

Pablo Drews

Nietzsche
en Uruguay,
1900-1920

José Enrique Rodó,
Carlos Reyles
y Carlos Vaz Ferreira

NIETZSCHE EN URUGUAY,
1900-1920

José Enrique Rodó, Carlos Reyles
y Carlos Vaz Ferreira

Pablo Drews

NIETZSCHE EN URUGUAY,
1900-1920

José Enrique Rodó, Carlos Reyles
y Carlos Vaz Ferreira

La publicación de este libro fue realizada con el apoyo de la Comisión Sectorial de Investigación Científica (csic) de la Universidad de la República.

Los libros publicados en la presente colección han sido evaluados por académicos de reconocida trayectoria, en las temáticas respectivas.

La Subcomisión de Apoyo a Publicaciones de la csic, integrada por Alejandra López, Luis Bértola, Carlos Demasi, Fernando Miranda y Andrés Mazzini ha sido la encargada de recomendar los evaluadores para la convocatoria 2015.

© Pablo Drews, 2015

© Universidad de la República, 2016

Ediciones Universitarias,
Unidad de Comunicación de la Universidad de la República (UCUR)

18 de Julio 1824 (Facultad de Derecho, subsuelo Eduardo Acevedo)
Montevideo, CP 11200, Uruguay
Tels.: (+598) 2408 5714 - (+598) 2408 2906
Telefax: (+598) 2409 7720
Correo electrónico: <infoed@edic.edu.uy>
<www.universidad.edu.uy/bibliotecas/dpto_publicaciones.htm>

ISBN: 978-9974-0-1401-5

CONTENIDO

PRESENTACIÓN DE LA COLECCIÓN BIBLIOTECA PLURAL, <i>Roberto Markarian</i>	7
OBRAS CITADAS.....	9
PRÓLOGO.....	13
INTRODUCCIÓN: INCIDENCIA E INTERÉS DE LA RECEPCIÓN DE NIETZSCHE.....	17
AGRADECIMIENTOS.....	21
NIETZSCHE Y LA GENERACIÓN DEL NOVECIENTOS:	
UNA APROXIMACIÓN.....	23
La crítica uruguaya sobre Nietzsche	
y la generación del Novecientos.....	24
La primera edición de las <i>Obras completas</i> de Nietzsche.....	30
El efecto de las primeras traducciones francesas y españolas	
de Nietzsche en los escritores del Novecientos.....	34
El marco histórico-cultural del Novecientos.....	36
El modernismo literario	38
Nietzsche y el modernismo.....	39
El escritor periférico y Nietzsche	39
La recepción de Nietzsche en las revistas culturales	
como horizonte literario.....	41
LA IDENTIDAD CULTURAL Y EL PROCESO DE MODERNIZACIÓN:	
LA PRESENCIA DE NIETZSCHE EN JOSÉ ENRIQUE RODÓ Y CARLOS REYLES.....	45
El proyecto identitario: Nietzsche en Rodó.....	47
El proyecto de modernización: Nietzsche en Carlos Reyles.....	64
EL PENSAMIENTO FERMENTARIO:	
CARLOS VAZ FERREIRA, LECTOR DE NIETZSCHE.....	83
Lecturas, obras e incidencias sobre un filósofo intempestivo.....	84
Cuatro lecciones fermentales sobre Nietzsche:	
Las conferencias de 1920.....	92
EPÍLOGO.....	117
OBRAS.....	119
BIBLIOGRAFÍA.....	123

Presentación de la Colección Biblioteca Plural

La Universidad de la República (Udelar) es una institución compleja, que ha tenido un gran crecimiento y cambios profundos en las últimas décadas. En su seno no hay asuntos aislados ni independientes: su rico entramado obliga a verla como un todo en equilibrio.

La necesidad de cambios que se reclaman y nos reclamamos permanentemente no puede negar ni puede prescindir de los muchos aspectos positivos que por su historia, su accionar y sus resultados, la Udelar tiene a nivel nacional, regional e internacional. Esos logros son de orden institucional, ético, compromiso social, académico y es, justamente a partir de ellos y de la inteligencia y voluntad de los universitarios que se debe impulsar la transformación.

La Udelar es hoy una institución de gran tamaño (presupuesto anual de más de cuatrocientos millones de dólares, cien mil estudiantes, cerca de diez mil puestos docentes, cerca de cinco mil egresados por año) y en extremo heterogénea. No es posible adjudicar debilidades y fortalezas a sus servicios académicos por igual.

En las últimas décadas se han dado cambios muy importantes: nuevas facultades y carreras, multiplicación de los posgrados y formaciones terciarias, un desarrollo impetuoso fuera del área metropolitana, un desarrollo importante de la investigación y de los vínculos de la extensión con la enseñanza, proyectos muy variados y exitosos con diversos organismos públicos, participación activa en las formas existentes de coordinación con el resto del sistema educativo. Es natural que en una institución tan grande y compleja se generen visiones contrapuestas y sea vista por muchos como una estructura que es renuente a los cambios y que, por tanto, cambia muy poco.

Por ello es necesario

- a. Generar condiciones para incrementar la confianza en la seriedad y las virtudes de la institución, en particular mediante el firme apoyo a la creación de conocimiento avanzado y la enseñanza de calidad y la plena autonomía de los poderes políticos.
- b. Tomar en cuenta las necesidades sociales y productivas al concebir las formaciones terciarias y superiores y buscar para ellas soluciones superadoras que reconozcan que la Udelar no es ni debe ser la única institución a cargo de ellas.
- c. Buscar nuevas formas de participación democrática, del irrestricto ejercicio de la crítica y la autocrítica y del libre funcionamiento gremial.

El anterior Rector, Rodrigo Arocena, en la presentación de esta colección, incluyó las siguientes palabras que comparto enteramente y que complementan adecuadamente esta presentación de la colección Biblioteca Plural de la

Comisión Sectorial de Investigación Científica (csic), en la que se publican trabajos de muy diversa índole y finalidades:

La Universidad de la República promueve la investigación en el conjunto de las tecnologías, las ciencias, las humanidades y las artes. Contribuye, así, a la creación de cultura; esta se manifiesta en la vocación por conocer, hacer y expresarse de maneras nuevas y variadas, cultivando a la vez la originalidad, la tenacidad y el respeto por la diversidad; ello caracteriza a la investigación —a la mejor investigación— que es, pues, una de la grandes manifestaciones de la creatividad humana.

Investigación de creciente calidad en todos los campos, ligada a la expansión de la cultura, la mejora de la enseñanza y el uso socialmente útil del conocimiento: todo ello exige pluralismo. Bien escogido está el título de la colección a la que este libro hace su aporte.

Roberto Markarian

Rector de la Universidad de la República

Mayo, 2015

Obras citadas

- A *Aurora*
- AC *El Anticristo*
- CI *El crepúsculo de los ídolos*
- CO *Correspondencia*, con indicación del volumen en números romanos, número de carta y páginas
- CP *Cinco prólogos a cinco libros no escritos*
- CW *El caso Wagner*
- DD *Ditirambos de Dioniso*
- DM *La visión dionisiaca del mundo*
- DS *David Strauss, el escritor y el confesor. Primera consideración intempestiva*
- EA *Esbozos autobiográficos y apuntes filosóficos de juventud (1858-1869)*, en *Obras completas*.
Volumen I. *Escritos de juventud*
- EH *Ecce homo*
- FP *Fragmentos póstumos*, con indicación del volumen en números romanos
- GC *La gaya ciencia*
- GM *La genealogía de la moral*
- HDH *Humano, demasiado humano*
- IF *Sobre el futuro de nuestras instituciones educativas*
- KSA *Friedrich Nietzsche, Kritische Studienausgabe*.
- MBM *Más allá del bien y del mal*
- NT *El nacimiento de la tragedia*
- NW *Nietzsche contra Wagner*
- OS *Miscelánea de opiniones y sentencias*
- SE *Schopenhauer como educador. Tercera consideración intempestiva*
- UIV *De la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida*.
Segunda consideración intempestiva
- VP *La voluntad de poder*
- VS *El viajero y su sombra*
- WB *Richard Wagner en Bayreuth. Cuarta consideración intempestiva*
- za *Así habló Zaratustra*

*Si no me equivoco, las heterogéneas piezas que he enumerado se parecen a Kafka; si no me equivoco, no todas se parecen entre sí. Este último hecho es el más significativo. En cada uno de esos textos está la idiosincrasia de Kafka, en grado mayor o menor, pero si Kafka no hubiera escrito, no la percibiríamos; vale decir, no existiría. El poema *Fear and Scruples* de Robert Browning profetiza la obra de Kafka, pero nuestra lectura de Kafka afina y desvía sensiblemente nuestra lectura del poema. Browning no lo leía como nosotros lo leemos. En el vocabulario crítico, la palabra precursor es indispensable; pero habría que tratar de purificarla de toda connotación y polémica o de rivalidad. El hecho es que cada escritor crea a sus precursores. Su labor modifica nuestra concepción del pasado, como ha de modificar el futuro. En esta correlación nada importa la identidad o la pluralidad de los hombres. El primer Kafka de *Betrachtung* es menos precursor del Kafka de los mitos sombríos y las instituciones atroces que Browning o Lord Dunsany.*

Jorge Luis Borges,
«Kafka y sus precursores» en *Otras inquisiciones*.

Prólogo

Leer a Nietzsche ahora, en Uruguay

Todo producto humano tiene su espacio y su tiempo, su fecha y su lugar, no solo en cuanto a su gestación y alumbramiento, también en su percepción y recepción, en los momentos en que se lo acoge, se lo discute, se lo valora y se lo transforma, y eso en los casos afortunados en que no lo pasamos por alto y lo ignoramos, como si fuese algo superfluo y prescindible, sino que lo apreciamos por sus virtualidades y aportaciones. Por otra parte, nunca se crea de la nada y desde la nada, al menos si nos referimos a los humanos, seres menesterosos necesitados siempre de palabras, de arcilla y piedra, de colores, de buriles, pinceles, lápices u ordenadores, de los que nos hemos de servir para subsistir y expresarnos y comunicarnos, actividades que llevamos a cabo después de un aprendizaje que nos sitúa de hecho en unas tradiciones previas, en estilos y movimientos que solemos compartir con otros miembros de una misma lengua, una misma generación y un mismo país, sin que ello signifique que no se conozcan también otras lenguas, generaciones y países, como es cada vez más frecuente en nuestro mundo plural, viajero, conectado y globalizado. Esos marcos y recursos anteriores nos condicionan y moldean al obrar, también cuando se los quiere superar, combatir y liquidar, cuando el artista creador desea salirse de ellos tomando otras direcciones y persiguiendo otros objetivos. Por todo lo cual las obras de los humanos nunca se captan y comprenden desde una sensibilidad supuestamente virgen o adánica, como si fuésemos páginas en blanco o seres recién nacidos que tuviésemos que descubrir el Mediterráneo y poner por vez primera nombres a las cosas. Esta pretensión de partir desde cero y de tener originalidad absoluta es una quimera infantil o juvenil, una fingida inocencia y una ruptura incondicional que esconden lo que las hace posibles, lo que son y lo mucho que deben, pues ni siquiera Robinson se hallaba desprovisto de saberes, prejuicios e intereses en esa isla cercana a la desembocadura del Orinoco, ya que del casco de su naufragado navío se aprovisionó de armas y herramientas, de ropas, papel, tinta y pluma, y hasta de ejemplares de la Biblia, esenciales para su propia disciplina y para la que impuso a quienes libró de la muerte pero hizo que subsistieran adiestrándolos y amaestrándolos. En resumen, los humanos somos seres históricos y pertenecemos a diferentes áreas y tradiciones culturales, con todo lo que ello comporta, lo cual no impide, sino que posibilita y requiere las críticas e innovaciones, así como los diálogos con otras culturas. Estas obviedades antropológicas, que seguramente no necesitan reiteración, tal vez resulten pertinentes si deseamos calibrar el sentido y la oportunidad del texto que viene a continuación. Permítasenos, pues, que prosigamos con cierta insistencia en la enumeración de algunas elementalidades.

En efecto, ni el hombre Nietzsche ni su extensa obra se fraguaron al margen, por ejemplo, de una lengua concreta, el alemán, de un contexto sociopolítico particular, como el del Segundo Imperio que siguió a la victoria en la guerra franco-alemana de 1870-1871, bajo la corona prusiana y las directrices del canciller Bismarck, y de una amplia tradición cultural, asumida de manera personalísima en el seno de una universidad de protocolos bien definidos. En esa obra están presentes los principales autores clásicos de la historia occidental, comenzando por los griegos y romanos de la Antigüedad —Homero, Teognis, Demócrito, Sófocles, Tucídides, Platón, Horacio y Petronio—, siguiendo con los mejores representantes de la Europa de la Modernidad —Montaigne, Shakespeare, Cervantes, Pascal, Voltaire, Rousseau, Kant, Hölderlin, Goethe, Schiller y Schopenhauer—, y llegando hasta varias personalidades creativas muy relevantes de la segunda mitad del XIX —Wagner, Emerson, Baudelaire, Spencer, Dostoievski y Tolstoi. Al menos todos los aquí enumerados fueron para Nietzsche interlocutores significativos en diversos momentos de la elaboración de su obra. De ahí que no sea fácil seguirla y entenderla sin comprender lo que se estaba debatiendo en tales diálogos, lo que se aceptaba y se rechazaba de cada una de estas personalidades, y para hacer frente a múltiples cuestiones no solo filosóficas y filológicas, también artísticas, políticas, religiosas, científicas, pedagógicas, morales y literarias, tanto nacionales como internacionales. Ahora bien, esto mismo, hechas las traslaciones correspondientes, vale para nosotros, sus lectores, que hoy no hojeamos y consultamos los libros y escritos de Nietzsche con desconocimiento y sorpresa, como si fueran una novedad editorial que acabase de salir de las prensas, una extraña flor que surgiese de improviso, sino que, afortunadamente, nos relacionamos con ellos a partir de una densa y compleja serie de mediaciones y preconcepciones que nos facilitan el camino y los encuentros: desde la existencia de unas determinadas ediciones más o menos críticas y completas de los textos originales, minuciosa tarea que ha tenido que superar parcialidades y tergiversaciones muy diversas en una enrevesada serie de avatares que merecen conocerse y relatarse; hasta las necesarias traducciones que permiten que ahora dispongamos en castellano de esos escritos pulcramente editados y anotados, habiéndose aprovechado en esa labor de las versiones previas y los aciertos expresivos de toda una larga cadena de traductores de varios países de habla hispana, así como de las ricas aportaciones de los especialistas de otras lenguas, las latinas en especial, que han tenido que resolver problemas similares y cuyas versiones se pueden consultar con provecho. A ello hay que sumar el conjunto de grandes interpretaciones que se han ido gestando en torno a la vida y la filosofía de Nietzsche desde los inicios del siglo XX: la lista de notables lectores de sus textos es muy poderosa, desde Heidegger y Jaspers, Adorno y Horkheimer, hasta Deleuze, Foucault y Derrida, pasando por Vattimo, por Danto, por Rorty, sin olvidar a Unamuno y Ortega, ni tampoco a Borges, ni a los hermanos Mann, a Gottfried Benn, a Gide, a Camus, o a ese desgarrado dramaturgo con el que llegó a cartearse el mismo Nietzsche, August Strindberg...

Así pues, no se trata solamente de unos textos fascinantes que se han convertido en fuentes imprescindibles y en material de referencia de nuestras lecturas, pues junto a tales obras, tan atractivas y legibles, pero tan enigmáticas e insondables, también disponemos de críticas, comentarios, estudios e interpretaciones que nos las acercan y explican, las aclaran y discuten, las valoran y sitúan en la historia viva de nuestra modernidad y posmodernidad, al menos tanto en filosofía como en arte y literatura, si acaso conviene que aquí hagamos distinciones académicas. Ese arsenal es muy rico y no para de crecer y multiplicarse. Por ello no es extraño que nos interese tanto por este autor decimonónico tan sugestivo y radical, porque no lo hacemos como si fuera una novedad editorial, o un autor carente todavía de reconocimiento, esto sería totalmente inexacto, una farsa y una hipocresía inadmisibles. En efecto, el siglo muy largo que ya ha transcurrido desde que el pensador germano redactó y comenzó a publicar sus escritos no ha pasado en balde, durante ese tiempo lo han ido leyendo, aquilatando y comentando muchos autores relevantes y decisivos, de manera que ahora mismo sería insensato suponer que no sabemos si vale la pena leerlo o no. Tales dudas se desvanecen en seguida porque la historia efectual que ya ha tenido lugar nos enseña que en el caso de Nietzsche estamos ante un genuino clásico del pensamiento contemporáneo, ante uno de los autores de máxima incidencia sobre la cultura hispana desde finales del *xix* hasta nuestros días, incluso algunos se han atrevido a afirmar y a argumentar, con voluminosas y contundentes investigaciones, que a él se debe la mayor influencia contemporánea en tal cultura, el fermento más fértil y revulsivo. Los estudiantes pueden añadir que hasta han de dar cuentas de sus conocimientos al respecto, porque Nietzsche se ha convertido de hecho en un autor de obligatoria presencia en los programas de varias asignaturas en las carreras de Humanidades. Esto no es una imposición arbitraria, lo estudiamos para saber quiénes somos y dónde nos encontramos, para aprender a pensar, incluso a leer y a escribir, y lo hemos de hacer para entender qué ha sido el siglo *xx* y qué opciones se nos abren en la problemática de nuestros días.

Leemos siempre, así pues, desde situaciones concretas, en un tiempo determinado, en un espacio o área cultural precisos, en una lengua y en el seno de una tradición, que no solo es occidental e internacional, también es nacional. Y en el caso de un autor como Nietzsche, poeta notable, escritor poderoso, artista innovador, pensador originalísimo, filósofo de radicalismo infrecuente, sugestivo enigma de vida trágica y póstumo reconocimiento, es asombroso comprobar que ha incidido e incide en nuestra vida cultural con una fuerza y una amplitud que no sospecharíamos. Esto fue y es así no solo en Europa ni solo en Alemania y Suiza y entre germanistas, ni solo en Francia y en Italia, países en los que residió y cuya cultura conocía bien, ni solo en la península Ibérica, también lo fue y lo sigue siendo en América, en toda ella y sobre todo en Hispanoamérica, y de forma muy especial en las dos grandes capitales tanto en la orilla sur como en la ribera norte del Río de la Plata.

Las páginas que siguen demuestran de manera ejemplar lo que acabamos de afirmar, es decir, documentan de forma detallada e irrefutable la presencia viva y plural del escritor y el pensador Nietzsche tanto en las revistas culturales uruguayas de comienzos del siglo xx como en la obra de los principales autores de la generación del Novecientos, sobre todo en los ensayos de José Enrique Rodó, en las novelas y ensayos de Carlos Reyles, y de manera particular y exquisita en la obra filosófica germinal y fecunda de Carlos Vaz Ferreira, autor sobre el que Pablo Drews ya realizó su bella y oportuna tesis de máster en la Universitat de València y sobre el que ha publicado interesantes artículos. Conocer las inequívocas e impresionantes huellas de Nietzsche en el Uruguay de 1900 a 1920 no es, por tanto, una mera ilustración erudita, ni la superación de un vacío que persistía en la investigación de este apartado en las historias de la literatura y de la filosofía de nuestra área cultural, este trabajo nos enseña a todos, a los uruguayos en primer lugar y al conjunto de los hispanos por añadidura, los usos creativos que ya se hicieron de los aforismos nietzscheanos cuando se tuvo que luchar por modernizarnos, por definir y perfilar nuestras identidades, por emanciparnos de lo autoritario y dogmático, por expresarnos con belleza y veracidad, por crear una cultura autónoma y vigorosa que pudiéramos reivindicar como genuinamente nuestra, porque responde a nuestros problemas actuales y se elabora dialogando con lo mejor de cualquier lugar, en una lograda síntesis crítica y creativa, como corresponde a toda verdadera transculturación, a todo diálogo intercultural e internacional que merece el nombre. Descubrimos así insospechadas virtualidades que estaban escondidas entre las páginas de las obras de Nietzsche y nos alegramos de la vitalidad de esa generación uruguaya que lo supo leer y asumir con personalidad propia, ofreciendo unas creaciones que conviene revisar. Por mostrarnos todo ello con sabiduría y precisión Pablo Drews merece nuestra gratitud, así como la de sus paisanos, tanto de Montevideo como de todo el Uruguay, pues su investigación nos redescubre a unos autores de su país y su ciudad que nos siguen enseñando cómo y para qué leer a Nietzsche aquí y ahora.

Valencia, abril de 2015.

Joan B. Llinares

Universitat de València

Introducción

Incidencia e interés de la recepción de Nietzsche

Uno busca a alguien que le ayude a dar a luz sus pensamientos, otro, a alguien a quien poder ayudar: así es como surge una buena conversación.

Nietzsche, *MBM*, 1994: 131.

Hablar del legado de las obras de Nietzsche es un trabajo muy complejo, casi imposible de resumir en pocas páginas, debido a los múltiples textos suyos que se conservan: obras publicadas y preparadas para la imprenta, escritos y fragmentos póstumos, los escritos filológicos y la correspondencia, y todo ello sin contar los tres volúmenes de composiciones musicales. La obra de este escritor desborda los márgenes de ese territorio llamado filosofía. Su propia persona es tan singular, tan secreta y a la vez tan múltiple: poeta, artista, amante de la música acompañan al médico de la cultura, al educador, al filósofo, al maestro del eterno retorno, como escribió de sí mismo en 1888. La historia efectual que recorrió su legado desde 1889 no es menos polifacética e intensa. No hace falta decir que el legado de este filósofo es la creación de un excelente escritor que cuida cada frase, que seduce con sus palabras, pero que por detrás de todo tiene como uno de sus objetivos tomar consciencia de todo ese proceso complejísimo de domesticación a la que ha sido sometida la vida humana en la cultura occidental, lo que significa desenmascarar los hilos tejidos por la religión cristiana, la moral y la ciencia, que han insistido, todas a la vez, en hacernos creer que la existencia tiene un sentido en sí, que en el mundo se cumplen unas leyes que nosotros podemos conocer, y que todo su desarrollo obedece a una finalidad que es la del perfeccionamiento del ser humano como triunfo de la razón sobre los impulsos inconscientes. Y, claro está, no resulta difícil inferir de todo lo dicho que una de las consecuencias del diálogo con Nietzsche es que posibilita el descubrimiento de quiénes somos, de cuál es la tarea que sentimos como más propia y que fortalece la construcción de una personalidad bella y veraz.

Las inmensas repercusiones que ha tenido y que tiene la obra del filósofo alemán en los más diversos campos de la cultura desde 1889 tienen unos antecedentes muy notables en el ámbito germánico, en Francia y en España, de hecho en este país Gonzalo Sobejano (2004) ha llegado a decir que es el autor que más influyó en la cultura. En Latinoamérica el legado nietzscheano tiene una incidencia similar a la que tuvo en Europa. Existen varios estudios referentes a la recepción del filósofo alemán en este continente y en particular en algunos países, estudios que abarcan diferentes épocas y recepciones. En el ámbito hispanohablante en

general deben mencionarse el libro de Udo Rukser, *Nietzsche in der Hispania*, publicado en 1962,¹ y el del ya citado Gonzalo Sobejano, *Nietzsche en España, 1890-1970*, publicado en 1967. Sobre la recepción del filósofo alemán en el Cono Sur del continente americano destaca el volumen colectivo *Nietzsche abaixo do Equador: a recepção na América do Sul* (2006), dirigido por la profesora brasileña Scarlett Marton y publicado en la colección Sendas y veredas en el marco del Grupo de Estudios Nietzsche (GEN) de Sao Paulo.² En relación con la incidencia de Nietzsche en Argentina y Uruguay debe señalarse los trabajos de Sergio Sánchez (2007, 2011, 2012, 2014), Mauro Sarquis (2012-2013), Ricardo Ibarlucia y Paula Zingoni (2008), y las investigaciones dirigidas por la profesora Mónica Cragolini (2001-2002).

Por nuestra parte, deseáramos insistir en esta ocasión en la huella que Nietzsche dejó en la cultura de Uruguay a principios del siglo xx, dado que a la fecha no contamos con un estudio crítico sobre el tema.³ La inexistencia de un estudio teórico sobre la recepción e incidencia de un filósofo tan importante como Nietzsche, en el marco de un contexto concreto, fundamenta varios de los motivos del presente libro, puesto que analizando la recepción del filósofo alemán se puede, ante todo, reactualizar determinadas cuestiones del discurso cultural del Uruguay del Novecientos. No nos equivocáramos si dijéramos que a varios de sus lectores uruguayos de principios del siglo xx sus textos les incitaron a pensar por sí mismos, pues su obra fue fermento vivo de creación para la cultura de esa época. La presencia del filósofo alemán en este país es muy directa y se puede documentar con pruebas irrefutables, pues, como veremos, la cosecha de este gran escritor se

1 Este libro es, hasta la fecha, el más completo en lo que se refiere a la recepción, crítica e influjo de Nietzsche en Latinoamérica en su conjunto. No obstante, habría que señalar que en relación con la lectura y el influjo del filósofo alemán en los escritores más importantes de Uruguay, y también del Río de la Plata, como Carlos Reyles y Carlos Vaz Ferreira, apenas les dedica una página, por lo demás, sumaria e irrelevante (véase la página 308 para el caso de Reyles, y la página 72 para Vaz Ferreira). Pero también contiene algunos errores que hasta el momento no han sido indicados en ninguna investigación académica. Concretamente, en el capítulo 11 al escribir sobre Hispanoamérica y el modernismo, Rukser sostiene que el órgano de difusión del movimiento modernista era *Revista Moderna*, dirigida por Pérez Petit y José Enrique Rodó, en donde se había informado sobre Nietzsche. He aquí lo que escribe Rukser: «Auch hier zeigten sich, wie immer, die ersten Wirkungen in der Literatur. Zeitschriften wie die *Revista Moderna* von Enrique Rodó und J. Pérez Petit, um nur diese zu nennen, bereiteten den Weg und wurden Organe der Moderne, die auch über Nietzsche berichteten» (Rukser, 1962: 40). Dicha información es errónea, pues la revista que dirigía Petit y Rodó no era *Revista Moderna*, sino *Revista Nacional de Literatura y Ciencias Sociales*.

2 Este volumen está dedicado a las principales interpretaciones del filósofo alemán en América del Sur, revelando la riqueza y las diversas visiones de la filosofía de Nietzsche en ese continente en diferentes etapas históricas. En él participan: Lucía Piossek Prebisch y Mónica Cragolini, de Argentina; José Jara, de Chile; Kathia Hanza, de Perú; Germán Meléndez, de Colombia y Scarlett Marton, de Brasil.

3 La única excepción, aunque limitada a la recepción de Carlos Reyles, es la de Sergio Sánchez «Nietzsche en Uruguay: la lectura de Carlos Reyles», 2008, páginas 341 a 365. También remito a mi artículo «Nietzsche en Uruguay, 1890-1910», publicado en *Instantes y azares*, número 10, otoño de 2012.

ha diseminado en diversas manifestaciones culturales. En este libro abordaremos la presencia de Nietzsche en el ensayo de José Enrique Rodó, en la novela y el ensayo de Carlos Reyles, y en la filosofía de Carlos Vaz Ferreira.

En el primer capítulo del libro se trata de establecer un mapa sobre el estado de la cuestión en torno a la recepción de Nietzsche en el Novecientos uruguayo. En primer lugar, esta contextualización interpretativa propone examinar los estudios más relevantes que se hicieron sobre la influencia del filósofo alemán en el ambiente cultural del Novecientos. En segundo lugar, buscaremos ampliar este marco teórico, abordando los problemas de la primera edición de la *Obras completas* de Nietzsche y las traducciones francesas y españolas, como configuración de sentido material de los textos. En tercer lugar, estudiaremos el contexto histórico-cultural del Novecientos como marco de la recepción, en especial el Modernismo literario y la figura del escritor periférico; y la huella del filósofo alemán en las revistas culturales uruguayas de principios de siglo xx en cuanto horizonte literario.

Tras desarrollar las cuestiones mencionadas, en el segundo capítulo exploraremos la incorporación y la apropiación de Nietzsche en las obra de José Enrique Rodó y Carlos Reyles. En este caso se trata de mostrar cómo los dos autores uruguayos utilizan a Nietzsche al servicio de sus propios intereses, marcados estos por el debate sobre la identidad cultural (Rodó) y el proyecto de modernización (Reyles). En ambos autores buscamos señalar que, si bien Nietzsche juega un papel fundamental en la constitución de sus obras, en ningún caso llevan a cabo una lectura atenta y rigurosa, puesto que no citan sus textos ni dan referencias bibliográficas. De ese modo las lecturas de Nietzsche que hacen Rodó y Reyles pueden ser descritas como apropiaciones indebidas o salvajes. Estas características coinciden con el concepto de transculturación narrativa, y es en ese sentido que en este capítulo hablamos no de Rodó y Reyles como lectores de Nietzsche, sino de la presencia de Nietzsche *en* las obras de estos autores.

Finalmente, tras esbozar las dos interpretaciones principales de Nietzsche en ese Montevideo de principios de siglo xx, el tercer y último capítulo estará dedicado a presentar la exposición y el análisis de Carlos Vaz Ferreira, tal vez la *lectura* nietzscheana más fecunda y atenta de ese momento histórico en Uruguay. En este caso dividiremos el capítulo en dos partes: en primer lugar haremos una presentación global de las lecturas y la presencia de Nietzsche en la obra de Vaz Ferreira. En segundo lugar, expondremos la interesante y original exégesis que el uruguayo hace sobre Nietzsche en unas determinadas conferencias de 1920, en donde Vaz Ferreira, como mostraremos, a la vez que desmonta las lecturas que simplifican el pensamiento de Nietzsche resalta el variado y rico fermento del filósofo alemán.

Agradecimientos

El presente libro es el resultado de la tesis doctoral que defendí en la Universidad de Valencia, España, en octubre de 2013. Quiero aprovechar la ocasión para agradecer a esta institución por el apoyo académico, económico y administrativo dados para la realización de esta tesis. A mi director de tesis, Joan Bautista Llinares, quiero agradecer la ayuda brindada en todo momento, sus recomendaciones, sus correcciones y ante todo su amistad. También agradezco a los miembros del tribunal por sus valiosas sugerencias y recomendaciones para mejorar la investigación: Diego Sánchez Meca, Nuria Girona Filba, Elena Nájera Pérez, Manuel Enrique Vázquez García, Elvira Burgos Díaz y Andrea Díaz Genís. A Ivo da Silva Júnior agradezco la invitación a colaborar en la revista *Cadernos Nietzsche*. Quiero dar las gracias a mis profesores del Instituto de Filosofía de la Universidad de la República, especialmente a Gustavo Pereira, Robert Calabria y Yamandú Acosta. También quisiera agradecer a mi amigo y gran filólogo alemán Luca Giancristofaro. A mis amigos y compañeros de clase, Pablo Machado, Pablo García, Agustín Reyes e Ignacio Varela. A mis colegas de la cátedra de Antropología de la Universidad Católica, especialmente a Facundo Ponce de León que ha confiado e impulsado en este proyecto desde el primer momento. También a Leandro Delgado por sus pertinentes observaciones que permitieron mejorar la presente versión del libro. Muchos amigos y familiares estuvieron presentes de alguna manera en la producción del libro, en ese sentido agradezco especialmente a mis padres, hermanos, y sobre todo a mi tío Luis por haberme enseñado el amor por la literatura, así como a mis amigos de Lagomar. En último lugar, agradezco a Florencia, por su cariño, su amor, su aliento, su paciencia y su comprensión.

Nietzsche y la generación del Novecientos: una aproximación

*La objeción, la travesura, la desconfianza jovial,
el gusto por la burla son indicios de salud: todo lo
incondicional pertenece a la patología.*

Nietzsche, *MBM*, 2012: 135.

A lo largo del siglo XIX, en América Latina y en Uruguay en particular, la independencia marcó un corte importante en la configuración de la producción literaria y filosófica: la necesidad de elaborar un nuevo proyecto social. Este proceso de emancipación de la Colonia conllevó un rechazo hacia el legado cultural español y la búsqueda de nuevos patrones que, a grandes rasgos, tienen a Francia como modelo cultural privilegiado; pero al mismo tiempo se eleva a categoría programática la plasmación estética de lo local y los postulados de independencia intelectual. Esta ambivalencia en el discurso cultural del siglo XIX es lo que Octavio Paz llama «una lenta marcha hacia el desarraigo», en su doble sentido: por un lado, la necesidad de construir o afirmar lo propio; por otro, el necesario *desarraigo*, en otras palabras, la superación de lo propio. Desde esta perspectiva, las diversas manifestaciones culturales, entre ellas la literatura y la filosofía, que se inician en la independencia y culminan en el modernismo, se focalizan en la elaboración de un programa literario-cultural cuyo eje pasa por la integración en la universalidad. De ese modo, las diversas corrientes que los hispanoamericanos incorporan en su discurso (neoclasicismo, romanticismo, espiritualismo, positivismo) promueven un género literario de exploración que se caracteriza por un doble movimiento, de ida y vuelta: la aprehensión de lo universal para asentar el conocimiento de lo particular. Este proceso, que los especialistas llaman *la originalidad americana*, (Miguel Rojas, 1987: 55) constituye el núcleo problemático en torno a la identidad cultural de América Latina: la construcción de una literatura nacional con patrones culturales universales que a su vez se manifiesta en términos dualistas: escritor y pueblo, ciudad y campo, civilización y barbarie, Europa y América.

Hacia fines del siglo XIX, esta tensión cultural en Uruguay se puede apreciar, a grandes rasgos, por la incorporación y apropiación del pensamiento de Nietzsche en los integrantes de la conocida y célebre generación del Novecientos, cuyos representantes más relevantes eran José Enrique Rodó, los hermanos Carlos y María Eugenia Vaz Ferreira, Roberto de las Carreras, Florencio Sánchez, Horacio Quiroga, Carlos Reyles, Delmira Agustini y Julio Herrera y Reissig. No todos fueron atentos lectores de los libros del filósofo alemán, aun así, el pensamiento de Nietzsche dotó al ambiente cultural de la época, directa o indirectamente, de una pasión por la libertad hasta la fecha

desconocida, así como de un rechazo frente a todo lo establecido, autoritario, en una palabra, lo dogmático. Pues, como veremos, la recepción del filósofo alemán en este país significó la búsqueda de espacios libres, de aperturas, de críticas, y la conformación de un discurso crítico que busca dar respuestas a los problemas culturales del Uruguay de principios de siglo xx.

Ahora bien, para comprender el verdadero impacto del filósofo alemán en el ambiente cultural del Novecientos uruguayo, debemos precisar, ante todo, la idea de que la historia efectual de un texto escrito es una cualidad que condiciona en gran parte la comprensión de su sentido. Siguiendo las tesis de Gadamer y Jauss,⁴ sostenemos la idea de que cualquier texto escrito no es una realidad acabada, cerrada en sí misma, al contrario, el sentido de este viene fijado en gran medida por la intervención que han llevado a cabo los distintos lectores, críticos, editores, traductores, a lo largo de su historia efectual. Por tanto, de acuerdo con esta tesis, a continuación y como punto de partida de este estudio nos limitaremos a responder la siguiente pregunta: ¿cuáles fueron las posiciones más relevantes que la crítica literaria-filosófica uruguaya hizo sobre el papel y lugar que ocupó Nietzsche en los escritores del Novecientos? Pensamos que esta investigación, que hemos de condensar en pocas páginas, nos puede aportar matices fundamentales sobre la historia efectual de Nietzsche en el Uruguay de esa época, historia que además nos ayuda a comprender parte del rumbo vital de esa generación.

La crítica uruguaya sobre Nietzsche y la generación del Novecientos

La recepción de la obra de Nietzsche en Uruguay a principios del siglo xx no fue primariamente filosófica, sino literaria, de hecho fue muy similar a las interpretaciones europeas y argentinas de la época.⁵ La moda cultural que caracterizó

4 Para este tema en concreto se tomará la teoría de la recepción estética, deudora en gran medida de la hermenéutica filosófica de Hans-Georg Gadamer. Hans Jauss, padre fundador de la *Rezeptionsästhetik* y discípulo del autor de *Verdad y método*, sostiene que en el proceso de interpretación de una obra influye el marco histórico del lector, constituido a su vez por los juicios de los críticos, editores, traductores, que codifican el sentido material del texto. La comprensión es, por tanto, un proceso interactivo entre el lector y el texto, una *fusión de horizontes*, que consolida, en parte, el juicio interpretativo acerca de una obra, sea literaria o filosófica, de una época o una cultura en particular.

5 La historia efectual que recorrió la obra de Nietzsche desde 1889 hasta el inicio de la Gran Guerra en Europa fue intensa y sobre todo muy polifacética. Aunque en el verano de 1888 el filósofo alemán ya había tenido cierta repercusión internacional a través del escritor danés Georg Brandes, habrá que esperar al año de su derrumbamiento psíquico para que se produzca un florecimiento de su obra. En efecto, su fama fue extendiéndose cada vez más, de hecho en pocos años ya se hablaba de un verdadero y auténtico *fenómeno Nietzsche*. Las interpretaciones en este período se concentraron en el ámbito literario, teológico y filosófico, y en una línea ética y cultural. También se puede afirmar que esta temprana recepción de la obra de Nietzsche estuvo marcada por las controversias en las que seguidores y adversarios intentaban justificar o condenar las ideas del filósofo. Al comienzo del siglo xx el nombre de Nietzsche ya se había consolidado en todas las ramas de la cultura del ámbito europeo. No

los primeros años de recepción europea, y que tanto influyó en los jóvenes uruguayos del Novecientos, estuvo centrada en el ámbito literario, político y, en menor medida, en el filosófico, pero también en las controversias en las que seguidores y adversarios intentaban justificar o condenar las ideas del filósofo alemán. De ese modo, las referencias a su locura formaron parte central de las discusiones de ese principio de siglo, puesto que quienes valoraban su pensamiento argumentaban que Nietzsche fue llevado a la locura por la incompreensión de una sociedad que no estaba preparada para entenderlo; en cambio sus detractores intentaban vincular la obra con su locura, así querían demostrar no solo lo peligroso de sus ideas, sino también que los seguidores del filósofo estaban enfermos.

Muchos ensayos críticos contribuyeron a consolidar esta doble lectura, fracturada en categorías temáticas disímiles: sano/enfermo, progresivo/regresivo. La «ciencia» médica, concentrada en esa época en los aspectos patológicos de la degeneración de razas o individuos, se convirtió en la autoridad para indicar los límites que separaban los aspectos normales de los anormales. El médico húngaro Max Nordau, con su ensayo *Entartung* (1892) [Degeneración], aportó la base para las argumentaciones que denunciaban el proceso degenerativo de la estética nietzscheana, debido a que, en un capítulo dedicado al filósofo alemán, Nordau manifestaba que sus ideas sobre la moral, la consciencia, sus críticas al progreso, al liberalismo y al positivismo, eran la expresión de un loco delirante, orgánicamente enfermo. En cambio, Georg Brandes, crítico literario danés, con quien Nietzsche mantuvo correspondencia entre 1887 y 1889, en unas conferencias pronunciadas en Copenhague, definió la obra del filósofo alemán con el término de «radicalismo aristocrático». Estas conferencias se publicaron en 1890 en *Deutsche Rundschau* con el título de «El radicalismo aristocrático», y marcaron el devenir de los numerosos estudios que aparecieron en esa década finisecular. En esta línea se encuentra la obra del germanista Henri Lichtenberger, *La*

obstante, las líneas interpretativas de los primeros años del siglo siguieron enmarcadas, en gran medida, dentro del fenómeno del culto a Nietzsche. Aunque en su gran mayoría todos admitían que este autor era un genio, ningún estudio filosófico de los publicados por esa época puede ser considerado fundamental, en el sentido de que haya abonado el terreno para situar a Nietzsche dentro de los grandes filósofos. En cambio, en el campo literario la incidencia del filósofo alemán fue muy fecunda. Los movimientos artísticos de los primeros decenios del siglo, tales como el simbolismo, el neorromanticismo y el expresionismo, giraron en el área germánica en torno a la rica temática nietzscheana. En cuanto a la recepción de la obra de Nietzsche en Argentina a principios del siglo xx, como ha indicado Mónica Cragnolini, fue literaria. En repetidas ocasiones, el filósofo alemán fue presentado en este país como símbolo de una moral que atentaba gravemente contra las normas e instituciones que garantizaban el orden social. A principios de siglo algunos autores relacionaban el ideario del filósofo con la cuestión de la degeneración, sobre todo a partir de la traducción del libro de Nordau que hizo el español Nicolás Salmerón García en 1902. Las vinculaciones del pensamiento de Nietzsche a movimientos de insurrección era algo muy habitual en los cronistas del momento. El periodista Juan Chiabra en un artículo publicado en la revista *Nosotros* afirmaba que: «La recepción principal del pensamiento nietzscheano se realiza a nivel literario, pero su mayor éxito se verifica entre los intelectualmente y moralmente débiles, no gobernados más que por la ley de los instintos» (Chiabra en Cragnolini, 2001-2002: 117).

philosophie de Nietzsche (1898). Este libro alentó una versión entusiasta al ofrecer no solo una biografía del filósofo que desmontaba algunos malentendidos, sino también una síntesis de sus principales ideas.⁶

En su gran mayoría los ensayos críticos que abordaron el estudio de la recepción e influencia de Nietzsche en la generación del Novecientos uruguayo desde las categorías de la decadencia, radicalismo aristocrático, el individualismo, el arte, lo racional, lo irracional, lo moral, lo inmoral, lo amoroso, y el vitalismo, tendieron a seguir las fuentes europeas mencionadas que, en cierto modo, expresaban o representaban esa doble lectura fracturada en temáticas disímiles.⁷ En efecto, los libros de Max Nordau, *Degeneración*, de Henri Lichtenberger, *La philosophie de Nietzsche*, y los artículos de Georg Brandes, fueron las fuentes interpretativas que tomaron los críticos uruguayos para analizar la relación de Nietzsche y la generación del Novecientos.

La primera crítica en seguir esas líneas temáticas fue la del escritor y periodista Alberto Zum Felde, quien en *Proceso intelectual del Uruguay* (1930), tomo II, dedicado a la generación del Novecientos, se refiere a que entre las diversas corrientes, complejas y heterogéneas, que aparecen en la última década del siglo XIX, se encuentra el «tragicismo aristocrático de Nietzsche». Para este autor, la filosofía del germano, como la de Marx, Wilde o Zola, contribuyó con el derrumbe de toda la arquitectura espiritual, que hasta el momento mantenía unidas las creencias filosóficas, religiosas y sociales de esa época. Esta lectura de Zum Felde subrayó la importancia del concepto de *decadencia* para interpretar la obra de Nietzsche, en la medida en que su filosofía contribuyó a gestar el signo de la *decadencia* que apareció en el crepúsculo del siglo XX, y que, como señaló el crítico uruguayo, no significó decaimiento e inferioridad literaria, sino un aumento de la riqueza de la filosofía y del arte. Según Zum Felde:

El período intelectual que se inicia en el Uruguay hacia los últimos años del siglo pasado, comprendiendo los primeros lustros del presente, con una madurez

-
- 6 El germanista Henri Lichtenberger fue el primero en ofrecer no solo una biografía de Nietzsche, sino también una síntesis de las principales ideas de este en *La Philosophie de Nietzsche*, publicada en 1898. Se puede decir que en este texto Lichtenberger se propuso deshacer algunos malentendidos en torno a la persona de Nietzsche, sobre todo los rumores, alimentados fundamentalmente por Max Nordau, de que este había sido llevado en diversas ocasiones a sanatorios psiquiátricos y que había escrito sus principales obras en estado de alienación mental. Por lo demás, lo más relevante de este trabajo es su exposición de la filosofía de Nietzsche en dos vertientes: la parte negativa de su doctrina, la crítica del hombre de su época, de sus creencias y sus instintos; y la parte positiva que, según el escritor francés, consiste en la idea del *eterno retorno* y el *superhombre*. Igualmente, una de las contribuciones de este trabajo fue el haber distinguido diferentes períodos en el pensamiento del filósofo alemán.
- 7 Apoyándome en el libro de Carla Giaudrone, *Degeneración del 900*, quien establece una periodización de la crítica del Novecientos, tomaré como relevantes sobre la crítica del Novecientos y Nietzsche, las siguientes etapas: 1. La generación del Centenario (1925-1945). Alberto Zum Felde. 2. La generación del 45 (1945-1965). Real de Azúa y Rodríguez Monegal. 3. Lecturas filosóficas del 900. Arturo Ardao (1950-1970). 4. Estudios de recepción de la obra de Nietzsche en Carlos Reyles (2000-2010). Sergio Sánchez.

aproximada de un cuarto de siglo, es seguramente el más rico en talentos y en obra de valor perdurable. Y, sin embargo, toda esa generación de hombres y de obras, está marcada desde su aparición, con el signo fatal de la decadencia que era el de su época (Zum Felde, 1930: 13).

Para cubrir ese vacío metafísico la presencia de Nietzsche actuaba vivamente en el espacio de la literatura, y sobre todo en los intelectuales autodidactas, tales como Florencio Sánchez, Carlos Reyles, Herrera y Reissig, Delmira Agustini, etcétera; aunque tampoco hay que olvidar que el doctor y profesor Carlos Vaz Ferreira también fue un entusiasta lector del filósofo alemán, tesis que estudiaremos en otro capítulo. Por lo demás, otro aspecto importante de la crítica de Zum Felde consistió en resaltar el *immoralismo* de Nietzsche que, lejos de ser indiferente y amoral, es una exaltación de las potencias vitales y heroicas. A pesar de estas aportaciones, en la crítica de Zum Felde es fácil encontrar juicios contradictorios sobre Nietzsche, en la medida en que a la vez que exalta su filosofía condena su «barbarie rubia».

En un tono muy similar y coincidiendo en algunos puntos con esta línea temática, se encuentra el artículo de Carlos Real de Azúa sobre el «Ambiente espiritual del 900», publicado en la revista *Número* en 1950, en un volumen dedicado a la literatura uruguaya del Novecientos. Para empezar, este autor señaló que el Novecientos uruguayo se caracterizó por la incorporación de una mezcla de ideas y corrientes dispares. Esta miscelánea de posturas es el argumento que le sirve para defender que es mejor hablar de un ambiente cultural del Novecientos que de una ideología. Dentro de las fuentes de este ambiente cultural aparece el nombre de Nietzsche. Según Real de Azúa:

Las tres venas por las que —partiendo de raíz positivista— se disolvió el edificio: la de la historia (Dilthey), la de la vida (Nietzsche), la de la intuición y el movimiento (Bergson), más el replanteo del problema gnoseológico que significó el neokantismo, fueron de actuación posterior, y aun muy posterior en nuestro ambiente intelectual. La boga bergsoniana fue posterior al 10; la de Nietzsche, en lo más fino y entrañable de ella, se dio más tardía y diluidamente; la de Guillermo Dilthey no se ejerció hasta treinta o cuarenta años después (Real de Azúa, 1968a: 9).

Conforme a lo citado, y en cuanto a lo que nos interesa, Real de Azúa señala que el vitalismo de Nietzsche contribuyó con el debilitamiento de la concepción positivista, pero a la vez indica que esa influencia en el ambiente cultural uruguayo se dio de forma simplificada, premisa que como veremos más adelante no es del todo correcta, y que lo más fino se desarrolló tardíamente. En este punto, el autor uruguayo no es para nada preciso, en la medida en que no indica fechas, autores ni estudios críticos sobre la recepción de Nietzsche.⁸ Con relación a la

8 En todo caso, habría que matizar que los estudios más rigurosos o finos sobre el filósofo alemán fueron posteriores a la publicación del artículo de Real de Azúa, aunque habría que salvar algunos aspectos de la crítica de Vaz Ferreira. En concreto estos se desarrollaron a nivel internacional luego de los trabajos de Giorgio Colli y Mazzimo Montinari en la década del sesenta, y la presencia y repercusión de estos estudios críticos en Uruguay datan a partir

influencia de Nietzsche en el ambiente cultural del Novecientos, el aporte más importante, según Real de Azúa, fue el *individualismo* o *egocentrismo*. Para el crítico uruguayo, el ideal de hombre fuerte nietzscheano contribuyó a debilitar lo que se entendía por vida moderna, a saber, el industrialismo, el advenimiento de las masas a través de la democracia, la obsesión utilitaria.⁹ La tesis nietzscheana del hombre fuerte coincide con la postulación heroica de la obra de Carlyle y de los *Hombres representativos* de Emerson. Como veremos más adelante, esta interpretación en Uruguay de principios de siglo será defendida por José Enrique Rodó y Carlos Reyles, aunque desde perspectivas diferentes.

En el mismo volumen de la revista *Número* de 1950 en donde publicó Real de Azúa, se encuentra también el estudio de Emir Rodríguez Monegal, titulado «La generación del 900». En este caso, la intención de este autor es precisar, y en todo caso mejorar, los exámenes críticos de Zum Felde sobre la generación del Novecientos. Para lograr este objetivo, Rodríguez Monegal aprovecha los aportes metodológicos sobre el concepto de generación caracterizado tanto por José Ortega y Gasset, Julián Marías y Julius Petersen. Sirviéndose de los ocho factores básicos que Petersen establece en su estudio sobre las generaciones literarias,¹⁰ Monegal intenta aplicar este esquema al grupo del Novecientos. El resultado de este estudio termina siendo, sin duda, esquemático, mecánico y homogeneizador, sin percibir ni diferencias ni matices de estudios concretos, en la medida en que queda reducido a categorías que, como el mismo crítico indica, refieren a la vida colectiva de esa generación: fecha de nacimiento, elementos educativos, anquilosamiento de la vieja generación.

Con relación a la influencia de Nietzsche en los escritores del Novecientos, el crítico uruguayo, en uno de los factores básicos más importantes, titulado, «los elementos educativos», afirma que es muy patente la presencia del filósofo alemán en la obra de José Enrique Rodó. En concreto, sostiene que el ensayista uruguayo se vio seducido por la exaltación dionisiaca, y que esto se puede documentar en unos de los cuadernos preparatorios de *Proteo* en donde pueden verse resúmenes y transcripciones de textos de Nietzsche que refieren al vino y la embriaguez como elementos de transformación del carácter. El otro escritor del Novecientos que se apoyó en el filósofo alemán, según Monegal, fue Carlos Reyles. En este caso, lo único interesante, aunque muy sumario, que aporta en esta crítica, es que la lectura nietzscheana que hace Reyles en *La muerte del cisne*, le sirvió para combatir la predica arielista de Rodó.

del congreso realizado en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad de la República, sobre *Los fragmentos póstumos de Nietzsche*, dirigido por Andrea Díaz y Robert Calabria en 2010.

- 9 En concreto Real de Azúa sostiene lo siguiente sobre Nietzsche: «de un Nietzsche simplificado hasta lo más grueso y esquemático —el superhombre, la voluntad de potencia, más allá del bien y del mal, la moral de los esclavos y la moral de los señores— salió lo más sustancial de esa protesta finisecular» (Real de Azúa, 1950: 9).
- 10 Los ocho factores que establece son: 1. herencia, 2. fechas de nacimiento, 3. elementos educativos, 4. comunidad personal, 5. experiencias de generación, 6. caudillaje, 7. lenguaje generacional, 8. anquilosamiento de la vieja generación.

Hacia mediados de la década del cincuenta del siglo xx, los estudios de Arturo Ardao influyeron en la configuración del mapa filosófico del Uruguay de principios del siglo. En *La filosofía en el Uruguay en el siglo XX* (1956), *Etapas de la inteligencia uruguaya* (1971) y *Espiritualismo y positivismo en el Uruguay* (2004), sostiene, entre otras cosas, que la situación de la filosofía en el Uruguay en la primera década del siglo xx, una vez desplazado el espiritualismo metafísico y detenido el espíritu del positivismo evolucionista,¹¹ empezó a estar dominada por dos corrientes: la filosofía de la experiencia y la filosofía de la materia. Con relación a las influencias de la primera corriente se encuentra el vitalismo nietzscheano, eso sí, conjugado con el pragmatismo de William James y el intuicionismo de Henri Bergson. Como rebelión contra el positivismo, que había agravado el error de la tradición filosófica, a saber, olvidar la vida al reducirla solo a su cualidad racional, estos pensadores innovadores reconocieron que la vida es superior e irreductible a la razón. El nombre de Nietzsche quedó asociado, aunque Ardao no entra en detalles específicos, con la filosofía de la experiencia concreta, donde la actividad inefable de la vida como la pasión, la voluntad, el instinto, el sentimiento, pasan a ocupar un primer plano. En Uruguay los representantes más importantes de esta corriente fueron José Enrique Rodó y Carlos Vaz Ferreira.

La otra corriente que surgió de la disolución del positivismo evolucionista en el Uruguay de principios de siglo fue la filosofía de la materia. El materialismo en este país pasó por distintas fases: el materialismo científico energetista y el materialismo dialéctico marxista.¹² Con relación al primero, sus mayores representantes en Uruguay fueron el escritor Carlos Reyles, el célebre pintor Pedro Figari, el médico Santín Carlos Rossi y el poeta e historiador Carlos Roxlo. Las fuentes más importantes de esta corriente fueron *Fuerza y materia* (1854), de Ludwig Büchner, y el vitalismo nietzscheano, convertido en vitalismo energetista por Carlos Reyles.

Por consiguiente, el único aporte de Ardao con relación a las anteriores críticas sobre la generación del Novecientos y Nietzsche es la inclusión de Vaz Ferreira como lector del filósofo alemán, a diferencias de los otros estudios, que solo tenían en cuenta a Florencio Sánchez, Carlos Reyles, Herrera y Reissig, Delmira Agustini y José Enrique Rodó.

En la década de los setenta los trabajos de Ángel Rama constituyeron un aporte fundamental para la historia cultural de América Latina en general y Uruguay

11 Para un estudio sobre las influencias de la corriente espiritualista y el positivismo evolucionista en la cultura uruguaya, véase Ardao (2004).

12 En cuanto al materialismo marxista dialéctico, esta corriente tuvo el interés histórico de expresar la filosofía de los partidos políticos marxistas que se desarrollaron en esos primeros años del siglo xx. La primera figura que encarnó el difuso marxismo de entonces fue el poeta Álvaro Armando Vasseur, quien fue autor del *Manifiesto de constitución del Partido Socialista del Uruguay*, 1901. Por otro lado, el intelectual Juan B. Busto en su obra *Origen y desarrollo de las instituciones occidentales*, escrita en 1901 y publicada en Valencia en 1908, también contribuyó con la divulgación de la doctrina marxista.

en particular. No obstante, estos estudios, centrados básicamente en explicar la producción cultural del Novecientos de acuerdo a circunstancias socioeconómicas, son muy parcos en cuanto al verdadero impacto de Nietzsche en ese ambiente cultural. En esta misma línea se encuentra el libro *Poesía y sociedad* (1985) del profesor y escritor Hugo Achugar. Por lo demás, habrá que esperar hasta el año 2008 para hallar un estudio dedicado exclusivamente a la recepción de Nietzsche en los escritores del Novecientos uruguayo. Se trata del artículo «Nietzsche en Uruguay: la lectura de Carlos Reyles», publicado por el profesor argentino Sergio Sánchez. Este trabajo marca el inicio de los estudios de recepción de la obra de Nietzsche en Uruguay, aunque limitado a la recepción de Carlos Reyles. Su gran aportación consiste en mostrar cómo la lectura nietzscheana tuvo lugar en el marco de la discusión sobre la identidad cultural.

Conforme a todo lo expuesto anteriormente, se puede apreciar que la crítica sobre la recepción y la influencia de Nietzsche en la generación del Novecientos es muy fragmentaria, de hecho casi inexistente en cuanto a la incidencia real en la cultura uruguaya. Sin embargo, es muy importante resaltar que el gran aporte del germano en el ambiente cultural del Novecientos es la *afirmación individualista* en los escritores de la época (Real de Azúa). Esta tesis la explicaremos en los diversos campos temáticos a analizar en este libro sobre la recepción crítica de Nietzsche: los ensayos de Rodó y Reyles y la filosofía de Carlos Vaz Ferreira.¹³ Por otro lado, el único estudio específico en cuanto a la recepción de Nietzsche, es el de Sergio Sánchez, aunque limitado a un solo autor. Por tanto, partiendo de este estado de la cuestión, en lo que sigue de este capítulo intentaremos rellenar ese hueco y suplir ese olvido, analizando el espacio teórico abierto por Sergio Sánchez. En lo que sigue, mostraremos los problemas de la primera edición de las obras completas de Nietzsche y las primeras traducciones francesas y españolas que llegaron a Uruguay, en cuanto antecedentes de codificación de sentido material en las obras de Nietzsche; en segundo lugar, el horizonte cultural del Novecientos como marco de la recepción, mostrando una especial atención al modernismo literario, y en tercer lugar, la huella del filósofo alemán en las revistas culturales uruguayas de principios de siglo xx como horizonte literario.

La primera edición de las *Obras completas* de Nietzsche

Tras el derrumbamiento psíquico de Nietzsche el 3 de enero de 1889 la fortuna editorial de sus obras quedó en manos de Constantin Georg Naumann,¹⁴ a quien el filósofo le encargó la edición de sus obras que él mismo se costeaba. De hecho, este editor en ese mismo año publicó los escritos que el filósofo alemán

13 Para la influencia de la afirmación individualista en los escritores del Novecientos, véase Leandro Delgado (2015).

14 Constantin Georg Naumann editor e impresor en Leipzig, a partir de 1885 se hizo cargo de la impresión y edición de las obras de Nietzsche, ante las cada vez mayores implicaciones de Albert Schmeitzner en la propaganda antisemita, así como en los intentos por recuperar las obras en manos del editor Ernst Wilhelm Fritzsche, quien también simpatizaba con el antisemitismo.

había dejado listos para su edición: *El crepúsculo de los ídolos* y *Nietzsche contra Wagner*. En cambio, *Ecce homo*, que solo requería la corrección de unos pocos pliegos de galeras, permanecerá inédito a sugerencia de Franz Overbeck.¹⁵ En 1892 Naumann comenzó la publicación de las obras completas del filósofo alemán con la ayuda de Heinrich Köselitz.¹⁶ En otoño de ese año apareció *Así habló Zaratustra* con las cuatro partes que Nietzsche dejó concluidas. A continuación, en 1893, se reeditaron *Humano, demasiado humano*, *Más allá del bien y del mal* y *La genealogía de la moral*.

Este proyecto, sin embargo, fue interrumpido en septiembre de 1893 cuando Elisabeth Förster-Nietzsche¹⁷ regresó de Paraguay con el firme propósito de hacerse cargo del legado de su hermano. Para este fin Elisabeth creó el Archivo-Nietzsche en febrero de 1894, y a finales de ese año comenzaron a salir los primeros volúmenes de las obras del filósofo alemán a cargo Fritz Koegel. Si bien esta primera edición (GAK) no llegó a completarse, debido a que fue interrumpida por la misma Elisabeth solo tres años más tarde, debe señalarse que este primer proyecto editorial marcó el inicio de la cuestión de cómo publicar todo ese material, que desde luego era mucho más extenso que los escritos publicados en vida del filósofo. Nos referimos, ciertamente, tanto a las obras que Nietzsche dejó preparadas para la imprenta, *El Anticristo*, *Ecce Homo*, *Nietzsche contra Wagner* y *Ditirambos de Dionisio*, como a sus escritos y fragmentos póstumos (conjunto de anotaciones que se conservan en cuadernos y carpetas), sus cartas y los artículos y textos filológicos.

Las obras publicadas por el filósofo y las preparadas para la imprenta se editaron en ocho volúmenes incluidas en la primera sección. En esta se publicaron: *El nacimiento de la tragedia*; *las Cuatro intempestivas*; *Humano, demasiado humano*; *Aurora*; *La gaya ciencia*; *Así habló Zaratustra*; *Más allá del bien y del mal*; *La genealogía de la moral*; *El crepúsculo de los ídolos*; *El Anticristo*; *El caso Wagner y Nietzsche contra Wagner*. La novedad de esta sección es la publicación de *El Anticristo*, editada en 1895 en el volumen VIII. Por lo demás, cabe decir que, *Ecce homo*, otra de las obras que el filósofo alemán había dejado preparadas para la imprenta, tuvo una edición muy accidentada.¹⁸

15 Franz Overbeck (1837-1905). Teólogo protestante e historiador del cristianismo. Desde 1870 a 1897 fue profesor de Historia de la iglesia y del Nuevo Testamento en Basilea. En esta ciudad vivió desde 1870 a 1876 en la misma pensión que Nietzsche. Pronto se estableció entre ambos una fuerte amistad alimentada por una admiración mutua. Fue Overbeck quien recogió a Nietzsche en Turín en enero de 1889 después de su derrumbamiento mental.

16 Heinrich Köselitz, alias Peter Gast (1854-1918). Fue músico, ferviente admirador y ayudante de Nietzsche durante años. Corrigió y pasó a limpio casi todas sus obras desde *Richard Wagner en Bayreuth*.

17 Elisabeth Förster-Nietzsche (1846-1935). Hermana de Nietzsche, le veneró desde su infancia. Estuvo casada con Bernhard Förster, profesor y propagandista antisemita, desde 1885 a 1889. Ella se convirtió en la principal albacea del legado de Nietzsche en Weimar.

18 Para ver la historia de la edición de *El Anticristo* y de *Ecce homo*, puede verse mi tesis doctoral (2013).

Otro capítulo relevante de esta historia editorial lo constituye la publicación de los escritos y los fragmentos póstumos. En la segunda sección de la edición llevada a cabo por Koegel se incluyeron cuatro volúmenes de escritos y fragmentos póstumos (IX-XII), los cuales llegan hasta 1885. El criterio que tomó este editor fue hacer una selección de lo más importante y ordenarlo cronológicamente, siempre y cuando esto fuera posible. No obstante, en más de una ocasión este primer editor del Archivo se tomó la libertad de ordenar gran parte de ese material bajo un criterio temático. Más tarde, tras el despido de Koegel en 1899 y la incorporación de los nuevos editores, se inició la nueva edición de la *Grossoktavausgabe*. Con relación a los volúmenes dedicados a los escritos y los fragmentos póstumos (IX-XVI) contenía algunos cambios editoriales con respecto a lo hecho por Koegel, es más, los volúmenes IX-XII fueron llamados «segunda edición totalmente reestructurada». Aunque el criterio original para ordenar los escritos fue cronológico, los fragmentos póstumos que corresponden a los volúmenes IX-X (1903), que recogen una selección de los apuntes y notas de Nietzsche desde 1869 hasta principios de 1876, aparecen ordenados bajo el título de *Das Philosophenbuch*. También los fragmentos agrupados en los volúmenes XI-XII ya en muchos casos aparecen bajo lineamientos temáticos, tales como «Metafísica», «Moral», «Filosofía en general». Este criterio editorial también se mantenía en los volúmenes XIII-XIV (1903-1904), en los que, bajo el título de *Fragmentos no publicados de la época de la transvaloración* (1882-1888) se daban a conocer fragmentos póstumos inéditos hasta entonces. De todos modos, lo más relevante de este proyecto editorial se encuentra en el volumen xv, puesto que ahí está contenida la edición de *La voluntad de poder*. La primera versión de esta obra fue compuesta a partir de 483 aforismos ordenados en cuatro libros a cargo de Köselitz y los hermanos Horneffer. La publicación, que se hizo efectiva en 1901, apareció con un prólogo y un epílogo de Elisabeth Förster-Nietzsche. Importa subrayar que fue la propia Elisabeth quien propuso el título *Der Wille zur Macht*, debido al gran interés que tenía por construir la proyectada obra teórica de su hermano.¹⁹ Poco después, pasados cinco años de la primera edición de *La voluntad de poder*, apareció la *Taschen-Ausgabe* (TA). Si bien aquí la orde-

19 En su introducción al volumen IV de los *Fragmentos póstumos* de Nietzsche, Joan Bautista Llinares defiende tres razones que avalan la importancia de los cuadernos y notas del filósofo alemán de sus últimos años de lucidez (1887-1889). De estas tres nos interesa citar la segunda razón que ofrece el profesor de Valencia, puesto que en ella deja claro el problema de la publicación de *La voluntad de poder*. He aquí su razonamiento: «La segunda razón afronta el problema editorial de la supuesta obra capital denominada *La voluntad de poder*, una cuestión que todo lector de la obra de Nietzsche debe tener resuelta a estas alturas, pues ya no hay argumentos para seguir manteniendo esa ficción: lo que hay es solamente un conjunto de cuadernos y de anotaciones, sumamente valiosos, problemáticos, aleccionadores, y unas cuantas decisiones radicales por parte de su autor, que acabaron liquidando y eliminando ese antiguo proyecto de forma definitiva, como a continuación expondremos con más detalles. Aunque parezca desfasado y resulte incongruente, todavía es oportuno insistir en estos incontestables resultados, tal vez el fruto más logrado de la edición crítica del legado nietzscheano» (Nietzsche, *FP* IV: 2 I-2 2).

nación de los fragmentos póstumos tenía como objetivo un orden cronológico, este criterio no se cumplió en los volúmenes IX-X, en donde aparecía la segunda versión totalmente reestructurada de *La voluntad de poder*. En este caso se trataba de 1067 aforismos ordenados en cuatro libros a cargo de Köselitz y Elisabeth Förster-Nietzsche. En 1911 se publicó en la *Grossoktavausgabe*, como volúmenes XV y XVI, otra versión de *La voluntad de poder*. De ese modo esta última será la edición definitiva de esta obra, que se convirtió en esa época no solo en el texto de referencia de Nietzsche, sino y sobre todo en aquel donde se creía encontrar la auténtica doctrina del filósofo.

Por lo demás, es importante indicar que los ensayos filológicos y los cursos universitarios fueron publicados por primera vez en el marco de la edición *Kröner* (GOA) bajo la dirección de Ernst Holzer, Otto Crusius y Wilhelm Nestle. Se trataba de una publicación parcial, pues se seleccionaban de manera arbitraria parte de ellos y otros simplemente se censuraban.

En cuanto a la publicación de la correspondencia, aunque Elisabeth Förster-Nietzsche había revelado algunas cartas de su hermano en revistas y en su monumental biografía, la primera edición fue la que se llevó a cabo en el marco del Archivo-Nietzsche entre 1900 y 1909 en seis volúmenes. Los responsables de este epistolario fueron la misma Elisabeth y Köselitz. También colaboraron Arthur Seidl (volumen I), Fritz Schöll (volumen II) y Curt Wachsmuth (volumen III). En 1900 se publicaron con el título *Gesammelte Briefe* (GBR) los volúmenes I-III, y en 1908-1909 los volúmenes IV-VI. Esta edición carece de un criterio científico, pues la correspondencia está ordenada por destinatarios y no de forma cronológica.²⁰

En definitiva, aunque posteriormente fueron apareciendo otras ediciones de los escritos del filósofo alemán,²¹ se puede decir que, en lo que respecta al

20 En GBR I aparecieron las cartas de Nietzsche ordenadas en bloque según los siguientes destinatarios: Carl von Gersdorff, Marie Baumgartner, Otto Eiser, Louise Ott, Gustav Krug, Paul Deussen, Carl Fuchs, Reinhart von Seydlitz y Karl Knortz. Si bien esta primera edición de 1900 contenía 211 cartas, en la siguiente de 1902, elaborada por Elisabeth y Köselitz, se añadieron 40 cartas nuevas pero se eliminaron 10 de las 46 que iban dirigidas a Marie Baumgartner. En GBR II se encuentra la correspondencia con Erwin Rohde en 215 cartas. Por otro lado, en GBR III hallamos las cartas que Nietzsche envió a Friedrich Ritschl, Jacob Burckhardt, Hippolyte Taine, Gottfried Keller, Heinrich von Stein, Georg Brandes, Hans von Bülow, Hugo von Senger y Malwida von Meysenbug. El cuarto volumen es el mejor de todos, en la medida en que fue editado por Köselitz y contiene las cartas que el filósofo le envió a él. Por el contrario, los volúmenes V y VI son los más desacreditados científicamente. En estos dos tomos Elisabeth reunía las cartas enviadas por el filósofo tanto a su madre como a ella. Además de las censuras, omisiones de párrafos enteros y separación arbitraria de documentos, lo más grave de estos volúmenes fue la incorporación de documentos elaborados por Elisabeth y presentados como si fueran de Nietzsche. En suma, si bien en esta edición publicada en seis volúmenes ofrecía documentos hasta la fecha inéditos, no recogía ni la totalidad de las cartas, dejaba mucho que desear desde el punto de vista filológico y contenía graves manipulaciones por parte de Elisabeth.

21 Entre 1920 y 1929 apareció la edición *Musarionausgabe* (MUSA) con 23 volúmenes. En 1930, expirados ya los derechos que el Archivo tenía sobre los escritos de Nietzsche, lo que

marco lineal indicado para la recepción de Nietzsche en Uruguay (1900-1920), la información detallada sobre la suerte editorial de las primeras ediciones de las obras de Nietzsche, aunque extremadamente sintetizada, es suficiente para los motivos que perseguimos. Así pues, siguiendo el plan delineado de este capítulo, a continuación se abordará la fortuna de las primeras traducciones francesas y españolas de las obras de Nietzsche que llegaron a Uruguay.

El efecto de las primeras traducciones francesas y españolas de Nietzsche en los escritores del Novecientos

Las primeras traducciones de Nietzsche que llegaron a Uruguay, francesas y españolas, estaban en gran medida influenciadas por la primera recepción europea. Muestra de ello son las primeras traducciones al francés, donde la crítica artística predominó sobre la filosófica. La gran mayoría de las traducciones francesas se hicieron sobre la publicación de las *Obras completas* llevadas a cabo por el Archivo-Nietzsche, y las españolas a partir de las traducciones francesas. Es en ese

significaba que cualquiera podía publicar sus obras, Elisabeth y sus colaboradores decidieron sacar una nueva edición más rigurosa, es decir, que se ajustara más a los criterios de la ciencia filológica. De ese modo querían seguir manteniendo la hegemonía frente a otros posibles editores. Ahora bien, el Archivo contaba con una ventaja muy considerable, pues poseía los manuscritos originales. Así, en 1931 apareció el primer volumen de la *Historisch-kritische Gesamtausgabe* (HKG) tanto de las obras como de las cartas, a cargo de Hans Joachim Mette, Karl Schlechta, Wilhelm Hoppe, Erhart Thierbach, Hans Krahe, Wolfgang Buchwald y Carl Koch. Esta edición, sin embargo, fue interrumpida en 1940 debido a la Segunda Guerra Mundial. Se llegaron a publicar cinco volúmenes que contenían los escritos de juventud. Ciertamente, y debido al rigor filológico, este nuevo proyecto superaba a las ediciones precedentes, lo que supuso un avance en los estudios nietzscheanos. Tras la derrota de Alemania, Karl Schlechta, antiguo editor, continuó con la labor filológica iniciada en 1931, enfrentándose ahora a la problemática publicación de *La voluntad de poder*. Sin embargo, por motivos políticos Schlechta no pudo acceder a los manuscritos del Archivo, puesto que Weimar, luego de la guerra, formaba parte de la República Democrática Alemana (RDA). En 1958 los italianos Giorgio Colli y Mazzino Montinari se habían planteado realizar una traducción italiana de las obras de Nietzsche. A todo ello, el único material fiable con el que contaban en ese momento eran los cinco volúmenes de la *Historisch-kritische Gesamtausgabe*. Por tal motivo, decidieron ir a Weimar a consular los escritos de Nietzsche. En 1962, Montinari, ayudado por las circunstancias políticas, puesto que era miembro del Partido Comunista Italiano, y Weimar se encontraba en la RDA, no tuvo ningún problema para acceder a los manuscritos de Nietzsche que estaban en el Goethe-Schiller Archiv. Y es precisamente aquí donde se sitúa la génesis de la edición crítica *Colli/Montinari*. Iniciada en 1961, hoy se compone de 42 volúmenes de obras y 23 de cartas, que, no obstante, sigue en proceso de edición para los textos de la infancia y juventud, etcétera. Esta edición no solo organizó todo el material póstumo, sino que puso sobre el tapete las falsificaciones y omisiones de la hermana de Nietzsche, sobre todo en lo que respecta a la correspondencia, y desde luego, también demostró el hecho de que Nietzsche había renunciado a escribir la obra titulada *La voluntad de poder*. Y finalmente, en 2009 apareció la edición crítica digital de las obras y la correspondencia de Nietzsche, a cargo de Paolo D'Iorio. Se trata de una versión corregida y filológicamente actualizada del texto crítico establecido por Colli y Montinari. Su dirección web es: <<http://www.nietzschesource.org/eKGWB>>.

sentido que conviene abordar este tema, ya que las traducciones son la base material de las interpretaciones que hacían los jóvenes montevidianos del Novecientos. Dependiendo del acento cultural o ideológico de la editorial se hacía hincapié en un aspecto u otro, matizando y enfatizando determinados conceptos. Un primer apunte sobre la recepción nietzscheana se encuentra en el siguiente fragmento de Alberto Zum Felde, quien deja claro que a fines del siglo XIX el medio latinoamericano dependía del medio francés:

Cierto que, en el horizonte del Mundo se alzaba tan formidable titán como Nietzsche; pero Nietzsche era algo demasiado fuerte y terrible para la mayoría de los latino-americanos, y más en aquel tiempo [se refiere a los últimos quince años del siglo XIX]; sus ideas eran bombas de dinamita que solo se atrevían a manejar algunos tipos revolucionarios. Además, aún no había pasado por Francia; y la mentalidad latino-americana no puede, en general, digerir nada alemán que no haya sido previamente peptonizado en la Sorbona (Zum Felde, 1930: 92-93).

Posteriormente, gracias a la amplia difusión del francés como lengua de cultura, así como a los viajes a París de algunos destacados intelectuales, y luego del necesario filtro francés, comenzaron a circular por las mesas de los diferentes cafés montevidianos los libros amarillos del *Mercure de France* dedicados a la difusión literaria, donde repentinamente apareció el nombre de Nietzsche. Es, en cambio, a través de las ediciones españolas de La España Moderna que pueden reconstruirse las influencias intelectuales del Novecientos. La empresa madrileña de fines de siglo que había dado a conocer a los escritores rusos, Tolstoi y Dostoievski entre otros, es la primera editorial que ofrece al público de habla hispana un texto de Nietzsche. Si bien el prestigio de esta empresa ejerció una enorme influencia en la cultura rioplatense (además de haber editado a los más grandes escritores de la época, mejoró el acceso del lector hispano a lo más interesante de la filosofía y las ciencias), la fuente más importante de la recepción nietzscheana seguía siendo la francesa. No obstante, si con las ediciones francesas los textos de Nietzsche se contemplaban como obras literarias, con La España Moderna comienzan a ganar terreno en el campo de las ideas. Por consiguiente, el solo hecho de editar al filósofo alemán en una editorial más afín con temas de la filosofía hizo, entre otras cosas, que los estudiosos e interesados en lecturas filosóficas apreciaran las ideas del filósofo alemán. Por lo demás, casi por la misma época la editorial Sempere, de Valencia, nutrió al intelectual de café con su amplio catálogo de escritores revolucionarios de Europa, vendiendo los libros a precios populares. Fue Orsini Bertani, gran tertuliano de los cafés literarios, el encargado de hacer circular la colección de la biblioteca Sempere. Así se dio curso callejero a libros que, hasta entonces, solo estuvieron reservados a los estudiosos. Stirner, Marx, Proudhon, Nietzsche —los ideólogos revolucionarios— andaban en todas las manos, llegaban a los hogares más humildes, compartían los más oscuros cuartuchos y se agitaban en las mesas de los cafés bohemios (Zum Felde, 1930: 53).

El marco histórico-cultural del Novecientos

Un aspecto importante que nos ayuda a comprender el discurso cultural del Novecientos, en cuanto marco o horizonte cultural de la recepción de la obra de Nietzsche, es el hecho de que los escritores montevidianos adoptaron como suyo el proceso histórico de autonomización del campo literario que tuvo lugar en Francia durante el Segundo Imperio, esto es, *el arte por el arte*, donde las plumas de Baudelaire, Flaubert, o Leconte de Lisle, entre otros, jugaron un papel muy importante. Estos autores inauguraron, por así decirlo, la autonomía en el campo literario, es decir, la literatura como obra de arte que obedece solo a las reglas que ella misma se da, y en ese sentido no está obligada a ser útil ni a comprometerse con el gusto burgués.²² Esta ideología de *el arte por el arte* permitió también que el escritor Zola, frente al *affaire* Dreyfus, inventara al intelectual en tanto hombre que tiene algo que decir sobre cuestiones sociales. Sin duda, esto fue posible debido a la autoridad ganada por los escritores.

La adaptación de este proceso de consolidación de la autonomía en los escritores montevidianos de principios de siglo, sin embargo, no debe entenderse como una relación unidireccional. El concepto de *transculturación narrativa*, desarrollado por Ángel Rama, constituye un aporte fundamental para entender mejor el proceso de recepción cultural. Para empezar, este fenómeno, esbozado en primer lugar por el antropólogo cubano Fernando Ortiz, cuestiona el término de aculturación para entender el proceso transitivo de una cultura a otra, dado que este concepto antropológico denota un carácter mecánico, pasivo y esencialista de recepción cultural. El vocablo *transculturación*, en cambio, traduce mejor el proceso de *recepción*, en la medida en que implica no solo acogida y adopción, sino apropiación, conocimiento, y sobre todo resistencia de la cultura interna, que recibe el impacto externo que habrá de transformarla, al ser considerada como inferior o pasiva. Se trata, en efecto, de un proceso en donde las dos partes quedan modificadas, emergiendo de ese modo una nueva realidad que se caracteriza por su complejidad y su diversidad.

22 Tanto Baudelaire como Flaubert contribuyeron, según Bourdieu, con la constitución del campo literario sujeto a sus propias leyes. Esta libertad intelectual de los artistas no se puede entender sin tener en cuenta la experiencia de las nuevas formas de dominación a las que se vieron sometidos en la segunda mitad del siglo XIX, y el horror que sintieron por la figura del burgués, si no se tiene una idea de lo que significó la emergencia de industriales y comerciantes de grandes fortunas que, eso sí, fueron favorecidos por el Segundo Imperio. Así, escribe Bourdieu: «El asco y el desprecio que inspira a los escritores (particularmente a Flaubert y a Baudelaire) este régimen de nuevos ricos sin cultura, todo él marcado con la impronta de la falsedad y la adulteración, el prestigio que la corte atribuye a las obras literarias más banales, aquellas mismas que toda la prensa vehicula y ensalza, el materialismo vulgar de los nuevos dueños de la economía, el servilismo cortesano de una buena parte de los escritores y de los artistas, asimismo contribuyeron en buena medida a propiciar la ruptura con el mundo corriente que es inseparable de la constitución del mundo del arte como un mundo aparte, un imperio dentro de un imperio» (Bourdieu, 1995: 95).

Para aplicar la transculturación a las obras literarias, Rama corrige la descripción hecha por Ortiz, ya que entiende que su visión es muy geométrica (Rama, 1982: 42) y por tanto este diseño hace que no se atienda a los criterios de *selectividad* y de *invención*, «que deben ser obligadamente postulados en todos los casos de “plasticidad cultural”, dado que este estado certifica la energía y la creatividad de una comunidad cultural» (Rama, 1987: 45). La *selectividad* se encuentra tanto en el donante cultural como en el receptor cultural, eso sí, en este caso siempre que no sea impuesta de manera autoritaria y rígida, permitiendo que se pueda escoger o seleccionar diversos elementos y haciéndolos suyos. Este proceso de transición de una cultura a otra, donde sin duda hay pérdidas, selecciones, redescubrimientos e incorporaciones, constituye un aporte esencial para entender cómo se conforma el horizonte de la praxis vital, y en cuanto a nuestro estudio el uruguayo de principios de siglo xx.

La generación del Novecientos uruguayo es una generación transculturada. Esta surgió dentro del marco histórico de los grandes cambios económicos, sociales y políticos conocidos como la *modernización*. Este proceso no solo significó el avance de la ciencia, la industria, la incorporación de nuevos productos tecnológicos, sino que también implicó, según el historiador José Pedro Barrán, una rígida disciplina en la sexualidad y una legislación e institucionalización de comportamientos civiles ajustados al modelo científico positivista.²³ Ante esta situación la actitud de los escritores de la generación del Novecientos consistió, en algunos casos, en respetar el saber científico, pero en su gran mayoría sintieron una atracción poderosa por lo patológico, intentando traspasar los límites de la supuesta normalidad científica. Aprovechando un importante estudio sobre deseo e ideología en el modernismo hispanoamericano de la profesora Sylvia Molloy (1992), podemos explicar esta situación apelando a dos fuentes disímiles que los escritores latinoamericanos incorporaron simultáneamente en su proceso de maduración intelectual. Así pues, por un lado, los textos decadentes de los autores Edgar Allan Poe y Charles Baudelaire, por otro, las obras de científicos que denunciaban el proceso degenerativo de esa estética, fundamentalmente las de Cesare Lombroso y las del ya citado Max Nordau. Para Sylvia Molloy es justamente esta conjunción contradictoria la que genera el doble discurso de algunos modernistas de entonces, ya que la estética de estos escritores aparece a la vez como progresiva y regresiva, sana y enferma, celebrada y al mismo tiempo condenada por su factor transgresor.²⁴

23 La vigencia del positivismo de Spencer en lo normativo, cuya concepción del mundo y de lo humano era causalista y determinista, ignorando así lo psíquico, lo vital y lo histórico, dio lugar a una literatura muy amplia con claras consecuencias en materia política y social. Por ejemplo, el positivismo penal, de Lombroso, Ferri y Garófalo, muy difundido en el Uruguay del Novecientos por editoriales españolas y francesas, explicaba las causas del delito bajo bases antropológicas, afirmando así la preeminencia de los factores biológicos, sociales y económicos. En esta concepción el delincuente era una víctima o un enfermo, por tanto de ese modo se liquidaban las nociones de libertad y responsabilidad.

24 Es importante señalar, además, que la sociedad disciplinada también se vio cuestionada en lo político con la presidencia de José Batlle y Ordóñez en 1903, cuyo modelo de país

El modernismo literario

Para explicar mejor la mencionada ambigüedad de los escritores del Novecientos conviene precisar la definición de modernismo literario. Si bien no resulta sencillo ofrecer una definición precisa sobre el modernismo literario, debido a lo complejo de este, podría decirse que fue un movimiento, una corriente estética de fines de siglo XIX con un marcado compromiso social, por más que Guido Rodríguez Alcalá (1990: 25) se empeñe en decir que los modernistas no pudieron hacer una crítica radical del sistema vigente debido al «culto de la subjetividad» que practicaron. En ese sentido, parece más razonable la idea de Thomas Ward (2002: 489), quien sostiene que la búsqueda estética de los modernistas no representó una postura antisocial, en la medida en que, desde su aparición, este movimiento se caracterizó por su crítica al sistema económico y a las actitudes burguesas.

Sería un error, por tanto, catalogar al modernismo literario solo como un movimiento estético. Desde esta perspectiva nunca se entenderían los cuentos de Rubén Darío, padre del modernismo hispanoamericano, tales como *El velo de la reina Mab* o *El rey burgués* ni la «prosa-artística» de José Enrique Rodó dirigida sobre todo como crítica frente a la rápida industrialización del mundo, de una sociedad sin alma y de una mecanización del espíritu. En todo caso, los escritores modernistas, para superar esa mediocridad, se concibieron como una minoría selecta frente al rebaño, es decir, frente a esa sociedad en la cual había un ambiente hostil al arte. En efecto, este movimiento mostró un «deseo de belleza», sin por ello dejar de ser «convinciente y profundo en ideas», siendo el nihilismo, el simbolismo y el decadentismo, las principales doctrinas que lo influyeron.

A todo ello debería añadirse que el modernismo no era una escuela, sino una actitud, era, ciertamente, un nuevo encuentro con la belleza artística. Este movimiento consistía en someter a la tradición a una renovación basada en el libre examen personal. En el fondo, la idea de crisis universal de las letras y del espíritu significaba un duro rechazo contra el arte y la vida en general de la sociedad burguesa del siglo XIX. He aquí que frente a la crisis, los renovadores adoptaron una actitud crítica hacia la sociedad, se oponían a sus valores, en la medida en que este tipo de sociedad, totalmente utilitarista, había rebajado al arte a mera utilidad, a pura mercancía, de ahí la crisis de las letras.

conmocionó a una sociedad poco acostumbrada a las reformas políticas, económicas y sociales. Este presidente impulsó un conjunto de reformas que tenía como eje principal garantizar las mismas oportunidades de participación a todos los ciudadanos, sin exclusión de género, raza o clase social. El discurso político de la clase dirigente uruguaya durante el primer gobierno de José Batlle y Ordóñez se caracterizó por adaptar a su aparato ideológico una mezcla de ideas y corrientes dispares típicas del «ambiente cultural del Novecientos», como ha apuntado el ya mencionado Carlos Real de Azúa.

Nietzsche y el modernismo

Gonzalo Sobejano, autor del ya citado y grueso volumen de *Nietzsche en España*, sostiene que los mayores focos de atracción del influjo de Nietzsche en los escritores modernistas son la exaltación dionisiaca de la vida y la justificación estética del mundo. En este exhaustivo trabajo limitado a la península Ibérica el autor español deja a un lado a todas las figuras hispanoamericanas, con la excepción de Rubén Darío. Para ampliar el horizonte quisiera mostrar que esta orientación de Sobejano reduce el influjo de Nietzsche en los modernistas a una cuestión meramente estética, olvidando de ese modo otras vertientes de la influencia nietzscheana tales como la crítica contra la cultura, la crisis moral, la decadencia y la educación aristocrática. Igualmente, habría que señalar que los escritores modernistas latinoamericanos reciben de Nietzsche su poder de crítica, de resistencia, de reivindicación del arte frente a la mediocridad burguesa. En ese sentido la lectura que hacen de su obra sirve para resistir contra los poderes fácticos, de ahí que la influencia del filósofo alemán en los escritores modernistas no solo sea estética, sino también sea un fundamento de crítica político-social.

Sobre la base de estas premisas podríamos decir que este es el lugar donde aparece por primera vez el nombre de Nietzsche, introducido en Latinoamérica y en Uruguay como crítico de la cultura burguesa y como renovador del espíritu finisecular. Hay que citar ante todo la labor del poeta Rubén Darío, quien estuvo a punto de incluir al escritor de *Zaratustra* en *Los raros* (1896), libro donde se dan cita los escritores decadentes europeos que más han influido en el poeta modernista. A continuación hay que referirse a Víctor Pérez Petit —sobre quien volveremos más adelante—, crítico y escritor uruguayo, que fue el responsable de incluir a Nietzsche como uno de los principales inspiradores de la renovación cultural en su libro *Los modernistas* publicado en 1903, pero que en esencia recoge artículos que su autor ya venía editando en la *Revista Nacional de Literatura y Ciencias Sociales* entre 1895 y 1897. Muchos escritores de la primera generación modernista expresan una sintonía con el del pensamiento de Nietzsche incluso sin haberlo leído. En efecto, se pueden encontrar manifestaciones nietzscheanas en los temas anteriormente esbozados: la decadencia, el artista como educador y el arte como valor supremo.

El escritor periférico y Nietzsche

Uno de los temas más discutidos en los últimos tiempos por la crítica cultural, y que en efecto permite entender mejor la recepción de Nietzsche en el modernismo, es la idea de «escritor periférico» y de «culturas periféricas» con relación al primer modernismo literario. En concreto, la idea de escritor periférico se refiere al papel de los intelectuales de los países no desarrollados (periféricos) en su experiencia de la modernidad. Si bien cuando se habla de «modernidad periférica» casi siempre se alude a la escritora argentina Beatriz Sarlo (2003), lo cierto es que esta era una idea que ya estaba presente en el libro *La ciudad letrada* (1984) del

ya mencionado Ángel Rama. Publicada de forma póstuma, esta obra tiene gran resonancia en el campo de los estudios culturales y poscoloniales, aunque lo cierto es que en las últimas décadas no se ha tenido muy en cuenta.

En este libro Ángel Rama reflexiona sobre la complicidad del hombre de letras con el poder desde la época de la Colonia hasta mediados del siglo xx en América Latina. Tomando como marco teórico *Las palabras y las cosas* de Foucault, Rama argumenta que ese poder se fundamenta en el ejercicio mismo de la escritura, en la medida en que esta es vista como herramienta de poder de la administración colonial sobre poblaciones ágrafas y rurales. En apretada síntesis se puede decir que la novedad de este estudio consiste en que, si bien la ciudad letrada es la ciudad ordenada, regulada, este poder escriturario a fines del siglo xix es esquivado por los modernistas, quienes establecen un contacto más fluido con la «ciudad real»,²⁵ ese espacio que escapa a la hermenéutica de la ciudad letrada. Los modernistas ocupan los márgenes de la ciudad letrada, oscilan entre ambas ciudades pero resisten, eso sí, al poder del letrado. Frente a ello, estos llevan consigo los rasgos de la oralidad de esos otros lugares urbanos que, desde luego, no pueden ser totalmente normalizados por el poder de los letrados.

La idea del escritor periférico como crítico de la modernidad, problematizando las convenciones sociales, las reglas, las jerarquías, en suma, haciendo frente a los problemas de la «ciudad letrada», permite comprender mejor el influjo y la recepción de Nietzsche en los pensadores modernistas. En primer lugar, como es patente y ya se advirtió a través de Sobejano, estos se sentirán atraídos por la exaltación dionisiaca de la vida. Además, frente a la civilización moderna, caracterizada por el dominio de la ciencia y sus efectos sobre todos los aspectos de la cultura, la filosofía crítica de Nietzsche les ofrecía herramientas hermenéuticas no solo para hacer frente a la cultura científico-economicista, sino también para repensar una nueva formación para los individuos, en suma, para pensar un nuevo concepto de cultura.

En lo que sigue, veremos las primeras referencias a Nietzsche en las revistas culturales uruguayas de la época en cuanto punto de partida de las temáticas mencionadas.

25 Según Adela Pineda Franco: «Es claro que ciudad real se vincula con oralidad, otro concepto problemático en el pensamiento de Rama. Según algunos críticos, en su libro *Transculturación narrativa en América Latina* (1982), Rama asocia oralidad con lo autóctono y lo endógeno de la cultura latinoamericana; es decir, con aquellos elementos originarios que se enfrentan a culturas exógenas dado el proceso modernizador. A partir de la operación transculturadora, los elementos endógenos superarían tanto el rezago tradicional que los caracteriza, como la alienación de la aculturación exógena. Esta interpretación de la noción de transculturación en Rama es debatible, pero aun si la aceptáramos de lleno, no es posible llegar a conclusiones similares en *La ciudad letrada*, porque en este libro, Rama interpreta la oralidad no como una presencia originaria (en el sentido derrideano), sino como un sistema de significación histórico, en el que confluyen diversos tiempos y que está sujeto al movimiento de interminables transculturaciones» (Adela Pineda Franco, 2009).

La recepción de Nietzsche en las revistas culturales como horizonte literario

La recepción de Nietzsche en las revistas culturales uruguayas constituye el horizonte literario, en la medida en que las referencias al filósofo alemán ponen de relieve aquellos temas o interpretaciones más relevantes sobre su obra. En ese ambiente de apertura cultural que predominó de 1900 a 1920, numerosas fueron las revistas de letras y de índole social publicadas en el Uruguay. Cada día parece más imprescindible el conocimiento de las revistas para el estudio de las mentalidades, en tanto que de alguna manera son representativas de la expresión de momentos, corrientes de pensamiento o grupos literarios.

La primera revista que, literariamente hablando, forjó el nuevo período intelectual fue la *Revista Nacional de Literatura y Ciencias Sociales*, dirigida por José Enrique Rodó y Víctor Pérez Petit. Publicada del año 1895 al 1897, en tres tomos y sesenta números, en ella es donde por primera vez se habla en Montevideo acerca de Nietzsche. Fue Pérez Petit, director de la revista, el encargado de «ir descubriendo las nuevas figuras originales de la intelectualidad europea, los artistas y pensadores revolucionarios de aquella hora. Ibsen, Nietzsche, Tolstoi, Hauptman, Verlaine, Mallarmé, D'Annunzio, desfilan por la Revista» (Zum Felde, 1930: 24). La crítica literaria de Petit sobre Nietzsche tiene como eje el tema de la moral, más específicamente, de los valores que conforman los sistemas morales, investigando de ese modo el tipo humano que hay por debajo de ella, su perfil psicológico. De ese modo a través de la filosofía de Nietzsche se puede entender, según el crítico uruguayo, los principales síntomas de la enfermedad de esa hora, dominado por los ricos burgueses, comerciantes, usureros, católicos, quienes han esparcido sus valores de forma coercitiva, envileciendo también a los conquistadores. Con relación a estos últimos, la crítica de Petit escapa a una interpretación biológica de la raza. En síntesis, para el crítico uruguayo, el hombre aristocrático nietzscheano no lo es por herencia, sino por educación.²⁶

En 1900 aparece la revista *Vida Moderna*, dirigida por Rafael Palomeque y Raúl Montero Bustamante. Fue esta una publicación que contribuyó al debate de ideas. En octubre de 1901, en el número 12, el escritor Eugenio Díaz Romero publicó una reseña sobre el libro *Inducciones* del positivista anticristiano Pompeyo Gener, libro que reunía artículos varios de filosofía. Para Díaz Romero el principal ensayo de esta obra era «Federico Nietzsche y sus tendencias». La virtud más importante de la reseña sobre el libro del intelectual catalán

26 Con relación al tema de la aristocracia conviene deshacer malentendidos. Si bien a lo largo de la obra de Nietzsche, sobre todo la de madurez, se encuentran diferentes formas de representación de la aristocracia, tales como la aristocracia de la Antigüedad (Nietzsche, *MBM*, 1994: 257), o la de Francia y Venecia (Nietzsche, *GM* I 16, 1997; *FP* 1885: 34 [104]), la idea que predomina en Nietzsche no es la de un programa biológico racial, sino la defensa de una aristocracia físico-espiritual mediante educadores y la cría de un ego que se cultiva a sí mismo (Nietzsche, *Za* III, 1972, «De las tablas viejas y nuevas»).

es el haber señalado como principal tendencia del pensamiento de Nietzsche al aristocratismo. También conviene retener como datos relevantes para nuestra investigación histórica las siguientes palabras del comentarista:

Nietzsche es el pensador más genial del último cuarto de siglo, la figura más culminante, después de la Schopenhauer, el crítico más astuto de la literatura contemporánea. No es posible alcanzar una celebridad más grande en tan breve tiempo. A Nietzsche no lo discuten hoy sino los pobres de espíritu como Nordau, o los que no le conocen como mi amigo Lugones. En Francia, en Italia, en España, en Alemania misma sus teorías han producido una impresión enorme (Díaz Romero, 1901: 345).

Otro pasaje relevante de la reseña de Díaz Romero es la alusión al *superhombre* en la interpretación de Gener:

Para Nietzsche y Gener el hombre camina hacia su perfeccionamiento hacia la superioridad, hacia el superhombre en una palabra. La existencia se encargará de apartar a los fuertes de los débiles, a los hombres de genio, de los hombres mediocres, y de este modo la selección se operará por sí sola, lenta y admirablemente. Pero el superhombre de Nietzsche caminando como un Judío Errante hacia el dolor, según los preceptos de una moral áspera y brava, retarda la evolución y nos aleja de la vida. Nietzsche proclama además la destrucción del hombre, cuando en realidad el superhombre tiene que ser hijo de este. Todas estas conclusiones, toda la moral nietzscheana, adquieren en la crítica pura y provechosa de Gener, su verdadera importancia. Gener combate, sí, el superhombre de Nietzsche tal como este lo concibió, pero lo desea menos egoísta y algo más humano. Esta teoría, de difícil realización, llega a hacerse así comprensible. Y si sueña un superhombre diverso al imaginado por Nietzsche no niega en cambio la trascendencia del que por vez primera se atrevió a proclamarlo. Aquí está su serenidad, aquí también el testimonio de su profunda admiración, de la comprensión manifiesta al abordar con singular destreza los problemas de otra índole formuladas por Nietzsche, en ninguna vacilación al afirmar el genio creador, la imponente envergadura mental de este rubio hiperbóreo. Gener como Lichtenberger, como Jules de Gaultier, como Henri Albert, ha penetrado en lo más hondo del alma de Nietzsche y nos ha dado por decir así la clave, de su filosofía (Díaz Romero, 1901: 346).

El autor de este artículo resalta del trabajo de Gener la idea de un superhombre nietzscheano más humano, menos egoísta, y a la vez lo relaciona con el genio creador.²⁷ También es importante subrayar que en el pasaje transcrito aparecen los nombres del escritor francés Henri Lichtenberger, Jules Gaultier y Henri Albert. El superhombre como genio y egoísta, de ahí el matiz de Gener al desearlo más humano, y los autores nombrados, ponen de relieve las líneas interpretativas de la filosofía de Nietzsche que empiezan a circular por ese Montevideo de principios de siglo.

27 La interpretación de Nietzsche como genio o héroe fue muy común en la época que estamos estudiando. Este aspecto lo desarrollaremos en el siguiente capítulo cuando abordemos la recepción de Nietzsche en Rodó.

Otro temprano observador del pensamiento del filósofo alemán fue el poeta Julio Herrera y Reissig. Este autor publicó en *Vida Moderna*, en septiembre de 1902, número 22, un artículo titulado «Epílogo wagneriano a la política de fusión». Este escrito comienza con una cita de *Así habló Zaratustra*, y a lo largo del ensayo el nombre de Nietzsche aparece en tres oportunidades. Para situar el análisis de este texto conviene saber su contexto. Este escrito fue redactado con motivo de la publicación de un voluminoso libro de historia nacional de Carlos Oneto y Viana sobre el período que siguió a la Guerra Grande de Uruguay. Estas son las intenciones iniciales de Herrera, pero inmediatamente el tono cambia y el poeta comienza a hablar de su propia experiencia en la política. De hecho, tiene como eje central la crítica a la calidad de la política de entonces, y hablando de su propia experiencia política menciona lo siguiente con mucha ironía:

No vayas a entender por esto que soy un disolvente, un paradojista, un nietzscheano. No, no. Es demasiada pedantería permitirse tener ideas a este respecto, pretender hallarse en lo cierto; la verdad no se halla en nada, y ni se sabe si existe. En caso de que palpite, bien lo saben los filósofos, quienes están más cerca de ella son los blancos o los colorados. Solo soy un receptor pasivo, y en mi país un cartujo. Soy incapaz de escribir una página de historia patria, la menor apología de sus héroes mitológicos... Solo alguno que otro bostezo de literatura, un hipo de malhumor, o una risa distraída de pereza burlona; todo por falta de sentido práctico, o por lo que Bonaparte fue vencido (Herrera y Reissig, 1998: 221).

Herrera expresa en este ensayo los límites estrechos de la mentalidad nacional, despotricando sin piedad contra la clase intelectual de su país, y para tal fin se apoya con cierta ambigüedad en Nietzsche:

Hay que golpear contra el empedrado el cerebro de nuestros hombres, probando si de ese modo, se les desasocia lo que hay escrita de necesidad en las circunvoluciones de sus aparatos... ¿Quién nos dice que por esta cura de fisiología taumatúrgica no se obtenga un genio de un montevideano, un superhombre de Revolución? Recordaré que el «Salomón Negro», el visionario de Zaratustra debió ser para los siglos el gran Federico Nietzsche, a la contusión violenta que sufrió en el occipucio, frente a París, durante el sitio, cuando un casco de granada le mató el caballo. Si llegáramos a tal progreso, decirle a un hombre golpeado equivaldría a llamarlo Genio... ¡Qué ironías reserva el Tiempo; y aun existen lexicólogos que pretenden a toda costa embalsamar el lenguaje! (Herrera y Reissig, 1961: 28).

Nótese como aparece, aunque con cierta ambigüedad, la relación entre genio y superhombre. La siguiente mención a Nietzsche aparece en una página dedicada a ensalzar la figura de Cándido Joanicó (1812-1884), político y diplomático uruguayo:

Monsieur Cándido Joanicó, que oficiara en el demi monde de libertino profeta, fue un caballero de clarividencias excepcionales, un dominador nietzscheano, un piloto serenísimo de largas miras políticas, adelantado a esos tiempos de brumazones salvajes [...]. Educado lujosamente en los primeros centros del

Mundo, hizo amistad con Carrel, Lamartine, Víctor Hugo, Alejandro Dumas, Sainte Beuve, H. Taine, Girardin, Thiers, Sandeau, José Espronceda y la pléyade que en aquella época fecunda para la Francia, en glorias de todo género, llevaba la dirección de la Poesía, del Periodismo, de la Ciencia y de la Política (Herrera y Reissig, 1902: 47).

En estas breves notas queda reflejada una vertiente de la filosofía nietzscheana: la idea de hombre fuerte, de hombre sereno en tanto capaz de dominar sus impulsos. Este aspecto, resaltado por Herrera, muestra en qué medida el pensamiento de Nietzsche contribuyó a resaltar la importancia del artista en tanto sujeto fuerte y creador de un discurso contracultural, que fuera capaz de enfrentar los poderes hegemónicos, situados en esa época en la clase burguesa y los científicos positivistas.

Por lo demás, cerrando este ciclo cultural, es pertinente mencionar a *Bohemia*, revista que nació en las mesas del café Polo Bamba, en la cual se cultivó el monopolio de las letras francesas en comunión con ideas anarquistas. *Bohemia* como revista de arte, pues así rezaba el subtítulo, estuvo en sus comienzos dedicada a la poesía. Sin embargo, esa tendencia cambió progresivamente dando lugar al ensayo y a la crítica literaria. En referencia directa a Nietzsche aparece en el número 17, año 11, 15 de julio de 1909, publicado en forma de poema, *Así habló Zaratustra*, firmado por Fernando Ríos. Es posible que el mismo sea una transcripción directa de un fragmento nietzscheano, o quizás una crítica-poética de Ríos, pues solo se ha tenido acceso a la estructura informativa del número, resultando imposible cotejar el contenido.

En síntesis, estas incipientes referencias a Nietzsche en las revistas culturales de entonces indican las principales perspectivas hermenéuticas que orientan el mapa de su obra. En efecto, la moral como problema, como síntoma de una sociedad decadente y utilitaria, incidiendo así en la construcción de sujetos alienados, y frente a esto el sujeto aristocrático, seguro de sí mismo, el superhombre e incluso el ideal de genio, en cuanto transformación de la subjetividad, representan las dos interpretaciones nietzscheanas más importantes que circulaban en el Uruguay de esa época: el diagnóstico de decadencia de la cultura occidental y el sujeto aristocrático en cuanto seguro de sí mismo como camino para superar la moral de esclavos. Estos temas serán retomados y transformados por José Enrique Rodó y Carlos Reyles, quienes utilizan a Nietzsche para pensar los problemas sobre el papel del individuo en las sociedades de masa, y que a grandes rasgos estos se traducen en cómo pensar la identidad cultural, como veremos en el siguiente capítulo.

La identidad cultural y el proceso de modernización: La presencia de Nietzsche en José Enrique Rodó y Carlos Reyles

*La aversión del siglo XIX por el realismo
es la rabia de Calibán al ver su propia cara
en un espejo. La aversión del siglo XIX
por el romanticismo es la rabia de Calibán
al no ver su propia cara en un espejo.*

Oscar Wilde, *El retrato de Dorian Grey*.

Sin duda, un dato fundamental sobre la recepción de Nietzsche en Uruguay lo constituye el hecho de que esta tenga lugar en un contexto cultural de fuerte dependencia francesa, aunque, siguiendo el concepto de transculturación mencionado en el capítulo anterior, conviene matizar que los autores uruguayos escriben y leen desde la periferia, lo cual les obliga a preguntarse por el centro y a cómo relacionarse con las culturas centrales. Solo desde esta posición se podrán entender las apropiaciones indebidas de la obra Nietzsche, o salvajes como decía Borges. Estos lectores del filósofo alemán son también atentos lectores de la vasta producción literaria, filosófica y científica del fin de siglo francés. Por tanto, todo ello hace que compartan con Nietzsche muchas fuentes relevantes, como son las obras de Hippolyte Taine, Ernest Renan, Paul Bourget, Stendhal, Guy de Maupassant, Pierre Loti, Anatole France, Jules Lemaître, los hermanos Edmond y Jules Goncourt, Gustave Flaubert, Charles Baudelaire, Alphonse Daudet, entre otros.²⁸ Ciertamente, José Enrique Rodó y su antípoda Carlos Reyles son autores que representan dos claros ejemplos de lectores periféricos del filósofo, que recorren sus páginas en el marco de discusiones y problemas franceses que, desde luego, también interesaban y eran conocidos por Nietzsche, como son los que subyacen a la significativa contraposición renaniana de las dos cosmovisiones expresadas en el antagonismo de los personajes conceptuales de Ariel y Calibán.²⁹

La oposición entre el espíritu de Ariel y el espíritu de Calibán, en el Uruguay de principios de siglo, era el reflejo de un debate mucho más complejo: el problema de la raza. Tal vez sea pertinente decir algunas palabras sobre la noción de raza que hacia fines del siglo XIX preocupó a todo el mundo, aunque destacaremos la preocupación francesa por su incidencia en Uruguay, o más específicamente, por cómo fue leído este problema en este país. Bajo la influencia de

28 Para un estudio de las fuentes francesas de Nietzsche véase Giuliano Campioni, 2004.

29 En una tarjeta postal enviada por Nietzsche al editor Ernst Schmeitzner, Nietzsche le pide un par de libros, uno de Taine *El nacimiento de la Francia moderna*, volumen I, y *Diálogos filosóficos* de Renan, en la traducción alemana aparecida en 1878. (Cf. Nietzsche, CO III, 716: 282.)

autores como Renan, Taine y Gustave Le Bon, la modificación más importante que afectó a este concepto en esa época fue la que reemplazó el determinismo biológico por el cultural (Todorov, 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 que el racismo, que se movía entre lo histórico-cultural pero también en lo biológico,³⁰ había favorecido y promovido la acogida de diversas obras por 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 implicaba 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.³¹ 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 solo 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 Demolins en Uruguay será defendida por aquellos intelectuales que proponían la vía de la modernización

30 Si bien para Renan y Taine el fundamento de las razas era más bien cultural que físico, para Joseph Arthur de Gobineau, cuya obra era paralela en el tiempo con esos autores, sostenía que la raza se transmitía por la sangre. En ese sentido, por un lado, su fundamento era también biológico y, por otro lado, ello hacía que el individuo quedara circunscrito de forma determinante a las sociedades, que le dictaban sus leyes, sus costumbres, hasta su temperamento. En este caso las cualidades morales del individuo estaban determinadas por sus disposiciones físicas. Véase Gobineau, *Essai sur l'inégalité des races humaines*, 1937.

31 Conviene subrayar que la propuesta de Demolins, que si bien se enmarca dentro del racismo, era contraria a la propuesta de Renan, puesto que este último defendía un determinismo lingüístico donde la lengua francesa condiciona la forma de pensar y de actuar. Por tanto, en la doctrina de Demolins tienen lugar, además de los rasgos culturales, aspectos biológicos, que determinan el comportamiento del individuo. Es decir, los elementos latinos para Demolins son también transmitidos por la sangre, de ahí que en los pueblos latinos poco se pueda hacer para que se adapten a las condiciones de la vida moderna, en el sentido de que sus individuos, en vez de apoyarse en una formación comunitaria, sea la familia, sea el Estado, deban apoyarse en sí mismos. No obstante, Demolins no era un determinista biológico, puesto que en su doctrina, aunque con escaso margen, dejaba un espacio a los aspectos culturales. Y en ese sentido abría la posibilidad para que a través de una transformación de las instituciones se pueda cambiar el estado actual de decadencia de las sociedades latinas.

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. En suma, estas dos cosmovisiones eran expresiones diversas de un gran fenómeno que es la reivindicación de la identidad de ese momento. De forma 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 entonces era nombrado como *civilización versus barbarie*.

Los escritores uruguayos de entonces, cada uno a su manera, habían tomado partido por la necesidad de europeizar el país en detrimento 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 recientes (Giaudrone, 2005) que muestran cómo la sexualidad en el contexto del Novecientos se asociaba a lo no civilizado, a diferencia de la sensualidad o el erotismo que se entendía como lo civilizado. 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 abogaba por una reivindicación de lo latino y la valoración de la cultura humanista.

A todo ello, resulta muy pertinente y a la vez sorprendente, que la obra y la persona de Nietzsche fueran utilizadas como elemento fundamental de ese debate en torno a la identidad cultural y el proyecto de modernización, así como el problema de individuo-sociedad. Como iremos exponiendo en los epígrafes que siguen, la obra de este filósofo 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: Nietzsche en Rodó

Inspirado en los paradigmáticos personajes de *The Tempest*, de manera muy directa en el drama de Renan y en los textos de Paul Groussac y Rubén Darío, *Ariel*, el principal ensayo de José Enrique Rodó, apareció en el umbral del siglo 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. 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. Partiendo de estas premisas, en lo que sigue quisiéramos mostrar la presencia de Nietzsche en el trasfondo de esta obra. Para tal fin, tomaremos como criterio de la recepción las referencias directas

que Rodó hace sobre el filósofo alemán, así como aquellas menciones que pueden ser susceptibles de una huella nietzscheana. Además recurriremos a otros textos del escritor uruguayo en donde aparece el nombre del filósofo, para de ese modo ampliar el marco teórico informativo de la recepción.

Los únicos dos estudios dedicados a la influencia y recepción de Nietzsche en Rodó son el de Ottmar Ette (1994), profesor de la Universidad de Potsdam, Alemania, «Así habló Próspero. Nietzsche, Rodó y la modernidad filosófica», y el de Carlos Rojas Osorio (2002), quien en su libro *Latinoamérica: cien años de filosofía*, en el capítulo sobre Rodó, menciona la presencia del filósofo alemán en el escritor uruguayo. Estos estudios son solo comentarios parciales. Además estos son marginales en la crítica sobre Rodó, ya que en su gran mayoría la tónica que ha predominado ha sido no solo negar la influencia de Nietzsche en el escritor uruguayo, sino también situar a este en las antípodas del autor de *Humano, demasiado humano*. Así pues, desde la cálida biografía que hizo su amigo Víctor Pérez Petit, *Rodó. Su vida, su obra*, publicada en 1918, pasando también por el libro de José Antuña *Un panorama del espíritu. El Ariel de Rodó*, de 1969, quien sentenció de forma tajante que Rodó no pudo asimilar el egoísmo del filósofo alemán, hasta llegar a un estudio reciente de Martha L. Canfield (2001), quien en su artículo «Reflexiones de *Ariel* a cien años de su publicación» sostiene sin más que el escritor uruguayo rechazó el espíritu reaccionario de la filosofía de Nietzsche. Por tanto, lo cierto es que no hay un estudio de conjunto sobre esa relación. De todos modos, no podemos pasar por alto que la relación del pensamiento de Rodó con el filósofo alemán plantea algunos inconvenientes, sobre todo en *Ariel*. Estos problemas consisten en que el escritor uruguayo en el citado libro sostiene una posición de antipatía hacia Nietzsche, pero a la vez resalta en él algunas virtudes. Además, hay que prevenir sobre una diferencia esencial que los separa: Rodó acepta el cristianismo y defiende parte de su mensaje, el alemán lo rechaza y como es sabido dedica gran parte de su obra a combatirlo. A pesar de estos problemas se mostrará en qué medida influye el filósofo en el discurso del *Ariel*.

Hechas estas prevenciones, veamos la estructura temática de este libro, para así situar la huella de Nietzsche en él. Cuenta Alberto Zum Felde que desde 1895 hasta 1900 José E. Rodó era el único visitante de la biblioteca del Ateneo de Montevideo. Envuelto en el silencio de los libros, allí pasaba días enteros estudiando. En ese silencio de la biblioteca del Ateneo nació *Ariel* como afirmación de los valores tradicionales del humanismo grecolatino. Esta obra se compone de tres partes, además de la introducción en que Próspero se dirige a la juventud exaltando el valor que se debe sentir ante la vida, para la más alta esperanza de renovación y superación. La *primera parte* está dedicada a la defensa de la personalidad integral del hombre, para cuyo propósito recurre al ocio noble de los griegos, al milagro griego, una primavera del espíritu humano, frente a la concepción materialista y utilitaria de la vida. En la *segunda parte*, presenta y defiende la necesidad de una aristocracia del espíritu, de minorías

selectas, en suma, reivindica el papel del artista como educador contra la tendencia niveladora de la democracia. No obstante, en un ejercicio de complejo equilibrio intenta conciliar los valores igualitarios de la democracia, que Rodó entiende como la herencia del cristianismo, con los valores aristocráticos de las culturas clásicas. Por último, en la *tercera parte*, luego de reconocer las virtudes de la cultura de los Estados Unidos, a los que «admira pero no ama», crítica el sentido utilitario y meramente práctico de la democracia niveladora de ese país. El escritor uruguayo, sin embargo, reconoce el arte verdadero de los escritores Ralph Waldo Emerson y Edgar Allan Poe, quienes han podido sobrevivir en ese país a título de rebelión individual.

Partiendo de estas premisas, el discurso de Próspero, la voz narrativa de *Ariel*, debe inscribirse en el debate sobre el modelo educativo que en los años setenta del siglo XIX preocupó a los intelectuales europeos. Muchos pensadores participaron en este debate, por ejemplo, y de forma significativa, el ya citado Renan y el historiador suizo, colega de Nietzsche en la Universidad de Basilea, Jacob Burckhardt, quienes subrayaban los riesgos de una instrucción pública generalizada, advirtiendo que solo contribuiría a una «cultura a medida de los valores comunes de la vida dominada por el dinero» (Campioni, 2004: 83). Friedrich Nietzsche también intervino en este debate con sus conferencias *Sobre el futuro de nuestras instituciones educativas* y las *Consideraciones intempestivas*, en especial, *Schopenhauer como educador*.

Ciertamente, José E. Rodó no llegó a conocer estos textos del filósofo alemán, es más, las veces que el escritor uruguayo cita a Nietzsche lo hace para resaltar algún concepto, pues en ningún caso brinda datos bibliográficos. En concreto, el filósofo es nombrado tres veces en *Ariel*, menciones que trabajaremos en los siguientes epígrafes. A ello deberíamos añadir que no contamos con la catalogación de la biblioteca personal de Rodó, hecho que dificulta aún más el tema de la recepción. No obstante, entendiendo que estas alusiones se hacen a fines de siglo, debemos suponer que el escritor uruguayo leyó a Nietzsche en las versiones francesas de Henri Albert del *Mercur* de France. Otro punto que también dificulta la labor de este estudio es el hecho de que por las constantes menciones a Renan que hay en *Ariel*, se haya considerado al escritor francés como la principal referencia en la obra de Rodó.³²

A continuación, desearíamos insistir, aprovechando para cubrir esa laguna teórica, en el trasfondo nietzscheano que aparece tanto de forma patente como latente en *Ariel*, para mostrar de ese modo cómo el filósofo alemán participó del debate en torno a la identidad cultural de ese momento.

32 Esta línea interpretativa, por ejemplo, es la que sostiene Arturo Ardao (1971).

La Antigüedad griega como modelo cultural

En principio, conviene saber que sobre este tema se encuentran pocos indicios de una influencia directa de Nietzsche en el *Ariel*. No obstante, partiendo de la base de que el filósofo alemán aparece citado en este libro, intentaremos reconstruir, apoyándonos también en otros textos de Rodó en los que aparece Nietzsche, una presencia latente, es decir, indirecta sobre esa temática.

Importa reconocer que, la valoración de la cultura clásica fue uno de los ejes que orientó el pensamiento de José Enrique Rodó. Como es bien sabido, fue en su libro *Ariel* donde se comprimieron los principales puntos sobre los que el escritor uruguayo no dejará de insistir en sus obras posteriores: la formación de la personalidad y la importancia de la vocación, problemas que una y otra vez aparecen en los escritos de este autor como uno de los *leitmotiv* más importantes. La primera parte de *Ariel*, como se ha dicho, está dedicada a elogiar la nobleza, la serenidad, la fuerza, la fecundidad, el dominio del porvenir y sobre todo la juventud inextinguible de los griegos. Como resume claramente este pasaje de la obra: «Y de aquel libre y único florecimiento de la plenitud de nuestra naturaleza, surgió el *milagro griego*, una inimitable y encantadora mezcla de animación y serenidad» (Rodó, 1985: 12). Ciertamente, Grecia era para Rodó el alma joven, pues: «Grecia hizo grandes cosas porque tuvo, de la juventud, la alegría, que es el ambiente de la acción, y el entusiasmo, que es la palanca omnipotente» (Rodó, 1985: 6). Frente a la civilización moderna, la técnica y la ciencia al servicio de la utilidad material, la nivelación de la democracia, el espíritu estrecho y la cultura unilateral, el escritor uruguayo antepone como modelo la cultura clásica, que fundó su concepción de la vida en el concierto de todas las facultades humanas, pues: «Atenas supo engrandecer a la vez el sentido de lo ideal y de lo real, la razón y el instinto, las fuerzas del espíritu y el cuerpo» (Rodó, 1985: 12).

Sobre la base de estas premisas, Rodó elabora una idea que esgrime como esencial para su defensa de una personalidad fuerte, que bien podríamos llamar *pesimismo valiente*. Esta noción, que tiene la significación de un *optimismo paradójico*, consiste en que, «muy lejos de suponer la renuncia y la condenación de la existencia, ellos [los pesimistas valientes], propagan, con su descontento de lo actual, la necesidad de renovarla» (Rodó, 1985: 9). Lo que importa es, según Rodó: «la posibilidad de llegar a un término mejor por el desenvolvimiento de la vida» (Rodó, 1985: 10). Se trata, así pues, de mejorar la condición humana en base en un *desenmascaramiento* de la falsa moral. Y, para tal fin: «nuestra fuerza de corazón ha de probarse aceptando el reto de la Esfinge, y no esquivando su interrogación formidable» (ibídem).

Es difícil leer estos pasajes de *Ariel* sin recodar de manera un tanto similar el pensamiento trágico de Nietzsche. Como dice Diego Sánchez Meca (2013) aprovechando el reciente interés por la concepción nietzscheana de la filología, el ejercicio de esta ciencia por parte del filósofo alemán sirvió para desenmascarar que la belleza helénica que muestran los filólogos eruditos en sus talleres no es más que un prejuicio alejandrino y cristiano. En cambio, cuando entendemos

a los griegos sin esos prejuicios, lo que se abre ante nosotros es la existencia trágica de la vida. En *El nacimiento de la tragedia* Nietzsche expone una concepción del mundo trágico-dionisiaca que tendrá un significado muy importante en su posterior obra, pues es muy revelador que, todavía al final de su existencia lúcida, reivindicase su sabiduría trágica forjada tempranamente. En *Ecce homo*, refiriéndose a *El nacimiento de la tragedia*, se llama a sí mismo «el primer filósofo trágico» (Nietzsche, *EH*, 2006: 89). El significado de este concepto lo expone Nietzsche con total claridad en *El crepúsculo de los ídolos* en donde dice:

El decir sí a la vida incluso en sus problemas más extraños y duros; la voluntad de vida, regocijándose en su propia inagotabilidad al *sacrificar* a sus tipos más altos —a *eso* fue lo que yo adiviné como puente que lleva a la psicología del poeta *trágico*. No para desembarazarse del espanto y la compasión, no para purificarse de un afecto peligroso mediante una vehemente descarga de ese afecto —así lo entendió Aristóteles—: sino para, más allá del espanto y la compasión, *ser nosotros mismos* el eterno placer del devenir —ese placer que incluye en sí también el *placer* de *destruir* (Nietzsche, *CI*, 1996: 144).

Una referencia directa a Nietzsche sobre el tema dionisiaco la encontramos en los manuscritos de *Motivos de Proteo* de 1909, en el libro quinto, titulado «La transformación genial». Según Rodó:

Del mito de Dionisios, símbolo de la exaltación potente y fecunda que hierve en el alma de los hombres, como en las entrañas de la naturaleza, tomó Nietzsche su concepción de la embriaguez, entendiendo por tal, un dinamismo arrebatador y glorioso: toda superioridad humana en acción es una embriaguez que inspira Dionisios, un acrecentamiento accidental de fuerza y fervor, adquirido ya en el estímulo de la sensualidad, ya en la de la fiesta, ya en el combate, ya en el triunfo, pero que tiene, en todos estos casos, por virtud indistinta, ensalzar el alma sobre la incapaz y tímida cordura de la personalidad común (Rodó, 1956: 270).

Esta cita permite avizorar la lectura de *El nacimiento de la tragedia* por parte de Rodó, y además se observa una apreciación positiva del ideario nietzscheano, en la medida en que el escritor uruguayo se sirve de este para explicar su idea de superioridad genial como una aptitud de transformarse, de transfigurarse, llegando a decir que la actividad genial radica en esa «selva oscura del alma». Sobre el contenido habría que resaltar que esta visión del símbolo de Dionisio es muy limitada, pues, como se sabe, este dios también representa la fecundidad, la fertilidad, la expresión de un estado primitivo dominado por la desmesura que precede a la civilización griega. Así lo expresa Nietzsche en un pasaje de *El nacimiento de la tragedia*:

Aquellas agitaciones dionisiacas, en cuya intensificación lo subjetivo desaparece hasta el completo olvido de sí mismo, se despiertan bien por influjo de la bebida narcótica, de la que hablan en himnos todos los seres humanos y todos los pueblos originarios, o bien en la violenta inminencia de la primavera, que con placer se infiltra por toda la naturaleza [...]. Bajo la magia de lo dionisiaco no solo se renueva la alianza de persona a persona: también la naturaleza

alienada, hostil o subyugada celebra de nuevo su fiesta de reconciliación con su hijo perdido, el ser humano. De manera voluntaria ofrece la tierra sus dones, y pacíficamente se acercan los animales rapaces de las rocas y del desierto. El carro de Dionisio está cubierto de flores y guirnaldas: bajo su yugo la pantera y el tigre camina paso a paso (Nietzsche, NT, 2011: 340-341).

Más próximo a Nietzsche se halla Rodó al proponer su idea de utilizar la cultura clásica para juzgar el presente. En otras palabras, el interés del segundo por la Antigüedad se debe, entre otras cosas, a una necesidad de renovación de la cultura materialista, superficial, en suma, *calibanesca* de su tiempo. Para este propósito Rodó habla en *Ariel* de la importancia de la enseñanza del arte:

[...] entre todos los elementos de educación humana que pueden contribuir a formular un amplio y noble concepto de la vida, ninguno justificaría más que el arte un interés universal, porque ninguno encierra la virtualidad de una cultura más *extensa* y completa, en el sentido de prestarse a un acordado estímulo de todas las facultades del alma (Rodó, 1985: 20).

Más explícita es otra alusión a Nietzsche, en donde es nombrado y elogiado junto a otros autores europeos. En este caso se trata de un escrito que Rodó publicó en 1910 como prólogo al libro del intelectual colombiano Carlos Arturo Torres³³ *Idola Fori*. He aquí las palabras del escritor uruguayo:

La *lontananza* idealista y religiosa del positivismo de Renan; la sugestión inefable, de desinterés y simpatía, de la palabra de Guyau; el sentimiento *heroico* de Carlyle; el poderoso aliento de reconstrucción metafísica de Renouvier, Bergson y Boutroux; los gérmenes flotantes de Tolstoi y Nietzsche; y como superior complemento de estas influencias, y por acicate de ellas mismas, el renovado contacto con las viejas e inexhaustas fuentes de idealidad de la cultura clásica y cristiana, fueron estímulo para que convergiéramos a la orientación que hoy prevalece en el mundo (Rodó, 1965: 44).

Como queda bien de manifiesto en este pasaje, Nietzsche aparece como un autor clave en la evolución del pensamiento finisecular europeo. Este breve indicio permite examinar con más detalle el influjo del filósofo en la obra de Rodó. Para empezar, recuérdese que para Nietzsche el estudio de la cultura griega de la época trágica no es un mero trabajo de erudición, sino que ello posibilita orientarse en las luchas del presente. La necesidad de los griegos para este autor es vital porque la pretendida cultura alemana es todavía bárbara, pues esto se deduce del siguiente pasaje que, como bien se sabe, inspiró a Thomas Mann en sus creaciones:

Si héroes tales como Schiller y Goethe no consiguieron forzar aquella puerta hechizada que conduce a la montaña mágica helénica, si con toda su bravísima lucha no se llegó más allá de aquella nostálgica mirada que, desde bárbara Táuride, la Ifigenia goetheana envía por el mar hacia la patria, qué les queda para depositar sus esperanzas a los epígonos de tales héroes, si la puerta no se les abriera por sí misma, en un frente completamente distinto, no rozado por ninguno de los esfuerzos de la cultura que ha habido hasta ahora, —bajo el místico sonido de la música trágica que ha vuelto a despertar (Nietzsche, NT, 2001: 420).

33 Carlos Arturo Torres (1867-1911) fue un escritor, político y periodista colombiano.

El tema que se puede leer en el pasaje transcrito es el de una lucha por crear una verdadera cultura, problema que atraviesa toda su obra. Su batalla contra los filisteos de la formación, es decir, contra aquellos que se creen cultos porque han ganado una guerra con su disciplina obediente, y además leen las obras de David Friedrich Strauss, como si fueran un prodigio de expresión escrita y de pensamiento profundo, es una lucha sin tregua contra la barbarie de su tiempo. En *David Strauss, el confesor y el escritor* Nietzsche deja claro que entiende por cultura:

La cultura es ante todo la unidad del estilo artístico de todas las manifestaciones de la vida de un pueblo. Sin embargo, ni el mucho saber ni la mucha erudición son un medio necesario de la cultura, o un signo de ella, y en caso de necesidad se entienden muy bien con lo contrario de la cultura, la barbarie, es decir: la falta de estilo o la confusión caótica de todos los estilos (Nietzsche, *DS*, 2011: 643-644).

Estas interesantes reflexiones sobre la antítesis entre cultura y barbarie, que Nietzsche hace al comparar la Grecia trágica con la Alemania de su tiempo, permiten, al menos de forma indirecta, entrever un cierto paralelismo con la obra de Rodó. En efecto, el escritor uruguayo es un pensador de su tiempo, que ha fraguado su obra en diálogo con otros coetáneos, de ahí que, como venimos mostrando, haya ciertas resonancias con la obra del filósofo, como la idea de crear una cultura verdadera. En ese sentido, es importante recordar que la propuesta en *Ariel* es la creación de un modelo identitario para hacer frente al utilitarismo norteamericano de entonces:

Si ha podido decirse del utilitarismo que es el verbo del espíritu inglés, los Estados Unidos pueden ser considerados la encarnación del verbo utilitario. Y el *Evangelio* de este verbo se difunde por todas partes a favor de los milagros materiales del triunfo. Hispano-América ya no es enteramente calificable, con relación a él; de tierra de gentiles (Rodó, 1985: 40).

Sintetizando, cabe decir que gran parte de estos textos que remiten en cierta medida a la valoración de la Antigüedad griega en los dos autores, en cuanto modelo de orientación cultural, permiten presuponer un cierto parentesco que liga a Rodó con Nietzsche. No podemos pasar por alto el hecho de que la obra del filósofo alemán forma parte activa y dinámica del ambiente cultural del Novecientos uruguayo, como apunta el ya mencionado Carlos Real de Azúa.

El héroe como creador de una verdadera cultura:
la afirmación individualista del escritor

La primera vez que José Enrique Rodó nombra a Nietzsche en *Ariel* lo hace para resaltar la necesidad de las *altas personalidades* en el contexto de las sociedades modernas igualitarias, que el escritor uruguayo entendía como una forma mansa de la *tendencia a lo utilitario y lo vulgar*. La cita sobre el filósofo se ubica, de hecho, en una de las páginas más importantes y significativas del mencionado libro, en concreto en la segunda parte de la obra. Conviene recordar que

en esta se defendía la idea de una minoría selecta, por ser más precisos, el héroe como una variante del genio, o el hombre representativo como la biografía de los grandes hombres. Para Rodó, que es un pensador de su tiempo, la personalidad del genio es un elemento necesario para entender la historia. Además, este tema constituye un aspecto central en su proyecto de reivindicación cultural, pues en su propuesta identitaria los héroes son como los *faros luminosos* de la civilización, recuérdese que Ariel es el genio del aire. He aquí, sin más preámbulos, el pasaje en donde aparece el nombre de Nietzsche, junto a otros escritores creadores de una filosofía del héroe y del heroísmo:

La gran voz de Carlyle había predicado ya contra toda niveladora irreverencia, la veneración del heroísmo, entendiendo por tal el culto de cualquier noble superioridad. Emerson refleja esa voz en el seno de la más positivista de las democracias. La ciencia nueva habla de selección como de una necesidad de todo progreso [...] Dentro de esa contemporánea literatura del Norte, en la cual la preocupación por las altas cuestiones sociales es tan viva, surge a menudo la expresión de la misma idea, del mismo sentimiento; Ibsen desarrolla la altiva arenga de su Stockmann alrededor de la afirmación de que «las mayorías compactas son el enemigo más peligroso de la libertad y la verdad»; y el formidable Nietzsche opone al ideal de una humanidad mediatizada la apoteosis de las almas que se yerguen sobre el nivel de la humanidad como una viva marea. El anhelo vivísimo por una rectificación del espíritu social que asegure a la vida de la heroicidad y el pensamiento un ambiente más puro de dignidad y de justicia, vibra hoy por todas partes, y se diría que constituye uno de los fundamentales acordes que este ocaso de siglo propone para las armonías que ha de componer el siglo venidero (Rodó, 1985: 28).

Como puede advertirse en este texto, Nietzsche aparece citado como un filósofo del *heroísmo* a la par de varios autores decimonónicos. En principio, conviene saber que por entonces esta interpretación sobre su obra era muy común. Es pertinente precisar que a ello contribuyó la biografía de su hermana Elisabeth en donde lo describía como un genio. De hecho, las exégesis que llegaron a Latinoamérica lo presentaban con los rasgos del heroísmo (Henri Lichtenberger y Henri Albert, entre otros), así como también el ensayo de Pompeyo Gener que mereció una reseña en una revista uruguaya de la época, promovió esa interpretación. E igualmente los estudios que se hicieron por entonces en Argentina subrayaban este aspecto heroico y genial (Cagnolini, 2001-2002). Antes de pasar a analizar la cuestión del héroe en el filosofar nietzscheano con relación a los autores nombrados por Rodó, y también al filólogo y escritor francés Ernest Renan, es importante citar otro texto del uruguayo en donde reaparecen Nietzsche, Carlyle, Emerson y la idea del genio. En este caso se trata del libro *Liberalismo y jacobinismo* de 1906, en el capítulo «La personalidad en los reformadores morales», en donde en una nota a pie de página Rodó dice lo siguiente:

Nadie que siga con algún interés el desenvolvimiento de la filosofía de la historia, desconoce que el valor relativo de la consciencia genial y de la acción inconsciente de la masa, es uno de los que con más animación y persistencia

se han discutido y discuten. El influjo de NIETZSCHE, la nueva propagación de las doctrinas de CARLYLE y de EMERSON y otras influencias, han determinado en los últimos tiempos una reacción contraria a la excesiva importancia que se concedió a la acción de la muchedumbre, y favorable al papel histórico del genio (Rodó, 1956: 233).

En este punto Nietzsche es presentado como el creador de una filosofía del genio, emparentado con las obras de Thomas Carlyle y Ralph Waldo Emerson, como puede observar cualquier lector atento. Ciertamente, del pasaje transcrito se deduce que la personalidad del genio, que también podría ser el héroe, dado que Rodó no hace distinciones sobre este aspecto, es un elemento necesario en la historia, en otras palabras, este es el motor de la historia. En el mismo texto, el escritor uruguayo hace la siguiente definición sobre el genio:

El genio es esencialmente la originalidad que triunfa sobre el medio, por esta originalidad en que consiste el elemento específico del genio, no significa la procedencia extratelúrica del aerolito; no como lo entendería una interpretación superficial, la posibilidad de rastrear, dentro del mismo medio, los elementos de que, consciente o inconscientemente, se ha valido; los precedentes que de cerca o de lejos le han preparado; el cultivo que ha posible la floración maravillosa. Lo que sobrepuja en el genio todo precedente, lo que se resiste en el genio a todo examen, lo que desafía en el genio toda explicación, es la de síntesis que, reuniendo y compenetrando por un golpe intuitivo esos elementos preexistentes, infunde al conjunto vida y sentido inesperados, y obtiene de ello una unidad ideal, una creación absolutamente única, que perseverará en el patrimonio de los siglos, como la síntesis química obtiene de la combinación de los elementos que reúne un cuerpo con propiedades y virtudes peculiares, un cuerpo que no podría definirse por la acumulación de los caracteres de sus componentes (Rodó, 1956: 222-223).

Las ideas que transmiten los textos del escritor uruguayo sobre esta cuestión permiten deducir una línea interpretativa que sitúa todo el filosofar nietzscheano dentro de la moral heroica. Ahora bien, aprovechando las importantes investigaciones de Giuliano Campioni (2009) y Joan B. Llinares (2011) sobre el tema del héroe en Nietzsche, podemos reconstruir con precisión el contexto decimonónico de las diferentes concepciones del heroísmo citadas por Rodó, y también desmontar la idea dominante de que toda la obra del filósofo alemán es una versión más de la moral heroica.

Siguiendo las indicaciones de estos autores, conviene empezar por la obra de Thomas Carlyle, que ciertamente es una de las más citadas por el escritor uruguayo sobre este tema, como se ha podido advertir en los pasajes transcritos. En 1841 el ensayista británico publicó el texto de unas célebres conferencias sobre *El culto a los héroes y el heroísmo en la historia*. En estas, como se sabe, Carlyle presenta varias figuras de héroes, como Dante, Odín, Lutero o Cromwell, en quienes resalta su carácter de idealista, de visionario, su coraje por la verdad en un mundo de convenciones. Pero a pesar de la fuerza vital del héroe, su labor como intérprete privilegiado se vuelve cada día más difícil en el

siglo del desarrollo industrial, el auge de la ciencia, las aplicaciones técnicas y la democracia. Para el escritor uruguayo los héroes de Carlyle «son aquellos que, al desaparecer materialmente en el tiempo, dejan vibrante para siempre la melodía surgida de su espíritu y hacen persistir en la posteridad su legado imperecedero» (Rodó, 1985: 48).

Esta visión del heroísmo será retomada y transformada en los Estados Unidos por Ralph Waldo Emerson, quien conoció a Carlyle y su obra. Para el escritor norteamericano el héroe, o mejor dicho su moral, es fruto del esfuerzo en la vida, del dominio de las fuerzas interiores. Además, para este autor, que resalta la unidad del ser humano con la naturaleza, comprende al héroe como la viva expresión de la energía creadora de la naturaleza. Los héroes son grandes hombres porque hacen saludable la vida en la tierra, y quienes viven con ellos encuentran la vida alegre y sustanciosa. Otro aspecto interesante de este escritor es su confianza en el progreso y en el vigor de su joven continente. Esta ardiente exaltación de los grandes hombres y el espíritu de juventud de su tierra es lo que incide de pleno en el filosofar de Rodó:

Hay una verdad profunda en el fondo de la paradoja de Emerson que exige que cada país del globo sea juzgado según la minoría y no según la mayoría de los habitantes. La civilización de un pueblo adquiere su carácter no de las manifestaciones de su prosperidad o de su grandeza material, sino de las superiores maneras de pensar y de sentir que dentro de ella son posibles... (Rodó, 1985: 25).

Entre los elementos más importantes que influyen en el proyecto cultural latinoamericanista de Rodó aparece la necesidad de autoridades morales. Valga como muestra de esta temática los discursos parlamentarios que este autor dedicó a los grandes hombres de América Latina: Simón Bolívar, Juan Montalvo y Rubén Darío, recogidos en un volumen póstumo titulado *De hombres de América*. En efecto, en el discurso dedicado al ensayista ecuatoriano Montalvo,³⁴ Rodó decía lo siguiente:

Si, con la idea emersoniana de los hombres representativos, se buscara cifrar en sendas figuras personales las energías superiores de la consciencia hispanoamericana durante el primer siglo de su historia, nadie podría disputar a Montalvo la típica representación de escritor, en la integridad de facultades y disciplinas que lo cabal del título supone (Rodó, 1956: 104).

Otra concepción importante del héroe es la de Ernest Renan. La obra de este autor sobre el tema en cuestión se gesta en el contexto del gran contraste entre el individuo y la masa, situación que lleva al célebre intelectual francés a proponer un modelo social en donde una especie de tiranos positivistas dominarán la sociedad mediante la ciencia y la técnica. En la *Vie de Jésus* (1863) Renan interpretó la figura de Jesús de Nazaret como dotado de voluntad heroica

34 Juan María Montalvo (1832-1889) fue un novelista y ensayista ecuatoriano. Su preocupación constante fueron los temas de civilización y barbarie. Para Montalvo la barbarie consistía en el despotismo de los gobiernos, la opresión imperialista y el fanatismo religioso.

en contraste con la propuesta racionalista de David F. Strauss, en *Das Leben Jesu* [*La vida de Jesús*], de 1835. Por otro lado, su defensa de la raza celta, alimentada de sueños e ideales, lo lleva a enfrentarse con los héroes de sangre germánica. Pues mientras los celtas tienen hábitos benignos, los germanos son bárbaros sanguinarios. A todo ello, para el joven José E. Rodó el influyente sabio francés es uno de los autores más importantes de esa Europa decimonónica. Su interpretación de Jesús y del cristianismo primitivo es, según el uruguayo: «la interpretación que yo creo tanto más verdadera cuanto más poética de Renan» (Rodó, 1985: 7). También sobre la influencia de este autor en Rodó debe referirse su dominante racionalismo de inspiración helénica, sobre todo del texto *Oración sobre el Acrópolis*, presente en toda su obra y mentado en estos términos en una carta de 1904:

Nuestros puntos de partida son diferentes, casi opuestos. Usted procede del protestantismo, yo del helenismo; yo me atengo a las palabras de Juliano, que usted cita en su libro y que Ernesto Renan, moribundo murmuraba en el delirio de la agonía: Que salga el sol del lado del Partenón (Rodó, carta a Alberto Frías, 1956: 584).

No podemos pasar por alto el hecho de que gran parte de la obra de Nietzsche se fraguó en diálogo crítico con todos estos autores. Sin embargo, esto no nos indica que toda su producción sea la creación de una filosofía del héroe, ni que el *superhombre* sea algo así como un héroe antiguo, un genio o un santo al estilo de los intelectuales citados. Estas confusiones provienen de relacionar por parte de los intérpretes las obras de juventud del filósofo con sus textos de madurez sin percibir diferencias ni importantes matices de psicólogo magistral. En el caso concreto de Rodó, si bien no tenemos datos que nos avalen de forma precisa las obras que leyó de Nietzsche, los comentarios sobre el tema que hemos transcrito permiten inferir esta exégesis.

Para deshacer estas confusiones conviene saber que desde su adolescencia hasta sus años en Basilea el filósofo alemán reivindica la existencia heroica, por ejemplo, en los textos de adolescente encontramos varias figuras literarias, como *Los bandidos* de Friedrich Schiller y el *Manfred* de Lord Byron, que Nietzsche lee como titanes rebeldes contra la religión. En 1862 los ensayos de *Hado e historia y Libertad de la voluntad y hado* avalan la huella de Emerson con relación a la educación del propio carácter mediante un camino heroico y la necesidad de asumir el propio destino. Además, el descubrimiento de la obra capital de Arthur Schopenhauer en 1865, *El mundo como voluntad y representación*, y el encuentro con Richard Wagner en 1868 reafirman su tesis acerca del genio. También el héroe está presente en su primer gran texto *El nacimiento de la tragedia*. En esta obra Nietzsche hace patente la destrucción de la individualidad del héroe para luego conseguir una nueva forma. Para ser más precisos, con la muerte del héroe la tragedia logra el consuelo metafísico que permite reafirmar la vida heroica (Nietzsche, *NT*, 2011: 402-403). En el capítulo nueve aparece la figura de Prometeo como prototipo de héroe ario y masculino. Giuliano

Campioni señala que la lectura del filósofo sobre el titán helénico representa el impulso heroico del individuo para superar las fronteras de la individuación en una dirección hacia lo universal (Campioni, 2009). Por lo demás, conviene recordar que, tal como indicamos en el epígrafe anterior, tenemos algunos datos que avalan que este texto de juventud del filósofo fue conocido por José E. Rodó. No podemos decir lo mismo sobre otra gran obra de ese período en donde aparece otro modelo del heroísmo. No referimos a la *Tercera Consideración Intempestiva*, *Schopenhauer como educador*. En este texto el filósofo de *El mundo como voluntad y representación* es presentado como un maestro que enseña el camino del genio (Nietzsche, *SE*, 2011: 773-774).

Como ya se dijo, muchos de los comentaristas de principios del siglo xx interpretaron casi de forma natural que el superhombre representaba el estereotipo de un héroe, y de ese modo relacionaban las obras de juventud que hemos citado y la moral heroica explícita en ellas con el *Zaratustra*. En consecuencia, se suponía que la filosofía final de Nietzsche era una continuación de su huella juvenil. No obstante, basta leer atentamente *Así habló Zaratustra*, una obra disponible en la época de Rodó, por ejemplo, la cuarta parte en donde aparece el *hombre superior*, para darse cuenta que, si bien este mantiene los rasgos del heroísmo, él no es aquella figura del *superhombre*.³⁵ Asimismo, el persistente combate que el filósofo mantiene y precisa en *El crepúsculo de los ídolos* para diferenciar su propia posición con respecto justamente a las morales heroicas de Carlyle y Renan, así como de otros autores de entonces (Nietzsche, *CI*, 1996: 91-92, 100), es un ejemplo más que permite deshacer la idea de que la obra de Nietzsche es un bloque único, al menos en esta cuestión del heroísmo.

De los cotejos aquí hechos deben deducirse dos conclusiones en cuanto a esta vertiente del pensamiento nietzscheano en Rodó: por un lado el ensayista uruguayo asumió una interpretación bastante forzada del ideario de Nietzsche, confundiendo su obra de juventud con la de madurez (obras disponibles en la época de Rodó), y por otro lado esta tesis indica esas apropiaciones indebidas (transculturación), típicas de los escritores latinoamericanos de principios de siglo xx.

35 Como ha señalado Joan B. Llinares, en las *tres transformaciones* del *Zaratustra* I, a saber, «tú debes», «yo quiero» y «yo soy», permiten mostrar la superación del heroísmo en el Nietzsche maduro. Los héroes simbolizan el «yo quiero» del león. Además, así lo avala el siguiente fragmento póstumo: ««Tú debes»—obediencia incondicionada en los estoicos, en las órdenes del cristianismo y de los árabes, en la filosofía de Kant (es indiferente si a un superior o un concepto). Por encima del «tú debes» está el «yo quiero» (los héroes); por encima del «yo quiero» está el «yo soy» (los dioses griegos)» (Nietzsche, *FP* III, 2,5 [351]: 515).

La difícil relación entre cultura y democracia en el proyecto identitario de Rodó: el problema individuo-sociedad

La segunda alusión a Nietzsche en *Ariel* refiere a una crítica negativa. En este caso la mención responde a una inquietud de signo religiosa, pues la inclinación cristiana de Rodó se resistía a los anatemas del filósofo alemán. He aquí los comentarios del uruguayo:

Por otra parte, nuestra concepción cristiana de la vida nos enseña que las superioridades morales, que son un motivo de derechos, son principalmente un motivo de deberes, y que todo espíritu superior se debe a los demás en igual proporción que los excede en capacidad de realizar el bien. El anti-igualitarismo de Nietzsche —que tan profundo surco señala en la que podríamos llamar nuestra moderna *literatura de ideas*—, ha llevado a su poderosa reivindicación de los derechos que él considera implícitos en las superioridades humanas, un abominable, un reaccionario espíritu; puesto que, negando toda fraternidad, toda piedad, pone en el corazón del superhombre a quien endiosa, un menosprecio satánico para los desheredados y los débiles; legítima en los privilegios de la voluntad y de la fuerza el ministerio del verdugo; y con lógica resolución llega, en último término, a afirmar que, «la sociedad no existe para sí sino para sus elegidos». —No es, ciertamente, esta concepción monstruosa la que puede oponerse, como lábaro, al falso igualitarismo que aspira a la nivelación de todos por la común vulgaridad. ¡Por fortuna, mientras exista en el mundo la posibilidad de disponer dos trozos de madera en forma de cruz —es decir: siempre—, la humanidad seguirá creyendo que es el amor el fundamento de todo orden estable y que la superioridad jerárquica en el orden no debe ser sino una superior capacidad de amar! (Rodó, 1985: 31).

Basta la transcripción de estas frases para comprender la manifiesta antipatía de Rodó hacia el filósofo en esta vertiente de su pensamiento. Ahora bien, la sorpresa que nos depara estos comentarios, en donde el superhombre es presentado como el más egoísta de todos los hombres, es la diferencia con sus anteriores valoraciones con respecto al tema del genio o el héroe en Nietzsche. Este es uno de los puntos no resueltos en *Ariel*. No se trata solo de la posición ambivalente hacia el filósofo, sino de la pauta estructural de todo el libro, es decir, de su compleja arquitectura. En este caso el germano es un pretexto para mostrar la gran debilidad de su proyecto cultural, que consiste en conciliar la igualdad de raigambre cristiana con el sentido del orden y el respeto del genio en los griegos clásicos. La armonía de estos dos impulsos históricos sintetiza para el escritor uruguayo el mejor modelo para la democracia. Pues piensa este autor que el aspecto aristocrático al estar viciado por cierto desdén de los humildes y los débiles, debe ser corregido por el sentimiento de la igualdad cristiana. Pero también entiende que sin esas jerarquías intelectuales se impondría una concepción meramente utilitaria de la democracia. Veamos, así pues, la evolución de este problema y el papel que juega Nietzsche en él.

En principio, conviene recodar el contexto sociocultural en el que se gestó *Ariel*. El proyecto cultural esbozado en este libro se debía ante todo a la

transformación del espíritu utilitario que dotaba a la moral de la época de una fisionomía que minusvaloraba la consideración estética de la vida. Este síntoma de decadencia de las sociedades modernas era, según Rodó, el resultado de dos causas fundamentales: las revelaciones de la ciencia de la naturaleza, dado que estas tienden a destruir toda idealidad por su base, y el triunfo de las ideas democráticas. Ante tal situación, este autor escribe lo siguiente:

Yo me propongo hablaros exclusivamente de esta última causa [la democrática]; porque confío en que vuestra primera iniciación en las revelaciones de la ciencia ha sido dirigida como para preservaros del peligro de una interpretación vulgar. Sobre la democracia pesa la acusación de guiar a la humanidad, mediocrizándola, a un Sacro Imperio del utilitarismo. La acusación se refleja con vibrante intensidad en las páginas —para mí siempre llenas de un sugestivo encanto— del más amable entre los maestros del espíritu moderno: en las seductoras páginas de Renan, a cuya autoridad ya me habéis oído varias veces referirme y de quien pienso volver a hablaros a menudo [...] Piensa [Renan] que la concepción de la vida, en una sociedad donde ese espíritu domine, se ajustará progresivamente a la exclusiva persecución del bienestar material como beneficio propagable al mayor número de personas. Según él, siendo la democracia la entronización de Calibán, Ariel no puede menos que ser el vencido de ese triunfo (Rodó, 1985: 25-26).

Interesante es notar aquí los ecos del drama filosófico *Calibán* de Renan. La oposición entre el régimen de la democracia y la alta vida del espíritu atraviesa gran parte de la obra del célebre escritor francés. En la obra citada de este autor la figura de ese salvaje se identifica con el pueblo bajo e iletrado, con el espíritu de medianía, cuyo atributo es el rasero nivelador. Otro autor de la época citado por Rodó que ahonda en estas afirmaciones es Paul Bourget,³⁶ pues para el primero este escritor:

[...] se inclina a creer que el triunfo universal de las instituciones democráticas hará perder a la civilización en profundidad lo que la hace ganar en extensión. Ve su forzoso término en el imperio de un individualismo mediocre. «Quien dice democracia —agrega el sagaz autor de *André Conelis*— dice desenvolvimiento progresivo de las tendencias individuales y disminución de la cultura» (Rodó, 1985: 24).

Observa el escritor uruguayo que en todos estos juicios hay un interés vivísimo:

[...] para los que amamos —al mismo tiempo— por convencimiento, la obra de la Revolución, que en nuestra América se enlaza además con las glorias de su Génesis; y por instinto, la posibilidad de una noble y selecta vida espiritual que en ningún caso haya de ver sacrificada su serenidad augusta a los caprichos de la multitud. Para afrontar el problema, es necesario empezar por reconocer que cuando la democracia no enaltece su espíritu por la influencia de una fuerte preocupación ideal que comparta su imperio con la preocupación de los

36 Paul Bourget (1852-1935), fue un escritor, crítico literario y ensayista francés. Además es importante saber que los *Nouveaux Essais de psychologie contemporaine* de este autor tuvieron una gran incidencia en el Nietzsche maduro y en su concepto de decadencia.

intereses materiales, ella conduce fatalmente a la privanza de la mediocridad, y carece, más que ningún otro régimen, de eficaces barreras con las cuales asegurar dentro de un ambiente adecuado la inviolabilidad de la alta cultura. Abandonada a sí misma, —sin la constante rectificación de una actividad moral que la depure y encauce sus tendencias en el sentido de la dignificación de la vida—, la democracia extinguirá gradualmente toda idea de superioridad que no se traduzca en una mayor y más osada aptitud para las luchas del interés, que son entonces la forma más innoble de las brutalidades de la fuerza (Ibídem).

Como advertirá todo lector atento, hay en este pasaje un diagnóstico sobre el problema político en el contexto europeo y su reflejo en Latinoamérica. La democracia entendida como el avance de las multitudes, y que conduce a la consagración «del pontífice “Cualquier”, a la coronación del monarca “Uno de tantos” » (Rodó, 1985: 26), nació, según Rodó, de aquella «falsa concepción de igualdad que sugirió los delirios de la Revolución» (Ibídem). Por ello, el proyecto identitario del uruguayo se sirve de la crítica al igualitarismo nivelador de Renan y Bourget, y propone, siguiendo a estos y otros autores, la necesidad de personalidades dirigentes que hagan efectivo el domino de la calidad sobre el número o la masa anónima. Curiosamente en este último aspecto aparece el nombre de Nietzsche que, como hemos mostrado en el anterior epígrafe, es considerado como uno de los filósofos más importantes con relación al tema del genio. Pero, como hemos comprobado en los pasajes transcritos, también es presentado como el autor en cuya propuesta de hombres superiores se respira el antiigualitarismo más desdeñable. Es la suya, según Rodó, una concepción monstruosa, ya que legítima los privilegios de la voluntad y de la fuerza, de ahí que su ideario no pueda oponerse al falso igualitarismo de las democracias modernas. Para explicar este doble discurso podemos apelar a las diversas fuentes que el escritor latinoamericano incorporó en el proceso de su maduración intelectual, así como al cristianismo que actúa como trasfondo político en su proyecto.

Retomando las investigaciones de la profesora Sylvia Molloy (1992) mencionadas en la primera parte de este trabajo, conviene recordar que los escritores modernistas incorporaron simultáneamente dos fuentes disímiles, los textos de los escritores decadentes (Baudelaire o Poe), y el corpus científico que, mientras contribuye a cimentar la investigación psiquiátrica, denuncia a la vez esa misma decadencia que el modernismo emula en su literatura. Cesare Lombroso y Max Nordau son los autores más influyentes en este aspecto, así como los epígonos locales que se encargaron de difundir a estos maestros, como José María Mejía y José Ingenieros,³⁷ por nombrar dos intelectuales argentinos conocidos por José E. Rodó. Por ejemplo, el gran poeta modernista y también maestro del uruguayo,

37 José María Mejía (1849-1914), médico, escritor y periodista argentino. Entre sus obras destacan *La locura en la historia* y *Las multitudes argentinas*. José Ingenieros (1877-1925), médico, psicólogo, criminólogo y filósofo italo-argentino. Escribió *La psicopatología en el arte* (1902), *Simulación de la locura* (1903), *Historia y sugestión* (1904), *La locura en la Argentina* (1907), entre otras obras.

Rubén Darío, en su obra *Los raros* describe a los poetas malditos que admira y que a la vez son los patologizados por el médico húngaro Max Nordau. Pero curiosamente también incluye en esta galería de raros al propio Nordau.³⁸ En consecuencia, al poner al diagnosticador con los diagnosticados contribuye a que simultáneamente se lean como celebraciones y como diagnósticos. Es conveniente recordar que Darío estuvo a punto de incluir en su libro al propio Nietzsche, que como se sabe también es patologizado por el médico húngaro. A juicio de Sobejano (2004), el poeta no se atrevió a incluirlo por el deficiente conocimiento de su personalidad. Sin embargo, Noel Rivas (1999), estudiosa de la obra del nicaragüense, defiende una idea contraria, pues sostiene que Darío muestra un conocimiento de la persona y la obra del filósofo nada desdeñable para la época, ya que conocía las publicaciones más recientes y recomendaba las obras originales y las versiones francesas de Henri Albert. Huelga decir que el influjo de Nietzsche en el poeta no siempre es positivo. Este autor en *Cantos de vida y esperanza* pide a Dios que libere a la humanidad de los «superhombres nietzscheanos» (Darío, 1968: 576). Esta dualidad de fuentes y la propia actitud de Darío hacia el filósofo pueden explicar parte de los juicios ambivalentes de Rodó, juicios que conforman esa apropiación indebida o salvaje, en otras palabras, transculturadas de Nietzsche.

Veamos ahora el aspecto cristiano de la propuesta del escritor uruguayo a partir del cual rechaza el superhombre nietzscheano y su antiigualitarismo. En principio conviene recordar que Rodó fue bautizado en la fe católica y recibió una primera enseñanza religiosa. Esta impronta cristiana no le abandonó nunca. Muchas de sus obras son una constante reflexión sobre el problema religioso, empezando por *Ariel* en donde dice que «Del espíritu del cristianismo nace, efectivamente, el sentimiento de igualdad» (Rodó, 1985: 33). Otro elemento importante sobre este tema se resume en el siguiente pasaje de la obra citada: «La idea cristiana, sobre la que aún se hace pesar la acusación de haber entristecido la tierra proscribiendo la alegría del paganismo, es una inspiración esencialmente juvenil mientras no se aleja de su cuna» (Rodó, 1985: 7). Ante esta visión, manifiesta su total adhesión al cristianismo primitivo a partir de los estudios sobre el tema de su admirado Renan. Recuérdese que en las investigaciones de este autor la figura de Jesús aparecía como genio y héroe, de hecho no en vano proponía una concepción aristocrática de una sociedad bajo la díada genio-pueblo. Pero la mediocridad del hombre moderno, según Renan, impedía la comprensión histórica de Jesús, así como también de la energía de los fundadores de las religiones.³⁹

38 En concreto, estos son los autores etiquetados como «raros» por Darío: Leconte de Lisle, Paul Verlaine, Villiers de l'Isle Adam, Léon Bloy, Jean Richepin, Jean Moréas, Marguerite Vallette-Eymery (*Rachilde*), Théodore Hannon, Conde de Lautréamont, Max Nordau, George d'Esparbés, Augusto de Armas, Laurent Tailhade, Fra Doménico Cavalca, Eduardo Dubus, Edgar Allan Poe, Henrik Ibsen, José Martí y Eugénio de Castro.

39 Si bien José E. Rodó no llegó a conocer el debate de Nietzsche con Renan en torno a la figura de Jesús, conviene saber que el filósofo alemán en apuntes destinados a la *primera intempestiva* valoraba la obra de Renan en tanto antítesis de la de Strauss. No obstante, en los

Esta perspectiva es adaptada y complementada por el escritor uruguayo en *Ariel*, proponiendo que: «La perfección de la moralidad humana consistiría en infiltrar el espíritu de la caridad en los moldes de la elegancia griega» (Rodó, 1985: 19). En *Liberalismo y jacobinismo* (1906) precisa lo que entiende por caridad:

Llámesse al lazo social fraternidad, igualdad o solidaridad; llámesse al principio de desinterés caridad, filantropía o altruismo, la misma ley de amor se impone confirmando como elementos esenciales de la sociabilidad humana, como *substratum* de todas las legislaciones durables, los viejos principios con que se ilumina en la infancia el despertar de nuestras conciencias: «Amaos los unos a los otros». «No hagas a otro lo que no quieras que te hagan a ti.» «Perdona y se te perdonará.» «A Dios lo que es de Dios y al César lo que es del César.» La ley moral adoptada en el punto de partida por iluminación del entusiasmo y de la fe, reaparece al final de la jornada [...]. No existe, pues, una caridad traída por revelación de la ciencia, que pueda oponerse, como entidad autónoma y substancialmente distinta, a la que hemos recibido de los brazos maternos de la tradición. La caridad es una sola; la caridad, como sentimiento, como voluntad, como hábito, como fuerza activa: la que levanta asilos, y recoge limosnas, y vela junto al lecho del dolor, no es sino una; y el fundador de esta caridad en la civilización que ha prevalecido en el mundo, es Jesús de Nazaret; y la conciencia humana lo reconocerá y lo proclamará por los siglos de los siglos (Rodó, 1956: 241-242).

Conforme a estas premisas, puede entenderse ahora el tono despectivo de Rodó hacia el superhombre de Nietzsche. Basándonos en las líneas interpretativas de ese momento y sobre todo en lo que pensaba sobre esta figura Rubén Darío, que tanto influyó en el uruguayo, también se comprenderá el siguiente pasaje de *Ariel*, en donde escribe que la historia de los Estados Unidos es «el arrebató de una actividad viril. Su personaje representativo se llama *Yo quiero*, como el «superhombre» de Nietzsche» (Rodó, 1985: 38). Esta tercera y última alusión al filósofo en el citado libro certifica su antipatía hacia el germano. Así y todo, estas consideraciones ponen de manifiesto las contradicciones estructurales de la obra, a saber, la idea de conciliar helenismo y cristianismo.

Aprovechando los resultados de las investigaciones de Vanessa Lemm sobre el tema de Nietzsche y la democracia (2013),⁴⁰ podemos perfilar las debilidades

escritos de madurez de Nietzsche, en su correspondencia, en los *fragmentos póstumos*, en *El crepúsculo de los ídolos* y en especial en *El Anticristo*, el idealismo cristiano y el diletantismo de Renan le parecen al filósofo síntomas de la enfermedad de la voluntad. Así lo explica en «Incursiones de un intempestiva»: «Ese espíritu de Renan, un espíritu que *enerva*, es una fatalidad más para la pobre Francia enferma, enferma de voluntad» (Nietzsche, *CI*, 1996: 92). Y en *El Anticristo* se dirige críticamente contra el Jesús «genio» y «héroe» de Renan. He aquí un pasaje del capítulo 32 de la citada obra: «Yo me opongo, dicho una vez más, a que el fanático sea introducido en el tipo del redentor: la palabra *impérieux* [imperioso], usada por Renan, *anula* ya de por sí sola el tipo» (Nietzsche, *AC*, 1986: 77).

40 Además de este valioso estudio de Vanessa Lemm, *Nietzsche y el pensamiento político contemporáneo* (2013), es interesante mostrar algunos de los resultados de las investigaciones recientes sobre la obra de Nietzsche que resaltan, a diferencia

de este proyecto identitario propuesto por Rodó, que tiene como eje armonizar la moral cristiana con el espíritu aristocrático de los griegos. Sin duda, el filósofo alemán fue uno de los más radicales críticos del cristianismo. En el desarrollo de su producción filosófica, sobre todo a partir de su período intermedio, el cristianismo aparece como un sistema moral de hostilidad, como una compleja red de comportamientos y convicciones que permanecen efectiva en forma de valores, incluso por mucho tiempo después de la pérdida de credibilidad de los dogmas, valores que condicionan y envilecen los sentimientos, las acciones y los pensamientos de los hombres, quedando sus vidas a merced de un supuesto más allá. Por ello, resulta casi imposible hacer compatibles la moral cristiana con la cultura aristocrática como plantea Rodó. Es justamente una premisa de la autora citada el hecho de que la dimensión aristocrática en Nietzsche promueve un concepto de igualdad diferente de la caridad cristiana, es más, esta es parte del problema. Frente a ello, Vanessa Lemm plantea que la concepción del filósofo permite promover el cultivo de la responsabilidad de los individuos singulares, y sin duda este aspecto tiene mucho valor para la democracia en tanto fuerza crítica.

Haciendo balance cabe decir que, sobre la base de los pasajes transcritos, se han puesto de relieve los ambivalentes juicios de Rodó hacia Nietzsche. En efecto, la antipatía, la irritación que manifiesta Rodó contra ciertas ideas del germano, han desorientado otras valoraciones citadas. Estas consideraciones que giraron en torno al concepto de igualdad han servido para hacer explícita la debilidad del proyecto identitario de Rodó, en el sentido de que este tiene como eje central la moral cristiana, moral que el filósofo alemán combate. Concluyendo, cabe decir que, pese a la divergencia patente entre ambos autores, no se debe deducir en modo alguno la imagen del uruguayo como situado en las antípodas de Nietzsche. Fue mucho lo que Rodó asimiló de otros pensadores como Renan, pero también del germano, y mucho lo que él creó en formas, en contenidos de ideas, en producción propia.

El proyecto de modernización: Nietzsche en Carlos Reyles

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

de lo que pensaba Rodó y algunos de sus coetáneos, cómo su ideario puede contribuir a una teoría democrática. Una de las consecuencias de la muerte de Dios es la imposibilidad de reducir todas las perspectivas a una sola, como si fuera la única válida. De ese modo se genera un clima de necesario conflicto y productiva interferencia entre los diferentes puntos de vista que, en definitiva es lo que caracteriza a las democracias como organización de vida social. Así lo entienden los autores Chantal Mouffe en *The Return of the Politics* (1993), y Alan D. Schrift en «The Politics of Agonism» (Schrift, 1993: 528-533).

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. A ello debemos añadir que este autor era uno de los más entusiastas lectores 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. Al igual que en el caso de Rodó, no disponemos, a fecha de hoy, de la catalogación de la biblioteca de Reyles, hecho que dificulta saber qué obras leyó de Nietzsche. A este problema se suma que este autor no brinda referencias bibliográficas en sus textos. Para el historiador de las ideas en Uruguay, Arturo Ardao (1956), si bien resulta ostensible y expresa la influencia de Nietzsche en *La muerte del cisne* de Carlos Reyles a propósito de la concepción de los valores morales, en cambio sostiene que en el fondo es el materialismo cientificista lo que domina toda la obra. No obstante, en nuestra opinión, como iremos mostrando, la gran novedad de esta obra es la aplicación del concepto de *voluntad de poder* de Nietzsche, eso sí, reducido al plano económico. Basándonos en las investigaciones de Sergio Sánchez, quien hasta la fecha ha escrito el único artículo sobre la recepción del filósofo en Reyles (2004), nos ocuparemos de este autor porque su interpretación forjó una imagen de Nietzsche como el *filósofo de la fuerza* y el *Calibán de la cultura*,⁴¹ de manera tal que todo lector posterior en el Río de la Plata ha tenido que confrontarse con dicha imagen, sea para aceptarla, sea para refutarla. Veamos la gestación de esta interpretación desde sus inicios como escritor.

41 Fue Alberto Zum Felde quien identificó sutilmente la imagen de Calibán con el ensayo de Carlos Reyles. No debe olvidarse que Calibán era por entonces la metáfora del materialismo superficial, también económico y utilitario, en contraste con la figura de Ariel, el representante de la cultura latina. Véase Zum Felde, 1930.

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, 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 1908 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 Nietzsche 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. Sergio Sánchez indica que el autor de *Zaratustra* es parte central de este giro radical, de contundente carácter ideológico-filosófico en la producción de Reyles.

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, como mostraremos, 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 claro una cuestión básica desde el principio: en ningún caso Reyles cita los textos del filósofo y estos conceptos solo 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 y en qué medida la concepción de la vida que reclama este autor es nietzscheana, así como también subrayaremos las heterogéneas lecturas de Taine, Le Bon, Spencer y Maurras que acompañan a esa extraña amalgama que es su doctrina.

La voluntad de poder como ejercicio de la fuerza y la valoración heroica del individuo

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, 1965a: 155).

Como se puede notar, el escritor uruguayo expone en este texto un aspecto bastante general de la filosofía de Nietzsche: el instinto vital, que a la vez que desenmascara los viejos espejismos tiene como función acentuar la óptica pragmática de la vida. Antes de pasar a considerar la fuente que avala esta alusión, es pertinente saber que esta perspectiva nietzscheana es complementada por la ciencia. Para Reyles esta 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 cientificista 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 nuestro 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, 1963a: 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, 1965a: 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 estirpe fisiológica; sin las energías físico-psíquicas y físico-químicas, 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, parecen en su realidad primordial y esencia íntima, formas de la materia, y por lo tanto, momentos sutiles de la fuerza... (Reyles, 1965a: 123).

Poco más adelante aparece citado el científico francés Gustav Le Bon: Sí, desde luego, si el éter de donde salió la materia y adonde vuelve al fin, si quiera siendo para nosotros la nada, por escapar a nuestros medios de apreciación; pero no es probable que siga siendo así. Las grandes fuerzas del universo son sus manifestaciones. La mayor parte de los fenómenos físicos son posibles sin su existencia. Le Bon acierta a imaginarlo, al igual de la materia, como un milagro equilibrio de energía, solo que móvil e intangible, fuente primera de las cosas y último término de ellas (Reyles, 1965a: 134).

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. Ahora bien, lo interesante y lo sugerente para nuestro estudio se resume en las siguientes palabras:

Esta verdad, monstruo que con uñas de diamante desgarrar la piel femenina de la celeste ilusión, tiene solo de nueva el haber sido anunciada formalmente y lanzada con grande estruendo a los cuatro puntos cardinales por las líricas trompetas de Nietzsche (Reyles, 1965a: 128).

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 espiritual (Reyles, 1965a: 127).

En este texto se infiere la asimilación de la voluntad de poder de Nietzsche con la idea de fuerza. Otros dos pasajes que revelan la línea interpretativa de Reyles son los siguientes:

Un hecho se ofrece a los ojos, fútil y vacuo al parecer, pero sugestivo y trascendente en realidad: *es el carácter guerrero de los fenómenos* [...] Esta noción de lucha universal: «ser es luchar; vivir es vencer». Y tal sentencia, que solo el espectáculo del mundo debió sugerir al hombre de las cavernas hace incalculables siglos, resulta, a pesar de las doctas lucubraciones sobre la fraternidad de San Agustín y los discursos sentimentales de los *pacifistas*, tan verídica en que lo atañe a la materia como lo que toca al espíritu. El carácter belicoso y la condición cruel son los lazos que unen los fenómenos físicos, vitales y morales. Los instintos, sentimientos e ideas luchan también por el espacio y la dominación (Reyles, 1965a: 124).

Más adelante expone:

Cuanto existe en el cielo y la tierra es una conquista: el fruto del crimen y del robo; cuanto nace o se forma en el tiempo y el espacio: la opresión de la fuerza triunfante sobre la fuerza vencida. Los peces grandes devoran a los pequeños, los microscópicas bacterias al hombre, los pensamientos robustos a los débiles, los dioses a los dioses. Nos alimentamos de la carne viva de los otros. Mas sirva de triaca a tanto dolor y de consuelo a tristeza tanta, que de esta lucha eterna y sin cuartel de los elementos, los organismos y las voluntades nacen los astros, los seres y las almas (Reyles, 1965a: 128).

A partir de estas premisas, Reyles afirma lo siguiente sobre Nietzsche:

La esencia de la filosofía de Nietzsche, de quien panegiristas o detractores tienen, por lo general, un conocimiento hartamente sumario y epidérmico, está concretada y contenida en las siguientes afirmaciones: la voluntad de dominio es el nervio del mundo: todo tiende a ocupar más espacio; la Vida, la única cosa sagrada, se dicta sus leyes y fines, que no tienen otro objeto que el de asegurar la triunfante expansión de la vida, lo cual entraña la adoración de la fuerza como origen y medida de todas las cosas, y el amor de la existencia, no como espectáculo trascendente y finalista, sino como espectáculo estético (Reyles, 1965a: 131).

Y unas pocas páginas más adelante Reyles nombra otra vez a Nietzsche junto a una serie de autores en quienes se apoya para fundamentar su concepción de la vida:

El *amor propio* de La Rochefoucauld, que es, en último término, una forma oscura y ambagiosa del limpio y franco *deseo de poder* de Hobbes; el *derecho natural* de Spinoza; el *instinto invasor* de Mandeville, primo carnal del *instinto invasor* de Blanqui y de la *fuerza fundamental* de Stirner; el *interés* de Helvecio, Bentham y del utilitarismo; el principio *selectivo* de Lamarck, Darwin y la escuela evolucionista; el *mayor motivo* de Spencer y las mismas *ideas-fuerzas* de

Fouillée, y, por último, la *expansión de la vida* de Guyau y la *voluntad de poder* de Nietzsche, principios más universales de la conducta, tentado estoy de decir que no son otra cosa, en sustancia, que el reconocimiento teórico más o menos implícito de la energía *combactiva* que, en la práctica, ha dirigido los movimientos armónicos o desordenados del alma humana (Reyles, 1965a: 138).

Conforme a los pasajes transcritos podemos observar cómo Reyles sitúa el filosofar nietzscheano en el marco de un contexto temático donde la fuerza, en cuanto primera causa, es *energía combactiva*. La presencia del darwinista social Gustav Le Bon en la obra del escritor uruguayo permite orientarnos mejor en esta interpretación, ya que Reyles aproxima el ideario de Nietzsche a las corrientes darwinianas y spencerianas. La doctrina de Le Bon se basa en las ideas de *supervivencia del más apto y lucha por la existencia* como formas de práctica política y socioeconómica.⁴² Tales ideas son los ejes de la teoría de este autor, para cuyo propósito se basa en algunas de las nociones más importantes del darwinismo clásico y el spencerismo.⁴³ Ante tales reducciones por parte de

42 El darwinismo social de Le Bon también se basa, al igual que sus coetáneos Gobineau, Renan y Taine, en el concepto de raza. Partidario del poligenismo, Le Bon clasifica las razas en cuatro grados. En el nivel más bajo de la escala están las «razas primitivas», que identifica con los indígenas de Australia, llegando a decir que han permanecido en un estado «próximo al de la animalidad». En el segundo lugar más bajo se encuentran «las razas inferiores», representadas en los negros. «Son bárbaros condenados por su inferioridad cerebral a jamás salir de la barbarie» (Le Bon, 1912: 33). En el tercer nivel está la «raza media», los amarillos, integrada por los chinos, japoneses, mongoles y también los pueblos semíticos. En este último caso Le Bon se sirve de las consecuencias de la subdivisión que hizo su colega Renan de la raza blanca en arios y semitas, y teniendo en cuenta la inferioridad de los semitas los incluye en los «amarillos». Y finalmente en la cúspide de la cima está, como no podía ser de otra manera, la «raza superior», representada solamente en los pueblos indoeuropeos. Ahora bien, los criterios que permiten a Le Bon hacer tal clasificación son las invenciones técnicas, las invenciones en las artes, la gran industria, la ciencia, la electricidad y el vapor. En suma, aquí se confirma la tesis darwinista, según el doctor Le Bon, pues los pueblos indoeuropeos, las razas superiores son las más aptas, porque tienen una capacidad casi innata para razonar, para hacer ciencia, de ahí que en sus pueblos exista progreso social. No obstante, la doctrina de Le Bon no se queda en esta distinción entre pueblos, puesto que también contempla que la jerarquía de las razas se puede asimilar en la diferencia de los sexos y de las clases sociales dentro de un mismo pueblo. En ese sentido, según el doctor francés, en el interior de cada país hay una parte de la población que se resiste a ser civilizada. Por un lado, están los obreros, la clase más baja de los países europeos que son asimilados a seres primitivos debido a su incapacidad para razonar. Y por otro lado, las mujeres, el sexo débil, puesto que tiene una capacidad lógica infinitamente inferior a la del hombre blanco indoeuropeo.

43 Como acertadamente ha señalado Marvin Harris, las doctrinas de Darwin tenían un mensaje filosófico preciso, a saber: la reafirmación de la existencia de leyes de la naturaleza, la inevitabilidad del progreso y la justicia del sistema de la lucha sin la que no se puede alcanzar el progreso (Harris, 1985: 100). La tesis más importante del darwinismo clásico es la de la *selección natural*, entendiendo por tal una lucha por la existencia tanto en individuos y variedades de una misma especie. Y en esta lucha, desde luego, sobreviven los más aptos, los que demuestran variaciones favorables. Por tanto, la preservación de las variaciones y diferencias individuales y la eliminación de las dañinas es, en suma, la supervivencia de los más aptos o la selección natural. En ese sentido Darwin entiende por variaciones favorables aquellas que son beneficiosas para el ser en sus condiciones de vida. Por otro lado, también

Reyles importa averiguar si con los textos del filósofo alemán que circulaban en la época se puede fundamentar esta línea interpretativa y la idea de voluntad de poder como ejercicio de la fuerza, como lucha o dominio, o si en definitiva estas son interpretaciones del momento de las que Reyles se apropia. Basándonos en las obras de Nietzsche que intuimos que leyó, debemos aludir fundamentalmente a *La voluntad de poder* en la versión francesa de Henri Albert, dado que suponemos que disponía de esta obra. Como es bien sabido, este libro es la compilación que hizo la hermana de Nietzsche bajo ese mismo nombre, hecho que Carlos Reyles no llegó a conocer. Otro dato importante es que se trata de la versión francesa de Albert de 1903 hecha sobre la base de la primera edición que contenía 483 aforismos, y no de la versión definitiva de 1909 que tenía 1067 aforismos.⁴⁴ En el libro tercero, titulado «Principios de una nueva evaluación», importa resaltar algunas notas de este concepto. Del primer libro «La voluntad de poder como conocimiento» es importante resaltar que la idea del conocimiento en cuanto instrumento de poder, transmite una cierta noción de la voluntad de poder asociada al uso de la fuerza, que tiene determinados parentescos a lo escrito por Reyles sobre esta idea. Pero también en este texto puede advertirse una manifiesta desemejanza con el escritor uruguayo, ya que es muy patente la crítica al principio de autoconservación de los darwinianos.

Otros pasajes de esta obra que suponemos que Reyles leyó con mucha atención se encuentran también en el libro tercero, capítulo 2, titulado «La voluntad de poder en la naturaleza» (Nietzsche, VO, 1903: 70). Si se comparan atentamente estos textos, que por motivos de extensión no podemos reproducir aquí, con los pasajes citados de Carlos Reyles con respecto a la voluntad de poder, se advertirá que hay entre ellos ciertas similitudes de tono y vocabulario. Importa recordar que para el escritor uruguayo el eje principal de la filosofía de Nietzsche es la voluntad de poder, entendiendo por tal, según Reyles, la voluntad de dominio y de lucha, y además esta noción entraña la adoración de la fuerza como origen y medida de

es importante señalar que estas variaciones constituyen caracteres adquiridos que son transmitidos a los descendientes. Ahora bien, el darwinismo social se basa en la aplicación de estas ideas a la sociedad. Pero además esta doctrina también se apoya en la teoría evolucionista de Herbert Spencer. Y en ese sentido los darwinistas sociales entienden que las sociedades funcionan dejando libre juego a la competencia, en la medida que ello favorece a los fuertes. Pues no es una casualidad que esta doctrina tenga una relación directa con la *ética del esfuerzo* o la *ética del trabajo*. No obstante, es muy importante aclarar que el darwinismo social, al menos desde 1860 hasta 1914, no constituyó en una única doctrina conceptual, puesto que marxistas y anarquistas de la época también se apoyaron en ella. Sin embargo, es cierto, según la historiografía existente, que el gran peso determinante del darwinismo social lo tuvo la economía política de corte liberal, puesto que en base a esta doctrina justificaron y legitimaron «científicamente» la libre competencia y la economía del libre mercado (Girón Sierra, 2005: 23-59).

44 Importa resaltar que la versión definitiva de *La voluntad de poder* de 1909 fue considerada una obra cumbre en la producción del filósofo, de hecho Heidegger contribuyó con sus estudios a proyectar tal imagen. Véanse los dos volúmenes de Heidegger sobre Nietzsche, en especial «La voluntad de poder como arte».

todas las cosas. En consecuencia, las semejanzas con este texto son muy patentes, aunque, a diferencia de lo insinuado por Reyless, también es muy explícita la idea de que el instinto de autoconservación no es el impulso básico de la vida.

En resumen, según estos pasajes podemos cotejar ciertos parentescos con relación a la fuerza en tanto carácter belicoso y energía combativa defendida por Reyless, para ocupar más espacio, para asegurar la triunfante expansión de la vida. Así y todo, es importante poner de relieve que en otros textos de Nietzsche que suponemos que el escritor uruguayo conoció muy bien, tales como *Así habló Zaratustra* y *Más allá del bien y del mal*, aparece la noción de voluntad de poder abordada bajo otras perspectivas que desmontan punto por punto la lectura de Reyless. Por ejemplo, en la segunda parte del *Zaratustra*, en el capítulo «De la superación de sí mismo», aparece la voluntad de poder bajo el aspecto del saber, y en «De la redención», surge bajo el de la afirmación (Za II, 1898: 156). Basta la especificación de estos pasajes para dejar claro las patentes diferencias que hay con la idea de la voluntad de poder en cuanto dominio de la fuerza, e incluso de la violencia, que el escritor uruguayo atribuye a Nietzsche. Pues en estos casos se puede observar los usos de este concepto como superación de sí mismo, de reafirmación y de creación. Otra obra del filósofo alemán conocida por Reyless en donde esta noción aparece bajo el aspecto creativo es *Más allá del bien y del mal*, de la sección sexta «Nosotros los doctos», aforismo 211.

Conforme a estas menciones textuales, podemos advertir las omisiones y simplificaciones de Reyless en torno a la voluntad de poder, y ante ello debemos suponer que el escritor uruguayo se proveyó de las líneas interpretativas que por entonces ofrecían esa imagen de la filosofía de Nietzsche en cuanto energía combativa, de la voluntad como ejercicio de la fuerza y el carácter guerreo de todos los fenómenos. En este punto importa recodar las exégesis de la propia hermana de Nietzsche, el libro de Henri Lichtenberger, y también las críticas que a principios de siglo vinculaban el pensamiento del filósofo con el darwinismo, tales como las del escritor alemán R. Richter y el argentino Aquiles Damianovich.

No parece aventurado observar que Carlos Reyless, menos interesado en ofrecer una lectura atenta de las obras de Nietzsche con relación a la voluntad de poder,⁴⁵ que de añadir ideas de este al magma contradictorio de su doctrina,

45 Por otro lado, puede resultar muy esclarecedor contrastar la lectura de Reyless con las investigaciones que a partir de los trabajos de Heidegger se vienen haciendo sobre la *voluntad de poder*. Ciertamente, la interpretación del escritor de *Ser y tiempo* ha contribuido a entender esta noción como logos técnico, aunque no de forma unitaria. Pues, lo cierto es que junto a esta exégesis encontramos en el propio Heidegger una tematización de este concepto como arte. Esta línea interpretativa ha sido abordada también por Gianni Vattimo. Sin embargo, la versión de la voluntad de poder como logos estético remite a un pensar esencial que introduce a Nietzsche en el marco de la ontoteología, y por ende bajo una instancia metafísica. Esta crítica ha sido apuntada por Manuel Barrios Casares en *La voluntad de poder como amor*. Para este autor, esta perspectiva, abonada en buena medida por Heidegger, es una desfiguración del pensamiento nietzscheano. Frente a esta lectura, en donde Nietzsche es presentado como violento y su citado concepto como soporte de una lógica de dominación, Barrios defiende mediante textos la voluntad de poder como amor, en

proyectó una idea sobre este concepto nietzscheano en esa época en cuanto ejercicio de la fuerza,⁴⁶ tal como lo resume el siguiente pasaje de *La muerte del cisne*:

Mas la voluntad de vivir y la voluntad de dominio, que a veces las sutilezas del raciocinio transforman en la boca de los filósofos en entidades metafísicas son, al parecer, dos interpretaciones, digámoslo así, de la fuerza a secas, de la energía o principio generador del universo (Reyles, 1965a: 132).

Otro aspecto del ideario de Nietzsche valorado por Reyles es el tema del *egoísmo*. El autor uruguayo entiende este concepto como un elemento que ha librado al filósofo de caer, «como su maestro Schopenhauer, en el abismo del nirvana» (Reyles, 1965a: 131). Ambos comparten la afirmación de que el mundo no tiene finalidad alguna y que lógicamente no cabe explicarlo, y también concuerdan en lo siguiente:

[...] al figurarse que la esencia de la vida es el ejercicio de la fuerza, a la cual, por darle un nombre más concreto y a la vez menos objetivo, *que no suponga el conocimiento imposible del fenómeno*, llama el maestro voluntad de vivir y el discípulo voluntad de dominación (Reyles, 1965a: 132).

Sin embargo, la línea divisoria que define el desacuerdo entre Schopenhauer y Nietzsche está dada por la diferente valoración sobre el individuo y el egoísmo. Según Reyles:

[...] mientras que Schopenhauer, impelido por los resabios de su íntimo comercio con Buda, quiere abolir toda individuación, todo egoísmo, todo deseo para llegar a la inefable *euthanasia* y escapar al dolor, Nietzsche llama a sí los dolores, pasiones, instintos y exasperadas apetencias del alma, a fin de embravecer en la criatura la voluntad de dominación, hacer más terrible la lucha del deseo insaciable y aumentar de ese modo el precio, la hermosura y la sombría majestad de la existencia. El culto trágico a la vida y el esteticismo heroico florecen entonces ufanamente, como rosales de rosas escarlatas y jocundas, cultivadas por el altivo Don Juan en el acerbo jardín de la Furias (ibídem).

En este texto se puede apreciar la valoración heroica del egoísmo, el cual junto a la noción de la fuerza, sintetiza para Reyles lo esencial del legado nietzscheano. Asimismo, como veremos, estos dos conceptos los adopta como los pilares básicos de su propia concepción de la vida. En cuanto a la valoración del héroe, y

la que prevalecen rasgos como la creatividad, fecundidad, entrega, derroche vital, donación y generosidad.

46 Por lo demás, si bien es cierto que las reflexiones de Nietzsche en *Humano, demasiado humano*, sobre el origen y la naturaleza de los sentimientos morales, lo acercan al darwinismo, eso sí, a través de las lecturas de Lange y Paul Rée, ya en la década de los ochenta del siglo XIX, como ha señalado Cristina Fornari, su interés por Herbert Spencer, a quien somete a duras críticas, puesto que su idea de encontrar un fundamento moral en la historia evolutiva de las especies, y su idea de evolución universal, de lo simple a lo complejo, a lo que se añade un perfeccionamiento del organismo como fin de la naturaleza, y por tanto, regulado por las leyes de la evolución, a Nietzsche le parecen insostenibles. Otra razón de su separación de la escuela darwinista lo constituye justamente su concepto de *voluntad de poder*. A diferencia del plan teleológico de los darwinistas, Nietzsche entiende que la vida es voluntad de poder, de querer llegar a más, de apropiarse de lo extraño y hacerlo propio para fortificar la vida.

retomando las sugerencias de Campioni, deberíamos recordar que el siglo XIX fue la época de esta figura. En Carlos Reyles esta noción está asociada, sin duda, a las diferentes concepciones europeas. Así lo confirma un pasaje de su obra:

Sería curioso y acaso útil, escrudiñar y descubrir las necesidades éticas y las reacciones contra-sentimentales que determinaron la concepción del heroísmo en la historia y la filosofía. Schlegel y Tieck echaron las bases; Hegel, Schopenhauer y los historiadores alemanes, desde Ranke y Mommsen a Sybel y Treitschke, le dieron forma concreta y positiva, y luego cumplido remate Carlyle y Nietzsche. A pesar de su abolengo en apariencia idealista y hasta místicos componentes, el culto del héroe, del genio, del hombre histórico o providencial y, en fin, del superhombre, es no solo aristocrático como la Naturaleza, donde todo es diferenciación y jerarquía, sino a la par de ella, tan contrario a la moral de la razón razonante como a la moral del sentimiento, puesta de moda por el *infelice* Juan Jacobo y de la que arrancan, según muy encumbrados pensadores, el romanticismo en política y literatura: dos formas del espíritu de rebelión, de la sensiblería caprichosa y la hemorragia de la palabra, que llevan entra las flores de trapo de los idealismos ornamentales los venenos sutiles de flaquezas, disoluciones e inquietudes sin cuento (Reyles, 1965a: 150).

Otro aspecto interesante de la valoración heroica del egoísmo es 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, 1965a: 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 envilecimiento 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, 1965a: 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, 1965a: 176). En ese escenario, según este autor, los robustos y viriles lucharán bravamente contra los piadosos humanistas, para llegar así al *superhombre*. Esta veta reivindicatoria del superhombre como una existencia heroica y combativa, como hemos visto en el capítulo anterior, era una interpretación bastante común en esa época. Sin embargo, tal como hemos mencionado, basta una lectura atenta de *Así habló Zaratustra* para desmontar esta imagen. Sintetizando este punto, cabe decir que el esteticismo heroico que Reyles valora en la figura nietzscheana del superhombre se debe más a una exégesis habitual y precipitada, en una palabra, poco rigurosa de ese período, ya que en ningún caso, aun contando con los textos de Nietzsche que suponemos que leyó, debería definirse al superhombre proveyéndole ante todo con los rasgos del heroísmo, como Campioni ha documentado.

La metafísica del oro como transvaloración de todos los valores

La exaltación del egoísmo radical y la voluntad de poder como fuerza son las principales huellas nietzscheanas en la obra de Carlos Reyles, aunque conviene insistir en que estas interpretaciones son bastantes sesgadas. Además, tales elementos configuran los pilares básicos de la concepción de la vida del escritor uruguayo. Importa recordar que para superar los problemas sociales de ese momento, Reyles proponía asentar la acción política en una poderosa concepción de la vida. Otro aspecto de su magmática doctrina es el elogio de la riqueza. En este contexto de despliegue ilimitado de la fuerza Reyles presenta al dinero y al oro como nuevas deidades que encienden la universal lucha de los egoísmos, y los identifica como elementos positivos para actualizar históricamente la *transvaloración de todos los valores* anunciada por Nietzsche. En la segunda parte de su obra titulada *Metafísica del oro* Reyles reconstruye la historia de la riqueza desde la Antigüedad hasta principios del siglo xx, resaltando el carácter dinámico de esos elementos en cuanto verdadero motor de cambio y afirmando que el oro es el «habitáculo misterioso de la voluntad de dominación de los hombres y los pueblos» (Reyles, 1965a: 178). Ahora bien, antes de mostrar algunos de los pasajes de esta reconstrucción histórica, conviene perfilar en pocas palabras qué entiende Nietzsche por *transvaloración de todos los valores*.

En un importante estudio sobre la cuestión del sujeto en Nietzsche, Remedios Ávila (1999) ha señalado que la reflexión filosófica del germano es un camino que tiene por objeto la salud del individuo. La enfermedad de la que se convalece y en la que el filósofo se comporta como un médico interpretando síntomas es la metafísica en sus tres momentos claves: la afirmación de un *trasmundo* (platonismo), la instalación de un único Dios en él (cristianismo) y las consecuencias que se siguen de la muerte de ese Dios (nihilismo).⁴⁷ Ante

47 Siguiendo las investigaciones de Ávila, importa resaltar que para Nietzsche la filosofía desde Sócrates ha sido básicamente metafísica. El filósofo alemán entiende por metafísica la necesidad de superar los límites de la experiencia. Esta necesidad de postular otro mundo es fruto de una voluntad de degradar al mundo, en suma, de una voluntad decadente. Por lo

tal diagnóstico el tratamiento que recomienda Nietzsche es la *transvaloración*, o como dice Ávila, la afirmación trágica de este mundo tal como es, el eterno retorno que es esa decisión de repetición de lo que ha sido, de lo que es y de lo que será. Pero para llegar a ese punto, a esa salud, se tiene que haber atravesado el camino de la recuperación y la convalecencia, de ahí se explica que Zaratustra sea él mismo un convaleciente.⁴⁸ Esta actitud, tal como ha advertido Curt Paul Janz (1985), constituye el punto de partida de la transvaloración de todos los valores. Otro trabajo digno de consideración para comprender este tema es el de Jesús Conill, *El poder de la mentira*. Para Conill el carácter de la transvaloración es crucial para entender el propósito final de Nietzsche. En *El Anticristo* esta noción se convierte, según Conill, en su última filosofía política, pues esta tiene un carácter positivo, de construcción. Partiendo de la hermenéutica genealógica, que permite ver por detrás de la *degeneración* fisiológica de la moral cristiana, la filosofía de *El Anticristo* ofrece una transvaloración positiva, una oportunidad para superar el nihilismo, una propuesta de regeneración de la humanidad para superar de raíz la decadencia de la vida. Por lo demás, cuando Nietzsche habla sobre esta cuestión él mismo sabe que la historia ofrece ejemplos de esta tarea, por ejemplo en el capítulo 61 de *El Anticristo*. En el Renacimiento Nietzsche encuentra mucho material aprovechable para su intento de regenerar al hombre. Es el estilo de la *virtù* sin moralina, de la salud, frente a la moral que confía en un código de normas preestablecidas que ha empequeñecido al hombre y lo ha imposibilitado de descubrir dónde está su grandeza.

Hechas estas aclaraciones, veamos cómo entiende Carlos Reyles la transvaloración de todos los valores. Es importante precisar que en la primera parte de *La muerte del cisne*, ante el diagnóstico turbulento de su época, el escritor uruguayo se preguntaba «si está a punto de convertirse en realidad palpitante la transmutación de valores anunciada por el terrible profesor de la Universidad de Basilea» (Reyles, 1965a: 113). En la segunda parte, Reyles intenta demostrar que la transvaloración se puede llevar a cabo a través del dinero, porque en tanto que energía acumulada y poder efectivo constituye la manifestación concreta en la existencia de los hombres, de la ley y de la fuerza que rigen el universo. Para demostrar esta tesis reconstruye la historia de la riqueza. Esta historia está marcada por la dramática aventura del dios Mammón.⁴⁹ Condenado por maldiciones divinas y anatemas humanos, su historia es una metáfora de la riqueza material

demás, puede verse el capítulo «Cómo el “mundo verdadero” acabó convirtiéndose en una fábula» de *El crepúsculo de los ídolos*. En este caso se trata de una breve historia de la filosofía que clarifica el problema de la metafísica.

- 48 En el capítulo «El convaleciente», de la tercera parte de *Así habló Zaratustra*, se describe a un Zaratustra asustado y enfermo, pero también decidido a hacerse cargo de su «pensamiento abismal».
- 49 Según el *Diccionario de mitología universal* de Giuseppina Sechi, Mammón o Mammona (Mesopotamia) es el dios asirio que gobernaba las riquezas (1998: 393). Probablemente la mención de Mammón de Carlos Reyles sea una réplica al poeta Rubén Darío y su poema *A Roosevelt*, puesto que ahí el poeta utilizaba la imagen de Mammón como una metáfora del dinero. Pero además, es importante señalar que al atacar a Rubén Darío estaba condenando a

hasta nuestros días. Personificado en el Nuevo Testamento como símbolo de la avaricia material, como el demonio de la riqueza y la injusticia, sus devotos fueron perseguidos, expoliados y condenados siempre como la viva expresión del egoísmo y enemigos natos de la fraternidad. Sacerdotes y ascetas de todas las épocas, ocupados en su falsificación idealista del mundo, lanzaban sus advertencias con gran preocupación, en la medida en que el carácter dinámico del oro y el dinero llegaba produciendo cataclismos y desquiciándolo todo. Según Reyles:

[...] destruía las viejas jerarquías, libertaba a los esclavos, ennoblecía a los plebeyos, envilecía a los nobles y daba pábulo a mil actividades desconocidas, a mil costumbres nuevas y a una nueva mentalidad. No hay sino considerar las reformas de Solón y Servius, para darse cuenta de la magnitud de las revoluciones sociales que siguieron a la aparición del dinero como Majestad en Grecia e Italia, cinco o seis siglos antes de nuestra era. Aún resuenan, repercutiendo de edad en edad, los lamentos e inventivas de los poetas contra la *confusión de razas* que traía consigo las bodas de los nobles arruinados con las plebeyas adineradas. Entonces, como en la magnífica corte del Rey Sol, como ahora, hubiérase podido repetir en ciertas ocasiones la graciosa y cínica frase de madame de Grignan disculpando a su hijo de haberse casado con la rica heredera de un *fermier*: «las mejores tierras necesitan, de tiempo en tiempo, un poco de abono». La riqueza empezaba a conferir los rangos y las dignidades en la sociedad y hasta en el ejército, como antes la religión y la sangre (Reyles, 1965a: 182).

La Iglesia, adalid del ideal ascético, es uno de los blancos de Reyles, ya que ha satanizado la riqueza junto a todo placer sensual. Otro blanco del escritor uruguayo son los parásitos de toda sociedad productiva, aquellos que a pesar de aprovecharse de la riqueza, consideran que el dinero nunca pierde su «olorcillo de azufre», estos son: «[...] los poetas, grandes señores, hidalgos orgullosos y famélicos, los inútiles de todas las profesiones y los incapaces del largo y paciente esfuerzo que exige los favores de la Riqueza, la insultan y escarnecen llenos del secreto rencor de los amantes desdeñados» (Reyles, 1965a: 189).

En cualquier caso lo único que demuestran los hombres de letras, los humanistas, los amantes del espíritu clásico, es por una parte, un cierto temor a perder sus privilegios de clase pensante, pero por otra parte, y tal vez de forma más rotunda, su incapacidad de adaptarse al nuevo ambiente, por eso, su estado «es como la dolorida protesta de los que van a morir» (Reyles, 1965a: 194). En definitiva, a partir de esta reconstrucción histórica Reyles deduce que el oro es el estimulante más enérgico de la conducta, de ahí que afirme rotundamente que la riqueza, aunque por modos invisibles, fue y sigue siendo la musa del mundo. «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, 1965a: 195).

todo el movimiento modernista, del cual curiosamente Reyles había sido uno de sus mejores cultivadores.

Con todo ello, como decíamos más arriba, Reyles quiere actualizar históricamente los nuevos valores anunciados por Nietzsche. Frente a la sociedad adormecida por los valores cristianos, la retórica de los humanistas, los poetas parásitos, los inútiles de siempre, el ensayista uruguayo identifica como elemento positivo para su realización al oro, el dinero, en suma, la riqueza material. Su fórmula de actualización sería: si el poder es la finalidad del hombre, el oro es el poder. El siguiente paso consiste en señalar el único medio práctico para lograrlo, para «dominarlo», que es, sin duda, el negocio, el único ejercicio práctico cuya ocupación es lucrativa y motivada por el puro interés egoísta. En ese escenario de nuevas deidades aparece, para Reyles, la burguesía, que como clase social se hace la ejecutora del «deseo del poder» contenido en el oro. Para este autor la burguesía es la única clase revolucionaria y por lo tanto la más progresista, ya que: «[...] perfora o parte las montañas, que muestran sin dolor la carne viva de sus filones de piedra; ahonda y ensancha el cauce de los ríos, surca el planeta de carreteras pulidas como la plata y venas de hierro por las que corre la rica sangre del mundo» (Reyles, 1965a: 196).

Asimismo, esta clase social destruye las antiguas formas de producción y crea los «prodigios de la grande industria, los milagros del maquinismo, el mercado universal, donde, fuerza es confesarlo, todo se vende y todo se compra» (ibídem). Y aunque moralistas y sociólogos le han imputado horrendos crímenes a la burguesía, tales como la falta de ideales generosos y el haber destruido los lazos de la familia, reduciendo las relaciones entre los hombres a meros cálculos económicos, todo ello es para Reyles totalmente falso. Esta clase social ha contribuido con el magnífico ideal de la abundancia, con el culto a la vida intensa, y sobre todo con su moral de lucha que fortifica y ennoblece, tal como lo resume Reyles en el siguiente pasaje:

Lo que hizo la burguesía, empujada por fuerzas fatales, fue sustituir la franqueza a la hipocresía, desenmascarar los intereses, libertar los egoísmos, darle libre escape o juego a los instintos dominadores, los más vitales y sanos en el fondo, para domeñarlos, servirse de ellos sabiamente, como los marinos se sirven de las corrientes y los vientos, y convertirlos en colaboradores sumisos del progreso universal (Reyles, 1965a: 197).

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 solo las costumbres y las artes, sino también la política.

Los salones honran las artes y las letras, y antes que las academias, depuran y afinan la expresión por medio de la *causerie* y consagran la gloria de los escritores. Dulcísimas señoras ponen con sus blancas manos el laurel en la testa de los vates y artistas; lanzan a los cuatro vientos de la fama los nombres y los libros, y dan pábulo y libre curso de mil maneras a la emotividad romántica y las modas sentimentales que, andando con el tiempo, hacen estallar las revoluciones (Reyles, 1965a: 221).

Quizá no esté lejano el día en que el Sermón de la Montaña y la Plegaria de la Acrópolis, se pronuncien de rodillas a los pies de la Fuerza, diosa terrible que, mejor que Eirene, podría llevar en sus brazos a Pluto dormido. El creyente hablaría así, poniendo sus palabras al diapasón de las arpas formidables de Eolo y Neptuno: «Salve ¡oh diosa! impura y fecunda, madre de todas las cosas, Euritmia del universo. Tú engendras, ordenas y legislas; tu reinas en el cielo, en el alma del hombre y en el corazón del átomo, y los ritmos de la poesía y la naturaleza cantan unánimes tu gloria inmortal» (Reyles, 1965a: 268-269).

Para finalizar, cabe decir que las alusiones a Nietzsche en *La muerte del cisne*, demuestran un gran desconocimiento y unas clamorosas simplificaciones por parte de Carlos Reyles. Entre los muchos textos del germano que suponemos que el escritor uruguayo pudo conocer, y que contradicen todo lo expuesto por este con relación a Nietzsche, encontramos el aforismo 204 de *Aurora*, titulado, en la versión francesa de Henri Albert, *Danaé et le dieu en or* (Nietzsche, A, 1901: 226).

Diálogos olímpicos

Hasta aquí hemos indagado en aquellos aspectos que constituyen los ejes que fundamentan la particular lectura nietzscheana de Carlos Reyles en *La muerte del cisne*. A nivel general, cabe decir que en esta obra se condensan las principales ideas del proyecto de modernización, nociones que, como hemos visto, entrañan una concepción de la vida sustentada en la moral de la fuerza. Con todo, este aspecto indica cuál debe ser, en su opinión, la dirección a seguir en la búsqueda de un engrandecimiento de la República Oriental del Uruguay, y quiénes deben estar al mando de tal empresa, a saber, los productores, los capitalistas, los hacendados, los industriales, etcétera. Sin embargo, importa señalar que la relación de Reyles con Nietzsche no termina en esa obra, sino que se mantiene hasta sus últimos textos, en donde introduce algunas novedades. En efecto, en *Diálogos olímpicos* publicados entre 1917 y 1919, Reyles presenta las figuras de Dionisio y Apolo, Mammón y Cristo, así como Palas y Afrodita, concentrando en ellas las oposiciones básicas de *La muerte del cisne*. Por otro lado, es importante observar que en *Diálogos olímpicos* Reyles ha cambiado la forma, el estilo, pues en esta presenta su doctrina en largas y animadas polémicas entre los dioses, aunque también aparece Cristo, y siempre ante el tribunal presidido por Zeus. En pocas palabras, se puede decir que la variante que introduce Reyles con relación a la recepción de Nietzsche es una limitación de la

voluntad de dominio, que constituía el nervio de su *ideología de la fuerza*, a través del concepto de *voluntad de consciencia*, que lo toma del filósofo francés Alfred Fouillée.⁵⁰

Habría que precisar ahora que este giro en el pensamiento de Reyles se debe a los terribles y dramáticos acontecimientos de la Gran Guerra que motivaron a este autor a una revisión de su doctrina de la fuerza expuesta en *La muerte del cisne*. En ese sentido resulta oportuno recodar que Nietzsche había sido considerado por los propagandistas aliados como uno de los pensadores responsables del estallido de la guerra.⁵¹ Reyles se encontró, como otros intelectuales latinoamericanos, en una posición difícil, ya que las tesis de su magna obra implicaban el apoyo casi incondicional al Imperio alemán. En otras palabras, la voluntad de poder como ejercicio de la fuerza fue entendida como el signo vital de los alemanes frente al idealismo francés. Veamos, así pues, algunos de los pasajes más significativos para nuestro interés:

Germania —declaró Dionisio— representa la tendencia aristocrática, el naturalismo político, el darwinismo social y en eso me place.

—Lutecia la tendencia niveladora, el racionalismo, el ideal humanitario —expuso Apolo.

—Por las mil bocas de sus profesores, Germania dice: «el derecho, la libertad, la justicia, siempre han sido el legado de la fuerza triunfante y esta la forma perenne de la voluntad divina; los grupos dominantes crean e imponen por la fuerza primero, por el derecho después, las tablas de los valores morales que gobiernan los pueblos; la crueldades más noble y generosa que la piedad porque sacrifica el presente al provenir, el hombre al superhombre, el individuo a la especie. La inteligencia es solo la mano obediente de la voluntad, el alma una sirvienta sumisa a la vida, el bien una forma amable del egoísmo. Dios está siempre de parte de los ejércitos más poderosos y los ejércitos más poderosos ponen siempre en el trono al verdadero Dios». Y concluye no sin alguna razón: «El Dios germánico es el único verdadero y el Kaiser su profeta».

—Lutecia, por las inmemorables bocas de sus pensadores, artistas, y vates, replica —aseveró Apolo—: «la justicia no existe en la tierra ni en el cielo, pero tiene un altar en el alma humana; reconozco la voluntad de naturaleza, pero en las cosas humanas no la acepto y erijo frente a ella la *voluntad de consciencia*; el fin de la civilización no es el hombre superior, sino la dicha común y la superioridad de todos los hombres; más alta virtud que la fuerza es la gracia; más noble don que el pensar el sentir; más fuertes los derechos del hombre que los derechos del más fuerte (Reyles, 1963b: 41).

50 Alfred Fouillée (1838-1912), fue un filósofo francés. Entre sus principales obras destacan: *L'avenir de la métaphysique fondée sur l'expérience*, 1890; *Critique des systèmes de morale contemporains*, 1883; *La Morale, l'art et la religion d'après Guyau*, 1889; *Nietzsche et l'immoralisme*, 1903 y *Morale des idées-forces*, 1908.

51 Para el tema de las interpretaciones sobre Nietzsche en la Gran Guerra, véase Klaus Gauber (2007).

Llegando casi al final de los diálogos Zeus debe decidir lo que conviene más para la salud de las repúblicas: «si la razón de Germania o la razón de Lutecia» (Reyles, 1965b: 64), esgrimiendo al final del diálogo lo siguiente: «Yo quiero que la razón de Lutecia, por ser la más favorable a la ambición humana, impere y sea la razón del mundo; pero quiero también que esa razón no olvide su olímpico origen y lleve siempre, como Palas, lanza y escudo (Reyles, 1965b: 139).

En este pasaje se encuentra expresado el giro dado por Reyles: el cisne resucita. A esta resurrección Reyles la entiende como una superación del idealario de Nietzsche. En favor de esta interpretación está el hecho de que en una entrevista publicada por Gervasio Guillot Muñoz en 1930, Reyles afirmaba lo siguiente:

[...] lo que Nietzsche no vio ni vislumbró siquiera, es que de la *voluntad de dominación*, impulsada por las ilusiones vitales, surge la *voluntad de consciencia*, que es su acicate de buena ley. La *voluntad de consciencia*, tal como yo la percibo, nos impulsa a un mundo libertado de la inicua ley del cosmos (Reyles, 1965b: 171).

Como hemos indicado, este nuevo concepto de *voluntad de consciencia* Reyles lo toma directamente de Alfred Fouillée. En *Morale des idées-forces* (1908) el filósofo francés entiende por esta noción el fundamento de los valores morales que el altruismo impone a la natural gravitación egoísta del individuo sobre sí. En otros términos, lo que viene a decir Fouillée es que la consciencia de la propia existencia no se puede desligar de la consciencia de la existencia de los demás. En suma, la noción de *voluntad de consciencia*, que es el nervio de su teoría ética, implica el convencimiento de que los ideales tienen un poder de atracción que une a los hombres, creando así una consciencia interpersonal con ideales comunes, de ahí que la voluntad de consciencia ponga límites a la voluntad de dominio.⁵² En ese sentido Reyles, que se apropia de este concepto de Fouillée, se pronuncia a favor de la razón de Lutecia sostenida por Apolo, para así poder rectificar gran parte de su doctrina de la fuerza.

Para finalizar, si bien Reyles ha tenido que corregir y rectificar su doctrina de la fuerza, la interpretación de Nietzsche, forjada en su obra de madurez,

⁵² Es importante indicar que Nietzsche había leído y anotado una obra de Fouillée, titulada *La science sociale contemporaine*, 1880. De hecho en un fragmento póstumo de noviembre de 1887, 11 [137], el filósofo alemán criticaba la autonomía del individuo defendida por el filósofo francés. Por otro lado, Fouillée en su libro sobre Nietzsche, publicado en 1903, resaltaba sobre este una suerte de fanatismo de corte germánico que lo lleva a la «visión alucinada del superhombre» (Cf. Fouillée, 1903: 110). Además, Fouillée en ese libro abogaba en favor de la perspectiva de la expansión vital de la energía en una dirección social, frente a la *voluntad de poder* de Nietzsche, y también en contra de las críticas a Guyau que surgen de las anotaciones del filósofo alemán sobre el volumen *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, 1885. Esta obra, que estuvo presente un tiempo en la biblioteca de Nietzsche (Campioni, 2004: 108), con numerosas marcas de lectura, fue comentada por Fouillée (Cf. Fouillée, 1903: 151 y ss.). Por lo demás, sobre el concepto de *voluntad de consciencia* de Fouillée y su utilización en la obra de Carlos Reyles, puede verse el trabajo de Arturo Ardao «La voluntad de consciencia en Reyles», 1971.

como Calibán de la cultura o filósofo de la fuerza, fue la imagen más asentada en el Uruguay de principios de siglo, de manera tal que todo lector interesado en Nietzsche ha debido enfrentarse con ella.⁵³

53 Puede resultar muy esclarecedor contrastar la particular exégesis nietzscheana de Reyles con la interpretación que poco tiempo después hizo el poeta alemán Gottfried Benn sobre Nietzsche, sobre todo en el ensayo «Tras el nihilismo» de 1932. Benn se sirve del filósofo alemán para radiografiar su presente fracturado. Se podría decir, así pues, que esta lectura es totalmente contraria a la de Reyles, en el sentido de que, a diferencia del uruguayo, el poeta alemán sostiene que las revoluciones científicas de Hermann von Helmholtz (1847) y la teoría darwiniana de la evolución de las especies (1859), en vez de emancipar al ser humano, provocaron una antropología radical cuyos rasgos más característicos son: predominio del determinismo racial y utilitarismo materialista superficial. Estas premisas racionalistas, optimistas y antitrágicas son también las que, según Nietzsche, han modificado la forma anterior de vivir y pensar de la humanidad, y las que han creado una nueva atmósfera más amarga: el nihilismo.

El pensamiento fermentario: Carlos Vaz Ferreira, lector de Nietzsche

¡Quizá! —¡Mas quién quiere preocuparse de tales peligrosos «quizás»! Hay que aguardar para ello a la llegada de un nuevo género de filósofos, de filósofos que tengan gustos e inclinaciones diferentes y opuestos a los tenidos hasta ahora, —filósofos del peligroso «quizás», en todos los sentidos de esta palabra—. Y hablando con toda seriedad: yo veo surgir en el horizonte a estos nuevos filósofos.

Nietzsche, MBM, 2012: 30.

Como hemos visto en los capítulos anteriores, la suerte de Nietzsche en Uruguay a inicios del siglo xx estuvo, si bien de forma muy matizada y ambigua, en las influyentes plumas de José Enrique Rodó y Carlos Reyles. La imagen predominante de Nietzsche en ese Montevideo de principios de siglo, sobre todo a partir de Reyles, pasó a ser vista como la del teórico del egoísmo y de la fuerza. No obstante, de entre los integrantes de la generación del Novecientos el único que se hizo cargo de Nietzsche de una forma más rigurosa, leyendo sus obras, citando sus textos, y a la vez desmontando las lecturas que simplificaban el pensamiento del filósofo alemán, fue Carlos Vaz Ferreira. En este autor encontramos el primer estudio serio de las obras de Nietzsche, puesto que cita sus libros, los comenta, los analiza y los compara con lo mejor de la filosofía de entonces, por ejemplo, con William James y Henri Bergson. En efecto, Vaz Ferreira, quien brindó varias conferencias sobre Nietzsche, sostenía que tal vez era el «pensador actualmente más mezclado a nuestro pensamiento [...] su nombre viene automáticamente a los labios y a la pluma. Cuando se hace un libro, un discurso; cuando se discute, hay que hacer un cierto esfuerzo para no citarlo» (Vaz Ferreria, *LA*, 1963: 191). Con estas declaraciones el profesor uruguayo estaba expresando el estado de la cuestión sobre la suerte de Nietzsche en esos primeros veinte años del siglo xx en Uruguay. En lo que sigue se mostrará cómo la lectura de Vaz Ferreira sobre Nietzsche significó un giro radical en esa época, puesto que representó no solo una respuesta, sino también una refutación de la imagen de Nietzsche presentada en *La muerte del cisne* de Carlos Reyles. Asimismo, se intentará mostrar cómo la incidencia del filósofo alemán abrió nuevas grietas por las que habrán de circular el fermento, el germen de nuevas ideas que constituyen la base incipiente del desarrollo de muchas de las contribuciones de Vaz Ferreira al ámbito sociopolítico y cultural de la época.

Lecturas, obras e incidencias sobre un filósofo intempestivo

Aunque educado en el seno del positivismo evolucionista de Spencer, cuyas ideas dominantes se resumían en razón, progreso y ciencia, unas de las contribuciones intelectuales más importantes de Vaz Ferreira consistió en superar gran parte de esta concepción de la ciencia, puesto que la idea de la evolución de la humanidad sin tragedias, era, para Vaz Ferreira, uno de los errores más graves de la idea de progreso. Desde esta perspectiva se puede entender por qué a comienzos del siglo xx, fuera de Europa, en tierras tan lejanas, y lejos de los Estados Unidos, este joven filósofo recomienda a los estudiantes como libros *fermentales* *La gaya ciencia* y *El viajero y su sombra* de Nietzsche. En efecto, en un curso de moral de 1908, Vaz Ferreira aconseja, entre otros autores, (Vaz Ferreira, *MI*, 1957: 29-30) al filósofo alemán. Esta es, según la documentación existente, la primera de las muchas alusiones a Nietzsche que se encuentran en los textos del filósofo uruguayo. Por ello, y para trazar el camino a seguir, es pertinente preguntarse: ¿qué obras leyó de Nietzsche?, ¿a cuáles, además de *La gaya ciencia* y *El viajero y su sombra*, les prestó atención?, y ¿qué ideas o conceptos marcaron su propio pensamiento?

Es en un curso dictado en 1912 y recogido en el libro *Lecciones de Pedagogía y cuestiones de enseñanza* (1918), donde el filósofo uruguayo justifica la inclusión de los libros de Nietzsche entre los destinados a lecturas de juventud. Así, ante el asombro de algunos pedagogos que no entendieron cómo ese presunto sistematizador de la crueldad y del aristocratismo podía ser elegido para lecturas hechas a jóvenes, Vaz Ferreira responde argumentando el cómo y el por qué debe leerse a Nietzsche. Naturalmente, las críticas de los pedagogos se dirigían a las lecturas libertarias y aristocráticas del filósofo alemán, pues, como representantes de la doctrina positivista, las rechazaban tajantemente. En cambio, en clara oposición frente a lecturas indirectas, resúmenes o críticas simplificadoras, se encuentra la lectura de Vaz Ferreira. En efecto, desde un principio argumenta que Nietzsche es malísimamente conocido, ya que se lo cita sin leerlo, lo que es fatal, y se lo lee mediante críticas que resumen su pensamiento, lo cual es aún más trágico. Ante tales simplificaciones el filósofo uruguayo considera ingenua, casi infantil, la idea de que los libros producen un efecto ilimitado, por ejemplo, que leer libros liberales, hace liberales, que leer a Marx, hace marxistas y, por tanto, que leer al Nietzsche fomentador del egoísmo, según algunos críticos, hace egoístas. El efecto de las lecturas es mucho más complejo, depende de los planos mentales, a saber, de la realidad psicológica, de las actitudes culturales y sociales que forman parte de la mentalidad del sujeto. No hay, pues, una correlación directa entre lo que se lee y lo que afirma el texto, sino que en el proceso de la lectura inciden múltiples factores, tales como los intereses personales, la altura de los planos mentales y «la nobleza del material de la orientación misma de las ideas» (Vaz Ferreira, *IA*, 1963: 192).

Esta orientación metodológica resume, a grandes rasgos, el Nietzsche que tiene validez para él. En consecuencia, aconseja prescindir de orientaciones simplistas como la de Émile Faguet, crítico literario francés de gran influencia en los prologuistas y traductores de la editorial Sempere, quien para Vaz «ha procurado hacer con la doctrina de Nietzsche lo que Nietzsche no pudo; esto es, sistematizarla; presentar, correlacionadas y en forma de sistema, las principales ideas y tendencias de su filosofía» (Vaz Ferreria, *LA*, 1963: 23). Por ello, invita a leerlo, a comprenderlo y a sentirlo, prescindiendo de las grandes ideas sistematizadas del filósofo alemán, fundamentalmente: la idea de superhombre, la idea del eterno retorno, la voluntad de poder, la fuerza y el dominio de los superiores. Esta sería, en resumen, la parte sistematizada del pensamiento de Nietzsche según se le interpretaba en la época.

Corresponde recordar en este contexto interpretativo que Vaz Ferreira manifestó su estima por un estudio prácticamente desconocido sobre Nietzsche, publicado en 1904 por Harold Höffding, filósofo danés influido por Sören Kierkegaard, y colega del famoso crítico Georg Brandes.⁵⁴ El estudio de Höffding sobre Nietzsche se encuentra en el libro *Filósofos contemporáneos*. De él, indudablemente, tomó Vaz Ferreira las ideas sistematizadas que se le atribuyen a Nietzsche, por ejemplo, la idea del dualismo social: una clase superior, aristocrática; otra servidora, subordinada, y el desprecio de la primera hacia esta última. Sobre el dualismo social, la dureza y el egoísmo, Höffding apura sus argumentos citando pasajes de *La voluntad de poder*, en concreto, este:

La conservación del Estado militar, dice, es el último medio de afianzar la gran tradición, en consideración al tipo superior del hombre, el tipo fuerte (*Voluntad de poder*, aforismo 327), y esta frase pone muy en claro la estrecha unión que existe entre Nietzsche y la situación de la Alemania contemporánea (Höffding, 1909: 196).

Una vez más, Höffding muestra en *La voluntad de poder*, aforismo 12, que el papel de la clase superior no consiste en la dirección de la clase inferior, sino que esta es, por el contrario, la base sobre la que puede construir la clase superior su propio bien. Quizás resulte oportuno indicar que Vaz Ferreira en su lectura de *La gaya ciencia*, aforismos 49 y 63,⁵⁵ a pesar de guiarse por el criterio interpre-

54 En su estudio sobre Nietzsche Höffding, escribe: «Sin querer reanudar aquí la discusión que sostuve con Georg Brandes a propósito de Nietzsche, no me parece bien dejar de advertir que no se estuvo en lo cierto cuando al traducir al danés las obras de Nietzsche se acentuó ese carácter. Se insistió sobre lo que en él tiene carácter más contingente, en lugar de llamar la atención sobre lo que contiene de fundamental. Ahora que es más fácil —sobre todo después de la aparición de tantos trabajos y ensayos sobre Nietzsche— abrazar de algún modo de un golpe de vista toda su producción, encuentro que el único punto, por decirlo así, en que estábamos de acuerdo mi contradictor Georg Brandes y yo, era aquel en que ambos estábamos equivocados. Únicamente afirmábamos que Nietzsche es un adversario de la moral hedonista, y ahora está confirmado que Nietzsche era de hecho un moralista del placer, en el más amplio sentido de la palabra» (Höffding, 1909: 176-177).

55 «HABLA EL SABIO. —Extraño al pueblo, pero útil al pueblo, sigo mi camino, cuando con sol, cuando con nubes, y siempre por encima del pueblo» (Nietzsche, *GC*, 1905: 26).

tativo del filósofo danés, había hallado una idea que contradecía la expuesta en *La voluntad de poder*.

La indiferencia —escribe Vaz— hacia lo inferior, hacia el pueblo, hacia la ignorancia, hacia la humildad, no salían de él de una verdadera hostilidad, sino de un sentimiento profundo que el superiorizarse lo más posible, resulta la mejor manera de elevar la humanidad; extraña al pueblo pero útil al pueblo, siempre por encima del pueblo: y para la estrella la miseria es cosa ajena y remota y la piedad debe ser para ella pecado, porque su ley de ser pura le es impuesta por la necesidad de enviar claridad al mundo más lejano (Vaz Ferreira, *LA*, 1963: 233).

Las contradicciones internas entre ambos textos se explican, ciertamente, a partir de la edición histórica y crítica de Giorgio Colli y Mazzimo Montinari, publicada en Berlín y Nueva York por la editorial Walter de Gruyter a partir de 1967, donde, como se ha insistido anteriormente, ya no es posible, ni legítimo, hablar de *La voluntad de poder*, como la última obra, inacabada, pero querida por Nietzsche. Hablar de esta obra, así pues, es aludir a un plan liquidado y sustituido por otros.

Nietzsche fue, para el filósofo uruguayo, un pensador afectivo, literario y cálido, un pensador donde lo bueno de él es imposible de resumir. Su valor, su riqueza sin igual está:

[...] en ideas, en sentimientos, en las sugerencias y en su psiqueo inclasificable, que constituyen la más valiosa parte, y que hay que buscar sobre todo en los libros de pensamientos sueltos, no subordinados a ninguna idea directriz ni a composición (aunque se encuentre también abundantemente en las obras que quisieron ser sistemáticas) (Vaz Ferreira, *LPI*, 1963: 134).

Conviene aclarar que su consejo no es hacer una lectura asistemática; en efecto, ninguna lectura que quiera aprovechar unos contenidos puede serlo. La dificultad es, desde luego, que el pensamiento de Nietzsche desborda los límites de lo habitual, con lo cual su lectura se resiste a interpretaciones absolutas. Por consiguiente, las lecturas se deben hacer gradualmente, por ejemplo, a algunos pensadores se los puede resumir mejor que a otros, caso de los sintéticos y deductivos, que a aquellos cuyo pensamiento se matiza de distinciones, típico caso de Nietzsche. En suma, Vaz recomienda leer al filósofo alemán para aprovechar el resto, la levadura para pensar, aquello que todavía no ha sido sistematizado en su totalidad, aquello que se resiste al conjunto y que, sin embargo, permanece. Quizás el valor de esta idea, difícil de expresar, se asemeje a:

[...] cuando despertamos de un ensueño nos disponemos a veces a narrarlo, o ya sabemos de antemano, que nuestra narración no producirá sobre los demás la impresión de terror, o de dolor, o de beatitud, o de algo innombrable, que en nosotros acompañaba el ensueño. Pues bien: si hay algo que dé un poco de

«MORAL DE ESTRELLA. —Predestinada a tu órbita ¿qué te importa la oscuridad, estrella? Gira, bienaventurada, al través del tiempo; la miseria es cosa para ti ajena y remota. Envías tu claridad al mundo más lejano. La piedad deber ser, para ti, pecado. Solo admites esta ley: ¡sé puro!» (Nietzsche, *GC*, 1905: 30).

ese efecto, alguien que haga sentir de un modo más coloreado, más caliente, que la manera como sentimos en nuestra vida habitual es, cierto Nietzsche (Vaz Ferreira, *LPI*, 1963: 136).

Es evidente, pues, que Vaz Ferreira conocía bien los libros del filósofo alemán que circularon por la época. En la casa quinta del filósofo uruguayo, actual casa museo Vaz Ferreira-Raimondi, se conserva su biblioteca, donde se pueden cotejar los libros del germano. Además, en las numerosas conferencias dictadas sobre el filósofo alemán en 1915, reducidas posteriormente a cuatro lecciones pronunciadas en 1920, recogidas en *Tres filósofos de la vida: Nietzsche, James y Unamuno* y en el tomo xx de *Obras Completas*, aparecen las referencias bibliográficas que dan una idea completa de las traducciones que manejó el profesor uruguayo. Corresponde empezar por aquellos libros que marcaron el talante de Vaz, es decir, por aquellos a los cuales les prestó más atención. En suma, estos son algunos libros de aforismos, fundamentalmente dos: *La gaya ciencia* y *El viajero y su sombra*, ambos traducidos por La España Moderna. Con relación a las traducciones importa llamar la atención en dos puntos, a saber: 1) que si bien en las conferencias de 1920 los dos libros aparecen citados por la traducción castellana publicada por La España Moderna, en la biblioteca de su casa quinta también se encuentra *El viajero y su sombra* de la edición valenciana de Sempere. Pero además, 2) Vaz Ferreira es consciente de que las traducciones son «tanto más difíciles, cuanto que [Nietzsche] abunda en juego de palabras, debido a su profesión de filólogo» (Vaz Ferreira, *LA*, 1963: 209).

Todo hace pensar, al menos así parece, que el futuro maestro de conferencias de la Universidad de Montevideo había descubierto esos libros de pensamientos sueltos en la traducción francesa del *Mercure de France*. Sin embargo, para la lectura de *La gaya ciencia* se sabe que tomó un contacto más directo con la edición de La España Moderna, a mediados de 1905. A partir de ahí y del importante y fecundo contacto con *El viajero y su sombra*, pasó a otros libros, como *El Anticristo*, que poseía también en la edición de La España Moderna (1904). En las conferencias de 1920 el filósofo uruguayo describe el gran hallazgo filosófico que le supuso este libro, que a pesar de aparentar una composición sistemática, «si se lee [...] no acabaríamos de citar pasajes en que la verdad se vuelve una obsesión, una obsesión que domina todo» (*LA*, 1963: 203). *Humano, demasiado humano* (La España Moderna, 1902), otro de los libros escrito en forma de aforismos, es para Vaz, como un libro intermedio. Allí hay gran riqueza de pensamiento libre, pero también hay muchas de las ideas sistematizadas. En cambio, los otros libros aforísticos, *Más allá del bien y del mal* (1901) y *Aurora* (1902), leídos asimismo en la edición de La España Moderna, le parecen «sin perjuicio todavía de una proporción importante de esa riqueza de pensamiento libre, están ya demasiado polarizados por ideas sistemáticas, especialmente por la de la dureza, voluntad de potencia, concepto de inferioridad de la compasión, etc.» (Vaz Ferreira, *LA*, 1963: 245). Por lo demás, llama la atención su lectura de

Así habló Zaratustra (La España Moderna, 1900), que era para casi todos los críticos el libro más importante del filósofo alemán. Sobre su valor opina:

[...] vale más tomada, sentida, si se quiere, como una especie de poema filosófico. La caracteriza además de la belleza literaria y cierta sensación permanente de profundidad vaga y genial, una falta de consecuencia excepcional, aun para el pensamiento de Nietzsche. Tal vez ninguna obra revela como esta la impotencia de Nietzsche para pensar seguido sistemáticamente (LA, 1963: 246).

A tales efectos, Vaz sostiene que el libro quedó inconcluso porque el filósofo alemán no pudo saber bien ni sentir bien lo que quería. Pero, sin duda, el valor de esa obra «es, repito, la sensación genial de lo negativo, inferior, imperfecto o dudoso de todo: el arte, la ciencia, la moral, pero hay que tener en cuenta que con ese fondo es como se traza la acción desde luego, y aun como se piensa y se siente en la vida real» (LA, 1963). A pesar de ser un libro que hace pensar y sentir en planos profundos, no es, según Vaz, un libro fundamental en la producción de Nietzsche:

Y una vez más, desastre de los discípulos que lo han querido comprender como algo docente, sistematizado; a Nietzsche le han salido discípulos discursivos, discípulos razonadores y también discípulos prácticos, discípulos de acción; y era el mismo Nietzsche quien sentía lo peligroso de ciertos discípulos que son como esas personas de muy buena voluntad que en cualquier parte donde entran, no pueden dejar de caerse y hacerse daño (Vaz Ferreira, LA, 1963: 248).

Entre los libros que también se encuentran en la biblioteca de la casa museo, pero que al parecer no les prestó tanta atención, están: *L'Origine de la Tragédie*, edición del Mercure de France, traducción de Jean Marland y Jacques Morland, París, 1906; *Ecce homo, Comment on devient ce qu'on es*, Mercure de France, traducción de Henri Albert, París, 1908; y *Los últimos opúsculos*, La España Moderna, traducción de Luciano de Mantua, Madrid, 1904. En esta obra, además del ya citado *El Anticristo*, se recogen *El caso Wagner, Nietzsche contra Wagner* y *El ocaso de los ídolos*. Resulta oportuno recordar en este contexto de lecturas su sugerencia de tratar y utilizar a Nietzsche como fermento para pensar, esto es, buscar en la parte libre, espontánea y genial de su pensamiento lo relativo a la comunicación subconsciente, no racional, con la parte consciente, racional y voluntaria. Así, la dimensión poética del pensamiento, desde luego, es la que se impone como genialidad, pues, «[...] en lo racional hay lo que se piensa; en lo genial hay mucho más» (Vaz Ferreira, CA, 1963: 143). Y Nietzsche es, sin duda, mucho más.

Nietzsche en la obra de Vaz Ferreira

La producción del filósofo uruguayo en sus libros y conferencias dedicados a Nietzsche es bastante amplia. En alusiones directas está presente en cinco de sus libros, sin contar aquellos en los que el filósofo alemán aparece sin ser nombrado, es decir, indirectamente, como una de las fuentes más importantes. La primera referencia aparece en *Moral para intelectuales*, libro compuesto a partir

de la versión taquigráfica de algunas pocas lecciones del curso de moral que dio en el año 1908. El libro está destinado a los que han de dedicarse a una profesión intelectual, a tales efectos, considera necesario presentar esos problemas especiales que crea la vida intelectual y, además, entiende que «si ese libro estuviera destinado a tener un objeto práctico, creo que, antes que crear moral, debería tender a aclararla» (Vaz Ferreria, *MI*, 1957: 17). Y, efectivamente, como consejo práctico para los estudiantes, en tanto educación del espíritu en todo sentido, recomienda, entre otros libros, la lectura de *La gaya ciencia* y *El viajero y su sombra* de Nietzsche.⁵⁶

En segundo lugar, el filósofo alemán se manifiesta como influjo directo en el importante libro *Lógica viva* de 1910, cuya producción es el resultado de unos cursos dictados por Vaz Ferreira en la cátedra de conferencias en 1909. Por ello, el libro no tiene una estructura formal, sino más bien dispersa, dándole a la obra un carácter más vivo, más oral y documental. En él, Vaz Ferreira investiga los aspectos psicológicos de la lógica, «no una lógica, entonces, sino una Psico-Lógica» (Vaz Ferreira, *LV*, 1963: 15). De ese modo y bajo la clara influencia de Nietzsche, el uruguayo rechaza la identidad entre lenguaje y pensamiento; en efecto, critica la estructura esquemática que identifica rígidamente las palabras con el pensamiento. En este proyecto terapéutico del lenguaje Nietzsche aparece como una influencia secreta e indirecta, pues, a lo largo del libro solo es nombrado una vez, sin embargo, a su manera reaparece en casi todos los capítulos. Posteriormente, en el marco del curso titulado «El fin fermental de las clases especiales» de 1912, incluido en el libro *Lecciones sobre pedagogía y cuestiones de enseñanza* de 1918, reaparece, y esta vez con todo su esplendor, el genio y la figura de Nietzsche.

También creo conveniente —escribe Vaz— explicar por qué incluí en mi lista a cierta clase de autores que podríamos llamar los removedores de ideas, en los cuales la acción de fermento predomina sobre la enseñanza directa [...] Hablo de Nietzsche del cual incluí en la lista algunas de las obras compuestas de pensamientos o aforismos, como *La gaya ciencia* y *El viajero y su sombra* (Vaz Ferreira, *LPI*, 1963: 131-132).

Vaz Ferreira confiesa que al poner en contacto a la juventud con el filósofo alemán intentó transmitir su valor fermental. En efecto, «[...] era Nietzsche un espíritu intuitivo e instintivo, casi impulsado a producir y a pensar por una especie de necesidad mental inconsciente. Y su pensamiento se parece un poco al del sueño; es una especie de semidelirio» (Vaz Ferreria, *LPI*, 1963: 135).

Además, «[...] su espíritu parece un cielo en que se amontonan y se disuelven nublados, hasta el oscurecimiento final. La condensación de pensamiento y de sentimiento, y de otro psiqueo inclasificable, en sus aforismos suele ser milagrosa»

56 «Y es que sucede con el espíritu lo mismo que con el cuerpo. Parece que del mismo modo que es preciso para la salud del organismo que la comida que ingerimos tenga una parte inasimilable, también, espiritualmente, la demasiada facilidad para asimilar, el hecho de que todo sea digestible, debilita, o por lo menos, no fortifica la mente» (Vaz Ferreira, *MI*, 1963: 26).

(Vaz Ferreira, *LPI*, 1963: 37). Por consiguiente, de este primer balance pedagógico Vaz Ferreira aconsejó leer los libros de pensamientos sueltos, para así no sufrir la influencia perjudicial, oyendo hablar de él (piénsese en Carlos Reyles), o leyendo los resúmenes corrientes. Este es, a tales efectos, el primer libro en donde el uruguayo comenzó a gestar su peculiar lectura de Nietzsche. Es, en cambio, con las cuatro lecciones formuladas en la cátedra de conferencias de 1920, en una especie de síntesis de las doce dictadas en 1915, y que no habían sido recogidas taquigráficamente, como a través de las cuales se puede reconstruir el Nietzsche que tiene validez para él. En el informe anual de su cátedra da cuenta de ello:

Se iniciaron las conferencias con una serie sobre Nietzsche, en que, como idea fundamental, procuré mostrar las ideas, consideradas principales de este filósofo (dualismo social, amoralidad, condensación de piedad, repetición eterna etc.) por las cuales se resume vulgarmente la filosofía de Nietzsche, y que son la parte de ellas que puede reducirse a sistema, constituyen en realidad la parte más débil y menos original de su producción, a la vez que la menos simpática; y, en cambio, en la parte no sistematizada, que es, precisamente, la que escapa a los resúmenes y la que tan naturalmente se elimina tanto en la popularización como en las síntesis filosóficas, se encuentra todo lo más valioso y lo más noble que produjo ese pensador; ideas profundísimas y originales, por las cuales fue precursor de grandes pensadores contemporáneos, como Bergson; y más que precursor de otros, como William James, de quien hay muchísimo de Nietzsche [...] (Vaz Ferreira, *LA*, 1963: 56).

La metodología que emplea con el fin de presentar a Nietzsche es, fiel a su estilo libre, hacer algunas lecturas un poco al azar; en efecto:

[...] vamos a procurar hacer una experiencia de nuestro criterio: ver qué resulta leyendo a Nietzsche a nuestro modo [...] empezaremos por la lectura de unos cuantos aforismos, en los que se encuentra contenido el pensamiento que han desarrollado otros autores y que quizá hasta los han hecho célebres (Vaz Ferreira, *LA*, 1963: 207-208).

El filósofo uruguayo se refiere a los descubrimientos de William James y Henri Bergson en el campo de la psicología filosófica, a saber, *la corriente del pensamiento*, la crítica del concepto del asociacionismo sobre la existencia de ideas como átomos mentales, lo que para William James es mitología. Asimismo, Bergson en *Datos inmediatos de la consciencia* crítica la proyección ilegítima de la materia sobre el espíritu y del lenguaje sobre el pensamiento. En consecuencia, todas estas ideas ya estaban, por ejemplo, en el aforismo 11 de *El viajero y su sombra*: «Pero en realidad, —escribe Nietzsche— el conjunto de nuestra actividad y de nuestro conocimiento no es una serie de hechos y de espacios intermedios vacíos, es una corriente continua» (Nietzsche, *VS*, 1907: 181-182). Además, agrega:

Las palabras y las ideas nos llevan ahora a representarnos constantemente las cosas más sencillas de lo que son, separadas unas de otras, indivisibles, teniendo cada una en sí y por sí. Hay oculta en el lenguaje una mitología filosófica que a cada instante reaparece, por muchas precauciones que se tomen (Nietzsche, *VS*, 1907: 183).

Por ello, y por muchos otros motivos, para hacer su estudio sobre Nietzsche había una razón de peso, a saber, ser leído con justicia, pues su defensa es, tal como lo entendió Vaz Ferreira, leerlo bien, utilizando, por tanto, su fermento incomparable. Las cuatro conferencias de 1920 se incluyeron tardíamente, por razones circunstanciales, en el tomo xx de *Inéditos* de la segunda edición de las *Obras Completas*. También en *Tres filósofos de la vida: Nietzsche, James, Unamuno*, publicado en la editorial Losada, Buenos Aires, en 1965, bajo la dirección de Arturo Ardao, preparado en el seminario de Historia de las Ideas en América, de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Universidad de Montevideo.

Finalmente, el influjo más directo, en lo que a estilo y contenido hace, se produce, sin duda, en *Fermentario*. Este libro recoge un importante período de su producción, ya que comenzó a publicarse en fascículos desde 1908. «Después, —escribe Vaz— en varias épocas he procurado continuar aquella publicación. Pero la vida no me dejó» (Vaz Ferreira, F, 1963: 15). Recuerda su hija, Sara Vaz Ferreira, que la obra a efectos de la publicación fue penosa:

Vaz Ferreira tenía acumulado mucho material inédito. Aborrecía la corrección en frío que era, sin embargo, imprescindible. Pedía a la compañera de su vida que le colocara en lugares visibles papelitos que le recordaran la necesidad de corregir *Fermentario*. Finalmente, después de un trabajo de años, se imprimió en 1938 (Vaz Ferreira, 1984: 26).

En el origen de este proyecto ambicioso está, tal como él lo reconoce, el efecto germinal de la lectura de Nietzsche. Así, no solo el brillo literario, sino la sugerente idea del aforismo 121 de *El viajero y su sombra*: «No quiero leer más a un autor en quien se observa que ha querido hacer un libro. No leeré más que a aquellos cuyas ideas formaron inopinadamente un libro» (Nietzsche, *VS*, 1907: 243), dan forma y contenido, ciertamente, al estilo de *Fermentario*.

Como criterio general escribe Vaz Ferreira, «en la forma material de libros propiamente dichos deben publicarse solo los que verdaderamente, en su espíritu, sean libros; esto es: los que espontáneamente nazcan ordenados, conexos, completos o sin violencia ni artificio, acaben por tomar esa forma» (Vaz Ferreira, F, 1963: 16). Además, «mi sistema de publicación, dando a nuestras ideas y observaciones esa tan natural oportunidad de expresarse, evita que algunas se alarguen y artificialicen y que otras se pierdan» (ibídem). Y, en efecto, «tendencia, así, a evitar lo concluido artificialmente, lo forzado, lo simetrizado», pues, «de nuestros pensamientos, solo unos pocos podrán eventualmente recibir una forma definitiva [...] Y, de los otros se formulan o se sugieren algunos que puedan tener valor, o por si tuvieran... Y no morirse con tantas cosas adentro [...]» (ibídem). En definitiva, «[...] ahí iría, expresado en lo posible, el psiqueo antes de la cristalización: más amorfo, pero más plástico y vivo y fermental [...]» (ibídem) Y, como no podía ser de otro modo, «pienso ahora que esta idea hubiera podido ocurrírseme leyendo a Nietzsche», (Vaz Ferreira, *IA*, 1963: 222).

Recapitulando, y haciendo un balance de la presencia nietzscheana en la obra de Vaz Ferreira, se pueden sintetizar los siguientes componentes, que de algunos más y otros menos, el uruguayo, se siente heredero. Como no podía ser de otra forma la primera influencia nietzscheana en el filósofo uruguayo es, sobre todo, la enseñanza de un modo de pensar, que unido a la belleza de la forma constituye, por así decirlo, la genialidad de su pensamiento y su sentido crítico. Así las cosas, no resulta extraño que estilo y pensamiento vayan de la mano, es decir, que ambos se condicionen mutuamente, en la medida que pensar bien significa, entre otras cosas, saber expresarse, ser consciente del uso del lenguaje. En segundo lugar, y en consonancia con el tema, el filósofo uruguayo manifiesta la capacidad de *psiquear*, la psicología profunda, el fermento para pensar y hacer pensar de Nietzsche, que, desde luego, constituye el legado más importante que penetra en el tejido muscular del pensamiento de Vaz Ferreira.

Cuatro lecciones fermentales sobre Nietzsche: las conferencias de 1920

Hasta aquí hemos investigado la recepción y asimilación de la obra de Nietzsche en el período en el que el filósofo uruguayo produce sus principales obras. En ese sentido, y en una primera aproximación, se hizo hincapié en las lecturas y en el influjo de un modo más bien general. A partir de ahora, luego de esta introducción global, corresponde hacernos cargo de cuál es la filosofía de Nietzsche explicada por Vaz Ferreira. Para reconstruir los contornos de su lectura acudiremos a las cuatro conferencias de 1920, que, como se dijo en el anterior epígrafe, sintetizan las doce lecciones dictadas en 1915. Si bien en las conferencias de 1920 el filósofo uruguayo argumenta que utilizará un criterio al azar, para ver qué resulta leyendo a Nietzsche de esa forma, luego explica que empezará por la lectura de unos cuantos aforismos en los que se encuentra contenido el pensamiento que han desarrollado otros autores. Por tanto, este recurso tiene poco de azaroso. Al contrario, estas lecturas tienen muchas horas de trabajo previo, preparación y selección a consciencia, esto queda claro en los temas, ideas y sugerencias que hace al comentar los aforismos, es más, se puede ver cómo, en cierta forma, los reúne en función de sus temáticas. Ahora bien, ¿por qué lo hace así?, es decir, por qué dice a los oyentes que sus lecturas de los libros de aforismos serán casi fortuitas.

En principio todo parece apuntar que de ese modo quiere provocar un efecto de *descomposición* en el modo habitual de leer, modificando de esa manera ciertos hábitos fijos de estudio. En este caso Vaz Ferreira está criticando la concepción cristalizada por esquemas mentales, aquella que cree que los efectos que produce la lectura son causales, y por esto este autor propone leer de otra forma, eso sí, interpretando siempre los textos como producto de una época y en relación con otros autores. No obstante, esto no quiere decir que intente reconstruir las intenciones originales del autor, lo cual es un imposible, sino que

su lectura es el resultado de la fusión de su horizonte de expectativas, la praxis vital de Vaz Ferreira, con el horizonte de expectativas de la obra de Nietzsche. En consecuencia el filósofo uruguayo escoge leer y analizar los aforismos de estos dos libros *fermentales* y de algunos del primer tomo de *Humano, demasiado humano*, así como ciertos pasajes de *El Anticristo*.

Para llevar adelante este trabajo de contenido histórico no se seguirá el orden de los aforismos citados en las conferencias, sino que se optará por reconstruir la lectura de Vaz Ferreira mediante una estructuración temática. En consecuencia el objetivo de este epígrafe será dar una imagen completa de la interpretación del filósofo uruguayo. Sobre esta base se pretende un doble objetivo: en primer lugar se tratará de mostrar cómo su interpretación va contra la de otros autores uruguayos y europeos de la época, y en ese sentido es muy valiente y original. En segundo lugar, se intentará señalar en qué medida la obra de Nietzsche incidió en el pensamiento de Vaz Ferreira, a tal punto que muchas de sus contribuciones al ámbito sociocultural no podrían entenderse sin ese influjo. A título de hipótesis de organización podría delimitarse, en estas lecturas sobre el pensamiento de Nietzsche, tres temáticas interrelacionadas: una, los problemas de filosofía del conocimiento y el lenguaje; dos, la libertad de pensamiento: el problema religioso y científico; y tres, el problema educativo y el binomio individuo-sociedad. Asimismo, podría indicarse que el eje temático que estructura a todos estos problemas es la idea de *germen*, es decir, para el filósofo uruguayo Nietzsche es un pensador *fermental*, el labrador que siembra y trabaja con la esperanza de la cosecha. El filósofo alemán es un sembrador, un diseminador, un maestro que lanza su palabra como si esparciera semillas al viento, esperando que caigan en buena tierra y fructifiquen.

Antes de introducir el tema conviene explicar por qué Vaz Ferreira eligió *El viajero y su sombra* y *La gaja ciencia* como los libros que, para él, tienen el más rico y variado fermento. En primer lugar es importante recordar que para el filósofo uruguayo la parte más valiosa de Nietzsche se encuentra en ideas, en sentimientos, en su psiqueo inclasificable, que sobre todo hay que buscar en los libros no subordinados a ninguna idea directriz. En segundo lugar, es pertinente señalar que la crítica de Vaz Ferreira contra la parte sistematizada del filósofo alemán, es decir, contra la idea del superhombre, la idea del eterno retorno, la voluntad de poder, la fuerza y el dominio de los superiores, se dirige fundamentalmente hacia los seguidores del filósofo alemán, contra los que exponen, discuten y citan sus ideas y que básicamente lo han popularizado como si únicamente fuera el teórico del egoísmo, de la fuerza y de la violencia (Reyles). Por tales motivos recomienda leer no solo directamente a Nietzsche, sino que también aconseja empezar por esos dos libros, en la medida en que sus páginas, en su opinión, contienen las tendencias más fecundas del pensamiento contemporáneo. Veamos, así pues, algunas ideas con relación a estos dos libros del filósofo alemán, cuándo fueron publicados, en qué circunstancias, cuáles son sus tesis principales, para luego pasar a la reconstrucción de la lectura de Vaz Ferreira.

Empezando por *El viajero y su sombra* es bueno recordar que Nietzsche escribió esta obra en un período donde su estado de salud no hacía más que empeorar. Tenía treinta y cinco años y había tenido que presentar su dimisión del cargo docente que había estado desempeñando en la Universidad de Basilea debido a sus persistentes dolencias, su salud no mejoraba, los informes médicos eran tajantes con respecto al peligro eminente de su ceguera o colapso nervioso. Así, el 21 de junio de 1879 Nietzsche llegó a St. Mortiz, en Suiza, en busca del aire puro de las montañas y los apartados senderos del bosque para deambular, para meditar. En esas dramáticas circunstancias arribaba a St. Mortiz, donde rodeado de bosques, lagos, senderos y el aire menos contaminado de Europa, sus dolencias se hacen más soportables. Entretanto, bajo la soledad de la Alta Engadina, Nietzsche entra en meditación consigo mismo, con su sombra, con la naturaleza, permaneciendo tres meses en ese *asilo veraniego*, entregándose a sus pensamientos. He aquí la génesis de la citada obra, concebida durante su deambular por los senderos de St. Mortiz. La cosecha de esa estación veraniega verá la luz en diciembre de 1879, publicándose de ese modo *El viajero y su sombra*. En 1886 este volumen fue fusionado y reeditado junto a *Opiniones y sentencias varias*, publicándose como segundo y último apéndice de *Humano, demasiado humano II*, precedido de un importante prólogo, redactado para la ocasión.⁵⁷ Recuérdese que *Humano, demasiado humano* «es el monumento de una crisis» (Nietzsche, *EH*, 2006: 89), en efecto, representa su ruptura con Wagner y su alejamiento de Schopenhauer, además de iniciar una crítica genealógica de la cultura, un camino de encuentro consigo mismo, liberándose de ese modo de lo que no pertenece a su naturaleza. Paul Reé fue, entre otros, además de un amigo filosófico, gran responsable del viraje nietzscheano hacia la moral y cuestiones psicológicas. Asimismo, su incipiente ceguera, sus dolores, sus ataques, le permitieron también olvidar, «me hizo el regalo de *obligarme* a la quietud, al

57 «Tanto *Opiniones y sentencias varias* como *El caminante y su sombra* fueron publicados primero *separadamente* como continuaciones y apéndices de ese *Humano, demasiado humano* «libro para espíritus libres» [*Buch für freie Geister*, *KSA* 2: 371] citado: al mismo tiempo como continuación y duplicación de una cura espiritual, es decir, del autotratamiento *antirromántico*, tal como mi instinto mismo, que había permanecido sano, lo había inventado, e incluso me lo había recetado, contra una afección pasajera de la forma más peligrosa de romanticismo. Ahora bien, tras seis años de convalecencia, pueden tolerarse reunidos los mismos escritos como segundo volumen de *Humano, demasiado humano*: considerados juntos, tal vez impartan más categórica y claramente su doctrina, una *terapéutica* [*Gesundheitslehre*, *KSA* 2, *ibídem*] que puede recomendarse como *disciplina voluntatis* a las naturalezas más espirituales de la generación justamente ascendente. En ellos habla un pesimista que con bastante frecuencia se ha exasperado, pero que siempre ha vuelto a sus casillas; un pesimista, pues, con buena voluntad *hacia* el pesimismo, por tanto en todo caso ya no un romántico: ¿cómo?, ¿no debiera permitírsele a un espíritu versado en esta habilidad de los espíritus para *mudar de piel* darles una lección a los pesimistas actuales, que todavía están en su totalidad en peligro de romanticismo?, ¿y mostrarles, el menos, cómo se *hace...*?» (Nietzsche, *HDM* II, 2007: 8-9).

ocio, a aguardar, a ser paciente» (Nietzsche, *EH*, 2006: 93). He aquí cómo el dolor recuperó su ser sepultado, «casi enmudecido bajo un permanente *tener-que-oír-* a otros sí-mismos» (Nietzsche, *EH*, 2006: 94). Por ello en esta nueva etapa el caminante interactúa con su sombra, viajero forastero que contempla todos los fenómenos con ojos pensativos, caminante en búsqueda de sí mismo. Sin duda, este libro significó ese «monumento de una rigurosa cría de un ego» (ibídem), así lo recuerda Nietzsche:

Nunca he sido tan feliz conmigo mismo como en las épocas más enfermas y más dolorosas de mi vida: basta mirar *Aurora* o *El caminante y su sombra*, para comprender lo que significó esta vuelta *a mí mismo*; ¡una especie suprema de *curación!*... La otra no fue más que una consecuencia de esta (ibídem).

Por otro lado, uno de los ejes temáticos que vertebra esta obra es la reflexión sobre «todas las cosas más próximas» (*aller nächsten Dinge*, *KSA* 2, p. 541). Para ello resulta fundamental la metáfora del *viajero*, aunque una traducción más correcta sería el *camínante* (*Der Wanderer*). Como se sabe, en el romanticismo, el caminante se asociaba a menudo con la nostalgia y la afición a la independencia, con el descubrimiento del bosque y del paisaje del país natal. Si bien en Nietzsche aparecen estos motivos, estos serán interpretados desde una perspectiva de la vida filosófica.

Con relación a *La gaya ciencia* conviene saber que el filósofo alemán comenzó a trabajar en esta obra durante su segunda estancia en Génova, en concreto en diciembre de 1882, y luego de una intensa lectura de los *Ensayos* de Emerson. Su plan original consistía en continuar con el libro publicado un año antes, por ello en un principio pensó en titularlo *Continuaciones de Aurora*. Su redacción final se compone de cinco libros, cuatro de ellos publicados en el verano de 1882, y cinco años más tarde añadió el libro quinto y las *Canciones del príncipe Volgfelfrei*. *La gaya ciencia* constituye el intermedio jovial en la obra de Nietzsche, su concepción alegre de la ciencia, de una ciencia ligera, osada, aventurera, que se libera según el modelo del arte del trovador provenzal, y que, como el caballero que lucha por su amada, el científico jovial batalla sin descanso en busca de la verdad. En suma, en esta obra Nietzsche intenta anunciar su filosofía de afirmación de la vida, por eso el artista jovial que hace ciencia debe tener como objetivo fundamental la renovación radical de la orientación humana (Cf. *GC*, I, 2, 1905). Sin duda, un aforismo clave de este libro es el 125, el de la «muerte de Dios». La afirmación de que «Dios ha muerto» [*Gott ist tot*] también la explica Nietzsche en el libro quinto, aforismo 342, diciendo que la fe en el Dios cristiano ha perdido su credibilidad. De ahí que para el filósofo alemán todo lo que tendrá que derrumbarse a partir de ahora será «todo lo que se apoya en ella y con ella se enlaza y de su savia vive; por ejemplo, toda nuestra moral europea» (*GC*, V, 342, 1905: 249).

Ciertamente *El viajero y su sombra* y *La gaya ciencia* representan todo esto y mucho más. He aquí con lo que se encuentra Vaz Ferreira, un libro de reencuentro consigo mismo y otro del anuncio de una filosofía del porvenir,

por ello en estas obras, como dice el filósofo uruguayo, la capacidad de psicoes es inclasificable, la psicología desplegada en estas es de una profundidad que asusta.⁵⁸

Problemas de filosofía del conocimiento y el lenguaje

En principio, conviene tener presente que uno de los *leitmotiv* más importantes de las conferencias de Vaz Ferreira es la idea de que Nietzsche es, en muchos aspectos, el precursor de algunas de las tendencias más fecundas del pensamiento contemporáneo, fundamentalmente del pragmatismo de William James y de ciertas nociones de la doctrina de Henri Bergson. Sin duda, como veremos, el filósofo uruguayo descubre presentimientos muy originales de la filosofía de estos autores en la obra de Nietzsche como filósofo y psicólogo. A manera de primera aproximación se pueden constatar un conjunto de textos que tienen que ver con problemas del conocimiento y el lenguaje. El primer aforismo clave en la exégesis vazferreireana sobre estos temas pertenece a *El viajero y su sombra*, el aforismo 11, titulado «El libre arbitrio y el aislamiento de los hechos».⁵⁹ En este caso, según el filósofo uruguayo, se trata de unas cuantas líneas de Nietzsche que han servido a otros para hacer libros enteros. A saber:

Aforismo 11. La observación inexacta que nos es habitual, toma un grupo de fenómenos para una unidad, y les llama un hecho: entre él y otro se representa un espacio vacío y aísla cada hecho. Pero en realidad, el conjunto de nuestra actividad y de nuestro conocimiento no es una serie de hechos y de espacios intermedios vacíos, es una corriente continua [*beständiger Fluss*]. Solo la creencia en el libre arbitrio es precisamente incompatible con la concepción de una corriente continua, homogénea, indivisible: supone que *toda acción particular* es aislada e indivisible; es una atomística en el dominio del querer y

58 Asimismo, ha sido mérito de Gianni Vattimo, entre otros, el de reivindicar la importancia de esta etapa denominada intermedia. Este período se extiende desde 1876 hasta 1882, etapa donde Nietzsche publica los dos volúmenes de *Humano, demasiado humano*, *Aurora* y *La gaya ciencia*. En efecto, en estas obras el filósofo alemán, ya huérfano de padres intelectuales, es decir, luego de su ruptura con Wagner y su alejamiento de Schopenhauer, inicia una crítica genealógica de la cultura. Resulta esclarecedor ver cómo Vattimo, en *El sujeto y la máscara*, sitúa este grupo de obras como una nueva configuración de la decadencia. En primer lugar, la decadencia en sus escritos tempranos se planteaba en función del problema del origen. En efecto, ese esquema se entendida como el tránsito desde una condición inicial no decaída a la presente, caracterizada como imperfecta, lo cual significa repetir el modelo bíblico de la perfección originaria, de la caída y de la redención. Pero, ciertamente, como dice Vattimo, aceptar esto significa reconocer que el origen es a la vez perfección y fundamento, esquema metafísico que Nietzsche rechazará y criticará en nombre del pensamiento genealógico. «La generalización de la noción de decadencia, y el abandono, por insuficiente, de las dos soluciones, que por comodidad llamaremos metafísica [Schopenhauer] y estética [Wagner], explican el tono aparentemente ambiguo de estas obras, en las cuales Nietzsche se presenta como un crítico despiadado de las hipocresías y máscaras que toma la civilización occidental decadente, y sin embargo, al mismo tiempo, como el heredero de esta civilización, que considera las equivocaciones como una necesaria premisa para su propia liberación» (Vattimo, 1989: 70).

59 *Die Freiheit des Willens und die Isolation der Facta*, KSA 2: 546.

del saber. Del mismo modo que comprendemos inexactamente los caracteres, hacemos otros tantos hechos: hablamos de caracteres idénticos, de hechos idénticos: no existe ni uno ni otro. Pero al fin no damos elogio ni censura sino bajo el influjo de esta idea falsa que hay hechos *idénticos*, que existe un orden graduado de géneros, de hechos, el cual responde a un orden graduado de valor: así *aislamos* no solo el hecho particular, sino también a su vez los grupos de los hechos llamados idénticos (actos de bondad, de perversidad, de compasión, de envidia, etc.), los unos y los otros por error. La palabra y la idea son la causa más visible que nos hace creer en este aislamiento de grupos de acciones: no nos servimos solamente de ellas para *designar* las cosas; creemos primitivamente que por ellas percibimos su esencia. Las palabras y las ideas nos llevan ahora a representarnos constantemente las cosas como más sencillas de lo que son, separadas unas de otras, indivisibles, teniendo cada una existencia en sí y por sí. Hay oculta en el lenguaje una mitología filosófica que a cada instante reaparece, por muchas precauciones que se tomen. La creencia en el libre arbitrio, es decir, la creencia en los hechos *idénticos* y en los hechos aislados, posee en el lenguaje un apóstol y un representante perpetuo (VS, 1907: 181-182).⁶⁰

El filósofo uruguayo divide el análisis de este aforismo en varias etapas. En primer lugar, sobre la base de sus comentarios se encuentra la idea de Nietzsche como precursor de pensamientos de William James y Henri Bergson. En concreto, Vaz Ferreira se refiere a la noción de *corriente continua*, que, según este autor, constituye el mejor descubrimiento y el más sólido de la psicología filosófica de James y Bergson. En segundo lugar, sobre este concepto de *corriente continua* se asienta la crítica de la concepción positivista del conocimiento, de ahí que para el filósofo uruguayo en estas pocas líneas esté contenido el pensamiento de los dos filósofos mencionados. Para entender la afinidad que Vaz Ferreira establece entre este aforismo y el pragmatismo de James es conveniente saber que el concepto de *corriente continua* aplicado a la consciencia constituye el capítulo más interesante del libro *Principios de psicología* del norteamericano.⁶¹ Además, según el filósofo uruguayo:

[...] la mitología filosófica a que se refiere Nietzsche y que proviene del lenguaje, es también la expresión que recoge James, por ejemplo, en su interesantísima crítica del concepto de los asociacionistas sobre la existencia de ideas como átomos mentales, lo que para James es mitología (Vaz Ferreira, *IA*, 1963: 212).

En este caso Vaz Ferreira se refiere al eje que vertebra el libro citado de James, en donde postula que el pensamiento está en constante cambio,

60 Con relación al texto original alemán, debería señalarse la siguiente matización: donde dice «La palabra y la idea [*Das Wort und Begriff*, KSA 2: 547] son la causa más visible que nos hace creer en este aislamiento de grupos de acciones», en vez de *idea* una traducción más ajustada al texto original sería *concepto* (*Begriff*).

61 William James aparece en los manuales de filosofía como uno de los padres del *pragmatismo*, corriente filosófica de fines del siglo XIX, y que tiene a Charles S. Peirce como el maestro fundador de la misma con su celebre artículo «Cómo aclarar nuestras ideas» (*How to Make Our Ideas Clear*) publicado en la *Popular Science Monthly* en 1877.

criticando de ese modo la psicología empirista y racionalista. Para James los empiristas han defendido ciertos elementos últimos (átomos mentales) que indican una permanencia, en cambio, los racionalistas han negado el movimiento de la realidad y la consciencia. Frente a ellos, James sostiene que «ningún estado, una vez desaparecido, puede volver a ser idéntico a lo que fue antes» (James, 1910: 247). La crítica de este autor apunta al corazón del proyecto filosófico moderno, en la medida en que la ciencia y su razón unívoca tienden a reducir la complejidad a la sencillez.

Por otra parte, según Vaz Ferreira, la noción de atomismo aplicado al lenguaje y al espíritu vertebró lo más importante de la filosofía de Henri Bergson. En concreto, la filosofía de este autor se caracteriza, entre otras cosas, por un original análisis del tiempo. En síntesis se puede decir que Bergson distingue dos nociones de tiempo, una la de la ciencia positiva que es el tiempo como sucesión de los múltiples estados mentales, en el cual estos se hallan determinados, ligados unos a otros; y la otra, el tiempo como duración [*durée*] que denota libertad, a la vez que se relaciona con los *datos inmediatos de la consciencia*, con el hecho inmediatamente dado. Por tanto, lo que se pone de manifiesto en los datos inmediatos de la consciencia es una incapacidad, una insuficiencia de la inteligencia, ya que al operar sobre la realidad por medio de esquemas, hace de esta, que es móvil, un conjunto de elementos inmóviles. He aquí cómo lo dice Bergson: «nuestro espíritu, que busca puntos de apoyo sólidos, tiene como principal función, en el curso ordinario de la vida, representarse *estados y cosas*» (Bergson, 2004: 22). Pero, en realidad:

[...] ninguno comienza o concluye, sin que todos se prolonguen unos en otros. Es, si se quiere, el desarrollo de un rollo; porque no hay ser vivo que no se sienta llegar poco a poco al fin de su papel; y vivir consiste en envejecer. Pero es también un enrollamiento continuo, como el de un hilo en un ovillo, porque nuestro pasado nos sigue, se engruesa sin cesar con el presente que recoge en el camino; y consciencia significa memoria (Bergson, 2004: 7-8).

A partir de estas afinidades intelectuales la conclusión a la que llega Vaz Ferreira es considerar a Nietzsche, por este solo hecho, como mucho más que un precursor de ambos. En consecuencia, el concepto de *corriente continua* le permite entender que, si bien los conceptos no reproducen la esencia de las cosas y de los actos, ello no merece su total rechazo, sino, en cambio, que el ser consciente de esa inadecuación pone de manifiesto el carácter pragmático de los principios lógicos. Por eso, para el filósofo uruguayo, la idea de que en el lenguaje hay oculta una *mitología filosófica* parece referirse a la creencia que consiste en hacer de la identificación de las palabras con el pensamiento el criterio de verdad de las cosas. Para combatir al apóstol del lenguaje hay que destruir la idea de que el lenguaje ha sido fundado sobre el principio de que todas las palabras tienen una significación permanente, aquel que dice «se es o no se es», tarea que Vaz Ferreira llevó a cabo en su importante libro *Lógica viva*.

El siguiente aforismo que cita el autor uruguayo y que se enmarca en la rica temática de la filosofía del lenguaje y el conocimiento es el 111 de *La gaya ciencia*, libro tercero. He aquí cómo lo lee Vaz Ferreira:

111. ORIGEN DE LA LÓGICA.⁶² ¿Cómo se formó la lógica en la cabeza del hombre? Sin duda mediante lo ilógico, cuya esfera debió de ser inmensa primitivamente. Parece cada vez más cierto que han ido desapareciendo innumerables seres que discurrían diferentemente de cómo nosotros discurrimos. Aquel que no acertaba, por ejemplo, a descubrir semejanzas en lo relativo a los alimentos o a los animales enemigos del hombre, el que establecía con demasiada lentitud las categorías o era demasiado circunspecto en la subsunción o clasificación de ideas, disminuía sus probabilidades de duración muchos más que aquel otro que en presencia de cosas parecidas deducía inmediatamente su igualdad. De suerte que una inclinación predominante a considerar desde el primer instante las cosas parecidas como iguales —propensión ilógica en realidad, pues no hay cosa que sea igual a otra— fue quién echó primeramente los cimientos de la lógica. De igual manera, para que se formase la noción de sustancia, indispensable para la lógica —aunque en sentido estricto no existe nada que corresponda a ese concepto— fue preciso que por mucho tiempo no se viera ni sintiese lo que hay de mutable en las cosas. Los seres que no veían eso con exactitud tuvieron una ventaja sobre aquellos que advertían las fluctuaciones de todas las cosas. Todo grado superior de circunspección en las conclusiones, toda propensión al escepticismo es ya de por sí un gran peligro para la vida. Ningún ser viviente hubiese logrado conservarse si no se hubiese desarrollado con intensidad extraordinaria la inclinación contraria a aquella: la propensión a afirmar cualquier cosa antes que suspender el juicio, a engañarse y amplificar antes que esperar, a aprobar antes que negar, a juzgar como quiera que sea antes que ser metódico. La serie de pensamientos y deducciones lógicas que surgen en nuestro cerebro, tal como está organizada al presente, responde a un proceso, a una lucha de instintos en sí ilógicos e injustos; por lo general, no percibimos más que resultados de esa lucha; tan rápida y calladamente funciona ahora dentro de nosotros ese viejo mecanismo (Nietzsche, *GC* III, 1905: 138-139).

Como punto de partida, Vaz Ferreira sostiene que es imposible concebir una mayor condensación de ideas que la conseguida en este aforismo, pues solo un artista genial como Nietzsche puede hacerlo. El filósofo uruguayo no puede menos que insistir en la idea de que casi todo lo que se denominó *pragmatismo* está condensado en este aforismo. En sintonía con este texto Vaz Ferreira entiende que para que se formara la lógica tal como la concebimos hoy, era necesario que el hombre fuera ilógico, en el sentido de que no pudiendo observar directamente la realidad que es continua y siempre diversa en sí misma, el hombre debía humanizar esa realidad y adaptarla a sí mismo, es decir, a sus propias facultades de percibir lo semejante allí donde había desemejanzas en la realidad, o de concebir lo discontinuo allí donde la realidad era continua. Pero todavía hay más: Vaz Ferreira agrega una segunda explicación que se enmarca en una línea

62 *Herkunft des Logischen*, *KSA* 3: 471.

práctico-moral. Según este autor, Nietzsche en este aforismo ha presentado no solo el carácter pragmático de la lógica, sino también de la moral, es decir:

[...] que cuando nosotros establecemos categorías, semejanzas o similitudes, sea en conceptos abstractos, sea en actos para la clasificación moral, nosotros no ejercemos con esto un acto de conocimiento completamente adecuado, sino más bien ejercemos o preparamos acción, o desnaturalizamos la realidad adaptándola para nuestra acción (Vaz Ferreira, *LA*, 1963: 237).

En consecuencia, el filósofo uruguayo interpreta las clasificaciones de la lógica y la moral como errores o ficciones necesarias para la vida. Por tal motivo, sostiene que debemos darnos cuenta de que estas clasificaciones no se adaptan a la realidad, sino que sirven para obrar en ella. En definitiva:

[...] no importa el descrédito ni el abandono de esos instrumentos, sino simplemente la conveniencia práctica, primero de perfeccionamiento en lo posible, y segundo, de usarlos conscientemente dándonos cuenta de su relativa inadecuación (ibídem).

Estas observaciones también constituyen la base de los argumentos críticos esbozados por Vaz Ferreira contra algunas nociones del pragmatismo de William James. Pero para poder mostrar mejor este aspecto del pensamiento del filósofo uruguayo es conveniente citar el siguiente aforismo de Nietzsche enmarcado también en la temática teórica, a saber, el 112 de *La gaya ciencia*:

112. CAUSA Y EFECTO.⁶³ Llamamos explicación a aquello que distingue nuestro saber de los grados de conocimiento y de ciencias más antiguos, pero, con todo, no es más que descripción. Describimos mejor, pero explicamos tan poco como nuestros antecesores. Hemos descubierto numerosas relaciones de sucesión allí donde el hombre sencillo y el sabio de las antiguas civilizaciones no veían más que dos cosas diferentes; de suerte que se habla corrientemente de causas y efectos. Hemos perfeccionado la imagen del devenir, pero no la hemos dejado atrás, adelantándonos a ver que hay tras ella. La serie de las causas se nos presenta más completamente en todos los casos; deducimos que es menester que esta o aquella cosa hayan precedido para que ocurra otra determinada, pero con esto no adelantamos mucho. La cualidad de cada fenómeno químico, por ejemplo, resulta lo mismo antes que ahora, un milagro; lo propio sucede con todo movimiento de avance; nadie es capaz de explicar el choque. Y ¿cómo podríamos explicarnos cosas tales? Operamos con cosas que no existen, con líneas, superficies, cuerpos, átomos, tiempos y espacios divisibles. ¿Cómo sería posible la interpretación si de cada cosa hacemos una imagen, nuestra imagen? Debemos considerar la ciencia como una humanización de las cosas todo lo fiel posible. Al describir las cosas y su sucesión lo que hacemos es aprender a describirnos a nosotros mismos cada vez con mayor exactitud. Causa y efecto: he aquí una dualidad que probablemente no existe. En realidad lo que tenemos delante es una continuidad, de la cual aislamos alguna parte, de la misma manera que percibimos un movimiento como una serie de puntos aislados; pero no le vemos, le suponemos (Nietzsche, *GC* III, 1905: 140).

63 *Ursache und Wirkung*, *KSA* 3: 472-473.

Puesto que Vaz Ferreira, en relación con el anterior aforismo, solo se limita a decir que aquí está «otra vez Bergson y el pragmatismo» (Vaz Ferreria, *IA*, 1963: 239), conviene analizar este nuevo aforismo con referencia a algunas ideas importantes esbozadas por el escritor uruguayo en otros escritos. Para empezar, es importante saber que en 1908 publicó un librito titulado *Conocimiento y acción*, que contenía comentarios críticos de los libros *Pragmatismo* y *Las variedades de la experiencia religiosa* de William James. Ahora bien, el tipo de problemas que nos interesa destacar requiere que nos centremos en aquellas cuestiones epistemológicas como es el caso de sus comentarios sobre el pragmatismo. Para aproximarnos al problema, se puede decir que el objeto de análisis de Vaz Ferreira es el tema de la verdad. William James define la verdad en contraposición con el llamado *intelectualismo*, que entiende la clásica concepción de la verdad como correspondencia, es decir, la verdad como una relación entre una idea y la realidad, independientemente del eventual reconocimiento del sujeto. Según James, la concepción racionalista constituye el paradigma clave del intelectualismo, puesto que: «La simple cualidad de estar en esa relación trascendente es lo que hace verdadero cualquier pensamiento que la posea, independientemente de su verificación» (James, 1975: 169). Ante ello, el pragmatismo eleva la praxis a nivel cognoscitivo y en ese sentido convierte la utilidad en el elemento definitorio de la verdad. Pues: «Ideas verdaderas son las que podemos asimilar, hacer válidas, corroborar y verificar; ideas falsas son las que no» (James, 1975: 157). De ahí que, para James, la adecuación de la verdad clásica es solo una cuestión de orientación práctica, útil y eficaz. El principal obstáculo que encuentra Vaz Ferreira en esta definición es la cuestión que consiste en la defensa de la tesis del forzamiento de la creencia. La posición del filósofo uruguayo constituye un punto de vista más matizado, una actitud racional ampliamente entendida, que supone: «intervención de “nuestra naturaleza” pasional en la formación o en el sostenimiento de nuestras creencias» (Vaz Ferreira, *CA*, 1963: 26). En definitiva, la línea que separa a estos dos pensadores puede entenderse en función del problema de cuántas pruebas se consideran suficientes para que una creencia pueda aparecer como fundamento de una decisión. Mientras que James sostiene que, si carecemos de seguridad en lo que tiene que ver con los hechos relevantes, es necesario forzar la creencia para actuar; en cambio Vaz Ferreira afirma que debemos:

[...] obrar por posibilidades: actuar por juzgar que los datos que se tienen son bastantes para arriesgar la acción. Esta actitud difiere de la otra en que no forzamos la creencia, en que no creemos sino lo que debemos creer, en el grado en que debemos creer (Vaz Ferreira, *CA*, 1963: 11).

En consecuencia, volviendo a los comentarios del uruguayo sobre el aforismo de Nietzsche, se puede decir ahora que la noción de *graduar la creencia* permite entender mejor las afinidades con el pragmatismo. Ante la imposibilidad de conocer de manera absoluta el mundo, ya que operamos con cosas que no existen (átomos, superficies, líneas, tiempo y espacio), el filósofo uruguayo propone una *verdad gradual*, esto es:

Saber qué es lo que sabemos, y en qué plano de abstracción lo sabemos; creer cuando se debe creer, en el grado que se debe creer; dudar cuando se debe dudar, y graduar nuestro asentimiento con la justeza que este esté a nuestro alcance; en cuanto a nuestra ignorancia, no procurar ni velarla, ni olvidarla jamás, y, en este estado de espíritu, obrar en el sentido que creemos bueno, por seguridades, o por probabilidades o por posibilidades, según corresponda, sin violentar la inteligencia, y sin forzar la creencia (Vaz Ferreria, *CA*, 1963: 23).

Por otra parte, la idea de que el aforismo «Causa y efecto» anuncia notablemente la filosofía de Bergson refiere, en gran medida, a la ya mencionada noción de tiempo como duración (*durée*), que se relaciona con los datos inmediatos de la consciencia. Pero también, como se ha dicho, Bergson habla de la noción del tiempo en las ciencias naturales, de la matematización del tiempo, o, lo que es igual, de la *espacialización*. Esta concepción «sustituye lo continuo por lo discontinuo, la movilidad por la estabilidad, las tendencias en vías de cambio por los puntos fijos que marcan la dirección del cambio y de la tendencia» (Bergson, 2004: 22). De ese modo el símbolo reemplaza lo simbolizado para facilitar la vida, es decir: «Se instala en unos conceptos hechos, y procura apresar en ellos, como en una red, algo de la realidad que pasa» (ibídem). Para Bergson la filosofía tiene la misión de dirigirse a lo inmediato y originario, pues «la verdad es que nuestro espíritu puede seguir el camino inverso. Puede instalarse en la realidad móvil, adoptar su dirección siempre cambiante, en fin, asirla intuitivamente» (Bergson, 2004: 23). Por consiguiente, ahora podemos entender mejor por qué Vaz Ferreira sostiene que el aforismo «Causa y efecto» contiene el germen de la filosofía de Bergson, en la medida en que Nietzsche afirmaba ahí que «causa y efecto» es una dualidad que probablemente no existe, ya que lo que tenemos delante es una realidad continua, de la cual aislamos algunas partes.

A partir de los comentarios realizados por Vaz Ferreira sobre los tres aforismos de Nietzsche con relación a la temática gnoseológica, no se hace difícil deducir que uno de los ejes que vertebra esa lectura es una revisión de la razón ilustrada. Todo ello tiene que ver con el desmesurado orgullo de la razón científica de su época, que ha llevado a creer que no hay más razón que la analítica en su versión positivista. Tal vez se podría decir que la apasionada y original vinculación, al menos para la época, de ciertos aspectos del ideario de Nietzsche con ideas de James y Bergson tenía como objetivo la búsqueda de un nuevo sentido capaz de proporcionar un horizonte racional más amplio. Pero también es importante tener en cuenta que estas intuiciones, planes o esbozos, que Vaz Ferreira encuentra en el filósofo alemán, no solo quedarían en ideas fragmentarias desatendidas, en la medida en que, como mostraremos en los siguientes aforismos, estas tienen como objetivo reflexionar sobre cuestiones que giran en torno a lo religioso, lo científico, y fundamentalmente sobre problemas educativos y sociales.

La libertad de pensamiento: el problema religioso y científico

Las significativas observaciones que Vaz Ferreira hace sobre determinados aforismos citados en las conferencias de 1920 resultan muy pertinentes también en torno a cuestiones sobre lo religioso y lo científico desde el punto de vista de la *libertad de pensamiento*. Tal vez antes de abordar esta interesante temática de la lectura nietzscheana de Vaz Ferreira, sea conveniente decir algo sobre lo religioso en la vida y la obra del uruguayo. Para empezar, es importante saber que el filósofo nació y se educó en un ambiente cristiano. Fue bautizado y confirmado en el catolicismo. No obstante, al igual que muchos libre pensadores de su generación, reaccionó contra el seno de sus creencias. No volvió a ingresar en religión alguna, se casó en 1900 prescindiendo de ceremonia religiosa, hecho poco común en esa época, y tampoco bautizó a ninguno de sus hijos. Su posición frente al problema religioso se sintetiza en dos palabras: duda e incertidumbre. Por lo demás, nunca compartió el *hambre de inmortalidad* de Miguel de Unamuno, que calificaba de ingenuidad trascendente, ya que aspiraba a cambiar posibilidades por seguridades. En su obra el problema religioso aparece en todas sus etapas, desde 1897 en un trabajo pedagógico leído ante el tribunal de un concurso de filosofía, pasando por varias contribuciones que hizo en *Fermentario*, hasta *Sobre algunas cosas que creo verdades*, de 1953, en donde ratifica su postura ante lo religioso. Para entrar en tema es importante destacar que el lugar donde se sitúa Vaz Ferreira para cimentar sus críticas sobre lo religioso, pero también sobre la ciencia, es, como se ha dicho, desde una posición de incertidumbre y duda, que conecta con la noción de *graduar la creencia*, es decir, para el filósofo uruguayo ante conocimientos problemáticos no se debe *forzar la creencia* sino *graduarla*. A partir de estas consideraciones se podrá entender mejor los comentarios que Vaz Ferreira hace sobre algunos aforismos de Nietzsche en torno a cuestiones religiosas y científicas desde el punto de vista de la libertad de pensamiento.

En ese sentido destacan por sus problemáticas, sus contenidos y su fuerza expresiva los siguientes tres aforismos, que el filósofo uruguayo cita seguidamente:

317. OPINIONES Y PECES.⁶⁴ Somos poseedores de nuestras opiniones como somos poseedores de peces, en el sentido de que poseemos un estanque para pescarlos. Hay que ir a la pesca y tener suerte; entonces poseemos *nuestros* peces, *nuestras* opiniones. Hablo aquí de opiniones vivas, de peces vivos. Otros quedan satisfechos cuando poseen una colección de fósiles, y en su cerebro una colección de «convicciones» [*in ihrem Kopfe «Überzeugungen»*] (Nietzsche, *VS*, 1907: 315).

208. POR QUÉ SE HA DE TENER A TODO EL MUNDO CONTRA SÍ.⁶⁵ Si alguien osase decir ahora: El que no está conmigo está contra mí, tendría inmediatamente a todo el mundo en contra de él. Este sentimiento honra a nuestra época (Nietzsche, *VS*, 1907: 285).

64 *Meinungen und Fische*, *KSA* 2: 693.

65 *Wodurch man Alle wider sich hätte*, *KSA* 2: 643.

333. MORIR POR LA VERDAD.⁶⁶ No nos haríamos quemar por nuestras opiniones; tan poco seguros estamos de ellas. Pero tal vez sería por el derecho de nuestras opiniones a poder cambiar (Nietzsche, *VS*, 1907: 344).

Como primer apunte, Vaz Ferreira señala que en su conjunto estos aforismos encierran todo lo que se piensa sobre la *sinceridad del pensamiento*, sobre las verdaderas convicciones, sobre la sinceridad intelectual, también sobre «los obstáculos que para la investigación de la verdad por una parte y para el perfeccionamiento del espíritu por la otra, representa cierta manera de crear» (Vaz Ferreira, *L4*, 1963: 223). En este caso el filósofo uruguayo se refiere a consideraciones sobre la libertad de pensamiento y de tolerancia puestas en comparación entre la mentalidad moderna y la mentalidad antigua. Sobre esta base, se puede inferir que en lo que respecta al primer aforismo citado, este representa todo lo que se piensa sobre la honestidad intelectual, en la medida en que denota una interesante reflexión sobre las verdaderas convicciones. Por tal motivo Vaz Ferreira lo sitúa en primer lugar, de ese modo quiere mostrar que las genuinas convicciones tienen una base vital, que como los peces, nadan, se mueven, viven. De ahí que ser propietario de las propias opiniones denota de por sí conocer y argumentar con un recetario propio, para lo cual previamente uno tiene que saber *pescar* los peces. Por otro lado, para el filósofo uruguayo en este aforismo se advierte sobre el efecto pernicioso de la falta de cuestionamiento sobre las convicciones hechas, a tal punto que una gran mayoría se contenta con tener una colección de fósiles en su cabeza, creando de ese modo convicciones fijas que pasan a formar parte de la realidad del sujeto.

Con relación a los otros dos aforismos, Vaz Ferreira los entiende como una interesante comparación entre dos formas de pensar y a partir de ello se pueden extraer conclusiones sobre la libertad de pensamiento o la tolerancia. El aforismo 208, «Por qué se ha de tener a todo el mundo contra sí», representa la mentalidad dogmática, de firmes convicciones que forman una colección de fósiles. Ahora bien, si nos atenemos al mensaje del aforismo se puede intuir claramente cómo su contenido se encuentra en una posición contraria respecto al escepticismo propuesto por Vaz Ferreira con relación al estatuto epistemológico de las creencias. De hecho, la idea «el que no está conmigo está contra mí», y que como dice el mismo Nietzsche, «este sentimiento honra a nuestra época», significa, por un lado, uno de los mayores obstáculos para el perfeccionamiento del espíritu, pero por otro lado alimenta el dogmatismo de las religiones y también de la ciencia. En ese sentido no es una casualidad que Vaz Ferreira se haya interesado por este aforismo, puesto que en él está contenido el estado de espíritu favorable a las falacias, en la medida en que los hábitos en tanto hábitos no se cuestionan, ya sea por el placer o por la utilidad que generan.

Por otro lado, repárese en el mensaje del aforismo 333 y se verá cómo juega el filósofo uruguayo al confrontar dos tipos de mentalidades. Este aforismo,

66 *Für die «Wahrheit» sterben*, KSA 2: 698.

denominado «Morir por la verdad», representa en su contenido la mentalidad de raigambre ilustrada, aquella que pone el acento en el carácter crítico de la liberación del espíritu.⁶⁷ De ahí que se pueda entender por qué Vaz Ferreira se nutre del contenido de este aforismo, del espíritu libre que personifica la mentalidad crítica, la medida, la actitud escéptica frente a las cuestiones últimas, por ello el filósofo uruguayo, siguiendo a Nietzsche en estos aforismos citados, también desconfía del optimismo ilustrado que cree en la inevitabilidad del progreso, ya que la crítica queda anestesiada por una nueva vacuna lógico-moral. Conviene tener presente lo dicho sobre lo religioso en Vaz Ferreira, puesto que gran parte de ello ilumina la asimilación del rico y variado fermento de esos aforismos, ya que a través de su confrontación se pueden entrever matices que proporcionan nuevos sentidos. Aquí tenemos dos mentalidades de una misma civilización, dos caminos que se enfrentan en estos aforismos, uno de carga pesada que solo se dedica a repetir la tradición, el seguido por el discípulo cegado por la consideración hacia su maestro, que nunca pone en duda la doctrina trazada. Y en el otro camino, aún por hacer, está el espíritu libre, tolerante, crítico, ligero de peso, conocedor de múltiples puntos de vista y motivos, por eso se otorga el derecho a cambiar sus opiniones. Sin duda, para Vaz Ferreira este es el camino que se debe seguir, por ello, en comunión con Nietzsche, pide aligerar el peso de las costumbres, de las creencias fijas, en suma, deshacer los malos hábitos de razonamiento, las falacias más habituales; pero para ello, no obstante hay que descubrir primero los estados de espíritu favorables a las falacias.

A continuación el filósofo uruguayo cita el aforismo 16 de *El viajero y su sombra*, a saber:

16. EN QUÉ ES NECESARIA LA INDIFERENCIA.⁶⁸ Nada sería más absurdo que esperar que la ciencia establezca definitivamente conclusiones sobre las cosas primeras y últimas, y hasta entonces pensar a la manera *tradicional* (y, sobre todo, ¡creer así!), como muchas veces se ha aconsejado. La tendencia a querer poseer *certeza* absoluta sobre esas materias, es un *exceso religioso* nada más; una forma disfrazada y escéptica solo en apariencia de la «necesidad metafísica», a la que se agrega la idea preconcebida de que por mucho tiempo no se obtendrán esas certezas definitivas, y de que hasta entonces el «creyente» tiene derecho a no preocuparse de todo ese orden de hechos... No tenemos *necesidad* absoluta de esas certezas que se agrupan en torno del distante horizonte para vivir una vida humana y sólida: como tampoco la hormiga tiene menester de ellas para ser una buena hormiga. Más bien nos será necesario poner en claro de dónde proviene la fatal importancia que hemos atribuido desde hace tanto tiempo a estas cosas, y para eso necesitamos conocer la *historia* de los sentimientos morales y

67 De hecho el aforismo 333 es una variante de la célebre afirmación de Voltaire en su *Tratado sobre la tolerancia*. No en vano *Humano, demasiado humano* está dedicado al ilustrado francés. De ese modo la figura ilustrada de Voltaire, aún sin mencionarlo, se encuentra detrás del aforismo, pues el pensamiento de este encarna el espíritu de la tolerancia, marcado previamente por una actitud escéptica, es decir, como premisa, pues: «No nos haríamos quemar por nuestras opiniones; tan poco seguro estamos de ellas», denota, desde luego, el estado de espíritu favorable al escepticismo y a la tolerancia.

68 *Worin Gleichgültigkeit noth thut*, KSA 2: 550.

religiosos. Porque solo bajo la influencia de esos sentimientos, se han hecho para nosotros tan graves y tan temibles esos problemas culminantes del conocimiento: se han introducido de contrabando en los dominios más exteriores, *hacia los cuales*, el ojo del espíritu se dirige sin penetrar *en ellos*, conceptos como los de culpa y de pena [*Schuld und Strafe*] (¡y hasta la pena eterna!). Se ha imaginado desde la antigüedad aquello de que nada se podía asegurar, y se ha persuadido a la descendencia que admitiese esas imaginaciones como cosa seria y como verdad, usando como último triunfo de esta proposición execrable: que creer vale más que saber. Ahora bien; lo que es necesario, frente a esas cosas últimas, no es el saber opuesto a la creencia, sino *la indiferencia respecto de la creencia y del supuesto saber en esas materias*. Cualquier otra cosa debe tocarnos más de cerca que lo que hasta ahora se nos ha predicado como lo más importante, es decir, estas cuestiones: ¿Cuál es el fin del hombre? ¿Cuál es su destino después de la muerte? ¿Cómo se reconcilia con Dios? y todas esas *curiosa*. Así como no nos atañen esas cuestiones de los dogmáticos religiosos, tampoco nos interesan las de los dogmáticos filosóficos, sean idealistas, materialistas o realistas. Todos se ocupan de inducirnos a una decisión sobre materias, en que ni creencia ni saber son necesarios... (Nietzsche, *VS*, 1907: 185).

Para empezar, es importante tener en cuenta que la intención de Vaz Ferreira al citar este aforismo es, ante todo, denunciar a través de Nietzsche el pensamiento absolutista de la ciencia, puesto que se arroja en el conocimiento último de las cosas, pero ello, ciertamente, es una tendencia religiosa y no científica. En ese sentido el creyente científico se parece al creyente religioso, ambos se refugian en certezas que se toman por definitivas. Por tanto, parece claro que la certidumbre absoluta, esa *necesidad metafísica*, se asocia con la manera *tradicional* de pensar, que, entre otras cosas, significa *legitimar* lo dado, justificar *la* verdad de las cosas. Sin embargo, Vaz Ferreira nos advierte que conviene observar cómo en este interesante aforismo se va formando un sofisma, pues escribe «como si no hubiera otra disyuntiva que escoger entre la certidumbre absoluta y pensar tradicionalmente por una parte y por otra no preocuparse de los hechos o, como se dice en el título del aforismo, “la indiferencia”» (Vaz Ferreira, *IA*, 1963: 225). Otro punto que llama la atención al filósofo uruguayo, y que también constituye una falacia, es el ejemplo poco feliz utilizado por Nietzsche sobre las hormigas, ya que si bien no hay necesidad de esos absolutos para vivir al igual que la hormiga, aun así el hombre intenta encontrar respuestas a las preguntas trascendentes, por lo cual esto ya lo diferencia de la hormiga. De todos modos, Vaz Ferreira comparte la idea de que la primacía de esas cuestiones trascendentes ha determinado la naturaleza tradicional del pensamiento.⁶⁹ Por tal motivo el filósofo

69 Ahora bien, para complementar el análisis de Vaz Ferreira importa destacar la idea de que esa naturaleza tiene un origen, por eso Nietzsche propone la necesidad de averiguar de dónde proviene «esa importancia fatal», y he aquí que para ello se requiere de la «historia de los sentimientos éticos y religiosos». Tal vez Nietzsche en este aforismo lance una estocada, un golpe sobre el problema moral y religioso, para luego enfrentarse a él de forma casi sistemática, con su refinado arte de psicólogo, en *La genealogía de la moral*. Pues lo que sí queda claro es que bajo la influencia de esos sentimientos de seguridades últimas, de certezas, introducidos como cuestiones culminantes del conocimiento «hacia los cuales se dirige el ojo sin penetrar en ellos», se importaron conceptos tales como *culpa* y *castigo* (*Strafe*). De

uruguayo celebra la riqueza fermental de este aforismo, abogando de ese modo por esa posición de defenderse de los dogmáticos, sean del signo que sean, pues persuadir para que los demás tomen decisiones denota un espíritu muy poco crítico, más aún, un espíritu antilustrado. Pero a pesar de ello esta actitud, lejos de llevarnos a la indiferencia con respecto a esos problemas, lleva a un interés más vital, a un sentimiento más elevado de lo trascendente.⁷⁰

Siguiendo el orden temático planteado al comienzo de este epígrafe, se puede decir que el aforismo 345 de *El viajero y su sombra* citado por Vaz Ferreira, responde también al interesante problema de la libertad y la creencia en la cultura moderna. He aquí lo que dice:

345. ILUSIÓN DE LOS ESPÍRITUS SUPERIORES.⁷¹ Los espíritus superiores sienten desprenderse de una ilusión: se figuran que excitan la envidia de los vulgares [*Mittelmässige*] y que son considerados como excepciones. Pero en realidad se les considera como algo superfluo, de que se prescindiría si no existiesen (Nietzsche, *VS*, 1907: 346-347).

En estas pocas líneas Vaz Ferreira comenta el destino trágico de los espíritus superiores. Por un lado, estos caen víctimas de una ilusión a la vez que quieren desprenderse de ella. El creerse de por sí superiores es su ilusión, no obstante, el sentido del mensaje nietzscheano que capta el filósofo uruguayo parece ser otro, a saber: partiendo de que existen espíritus superiores, Vaz Ferreira entiende que estos espíritus altos deben desilusionarse, ya que no son comprendidos, más aún, al espíritu mediocre le es indiferente su existencia. Los espíritus mediocres no sienten ni inclinación ni repugnancia hacia los superiores, quizá, y así lo interpreta el filósofo uruguayo, la conspiración del silencio resulte del miedo que sienten los espíritus vulgares hacia la superioridad, para que no se impongan, para que no sean conocidos, tal vez por envidia o por odio.

Es muy importante observar que las valoraciones críticas de Vaz Ferreira sobre los anteriores aforismos, enmarcados en la temática religiosa y científica, son analizados a partir de las ideas de la *graduación de la creencia* y el *escepticismo*, que, como se ha dicho, sintetizan un tipo de pensamiento que ejercita y preconiza el filósofo uruguayo. De acuerdo con estas ideas, su crítica del dogmatismo es muy contundente, pues ni aun cuando se tenga una convicción definida debe el espíritu encerrarse en ella. Al contrario, debe permanecer en una actitud

ese modo se puede decir, por un lado, que para introducir esos elementos de coacción se ha inducido a los hombres a tomar esas fantasías por ciertas, pues se ha atemorizado justamente allí donde nada podía establecerse, de tal modo que la culpa y el castigo operan como fuerzas en el interior del sujeto. Y de esta forma se deduce que vale más creer que saber.

70 Tal vez sea conveniente comentar algunos puntos que se le escapan a Vaz Ferreira. Por ejemplo, en ningún momento menciona que Nietzsche con todo ello, al combatir los dogmatismos, busca convertirnos en «buenos vecinos de las cosas más próximas» (*gute Nachbarn der nächsten Dinge*, *KSA* 2: 551), para no depreciar el presente, la vida y a nosotros mismos. La indiferencia, por tanto, intenta renovar parte de la sangre contaminada, ya que por las venas corre ese veneno del desprecio hacia lo más próximo.

71 *Wahn der überlegenen Geister*, *KSA* 2: 701.

siempre abierta y sobre todo sincera, de ahí que valore determinadas ideas germinales de Nietzsche. Tal vez el pensamiento de este autor explicado por Vaz Ferreira coincida justamente con lo que para el uruguayo es la especulación filosófica en sí misma, a saber:

La actitud mental del profesor, y la actitud que él ha de procurar provocar en los estudiantes, ha de ser una actitud sincera; tener el espíritu abierto: sea que sobre un problema determinado se dude, sea que el espíritu se incline más o menos fuertemente a una solución, sea, lo que puede ocurrir aún en esos problemas, que se llegue a tener una convicción; pero nunca ese estado de espíritu más o menos fijado ha de ser inatacable por los hechos o por los argumentos. Lo que hay que evitar es esa rigidez definitiva que pueden adquirir las convicciones o los espíritus [...] El hombre que, sobre estos problemas inciertos, dudosos, oscuros, se ha formado una convicción hasta el grado tal que ya no puede pensar libre y sinceramente; el que, por ejemplo, ya no puede ni sabe cambiar ideas, sino solo discutir (para imponer una convicción irreductible), ha cerrado, ha *insensibilizado* su espíritu para las influencia racionales y hasta afectivas: el mal espiritual irreparable (Vaz Ferreira, *LP2*, 1963: 65).

Cuestiones sobre la educación y el problema individuo-sociedad

El tercer bloque de problemas que vertebran la filosofía de Nietzsche explicada por Vaz Ferreira tiene que ver con sugerentes ideas sobre problemas de la enseñanza y de determinadas cuestiones sobre el binomio individuo-sociedad. En este caso se puede afirmar que las múltiples sugerencias de los aforismos que elige el filósofo uruguayo inciden en determinados aspectos de su pensamiento, a tal punto que, sin esos gérmenes previos, sería muy difícil entender el significado profundo de sus reflexiones sobre cuestiones prácticas.

Para introducir el tema conviene saber que el quehacer pedagógico de la obra de Vaz Ferreira fue muy extenso y profundo. Por orden de importancia es pertinente resaltar las cátedras que ocupó, puesto que fueron su órgano normal de expresión. Son, por orden cronológico: la de Literatura (1894-1898); la de Filosofía en preparatorios (1897-1922); la de Conferencias (1913-1958) y la de filosofía del derecho (1923-1929). De todas ellas, la de Conferencias le permitió influir de forma relevante sobre la formación cultural de su país. En esta trató los más diversos temas, desde el contraefecto de la biología soviética, la sinceridad literaria, los parallogismos de arte, hasta las conferencias sobre Nietzsche que estamos estudiando. Por otro lado, una de las ideas más importantes que el filósofo uruguayo tenía en mente sobre cuestiones de enseñanza se resume en el proyecto de Parque escolar familiar. El objetivo de este emprendimiento era acercar a los niños de la ciudad al contacto con la naturaleza. Para ello, proponía agrupar las escuelas urbanas, con todos los servicios, en medio de parques arbolados, alternando la enseñanza en un edificio escolar o en el exterior entre los árboles, la luz y el aire. Murió sin ver realizado su proyecto. De todos modos, había hecho un interesante ensayo de educación silvestre en su casa quinta, bajo su cuidado, con su esposa de maestra y sus hijos de educandos.

A partir de este contexto se podrá entender mejor la influencia que tuvieron sobre él los aforismos nietzscheanos con relación al tema educativo. Por ejemplo el siguiente aforismo que cita Vaz Ferreira, el 282 de *El viajero y su sombra*:

EL PROFESOR ES UN MAL NECESARIO.⁷² ¡Cuán pocas personas debe haber entre los espíritus productivos y los que tienen sed de recibir! Porque los *intermediarios* falsifican casi involuntariamente el alimento que transmiten; además, en recompensa de su mediación, exigen demasiado *para ellos*; interés, admiración, tiempo, dinero y otras cosas, de que se priva, por consiguiente, a los espíritus originales y productores. Hay que considerar siempre al profesor como un mal necesario, lo mismo que se hace con el comerciante; un mal que debe hacerse lo más *insignificante posible* (Nietzsche, *VS*, 1907: 321).

En este caso, según Vaz Ferreira, la observación de Nietzsche es justísima, el profesor como intermediario, como reproductor de un vocabulario, de unas palabras, es un mal necesario. He aquí lo acertado, *mal* porque estos no inventan nada, no crean, carecen de independencia en su pensamiento, limitan sus clases a repetir, a veces de forma elegante, otras petulante, las doctrinas de otros. En suma, el profesor como intermediario entre los espíritus creadores y los espíritus receptores, reduce, empequeñece el pensamiento, a la vez que requiere para sí interés, prestigio, dinero, tiempo. En sí mismo este tipo de profesor es el estereotipo de degeneración de la formación, y como tal se debe tomar. Sin embargo, según Vaz Ferreira en este caso Nietzsche dio en el centro de la diana, puesto que el profesor sea *un mal necesario* quiere decir también que oficia de comunicador de los buenos productores, y, aunque resulte contradictorio, la actitud frente a este no es condenarlo, sino sentirlo como tal mal y procurar reducirlo al grado en que es verdaderamente necesario, por eso, debe hacerse con él lo mismo que con el comerciante, considerarlo de un modo lo más insignificante posible.⁷³

Seguidamente Vaz Ferreira pasa a leer y comentar otro aforismo relacionado con el tema educativo, donde parafraseando el título de este, el uruguayo *advierte* sobre cierta forma de enseñanza que daña el espíritu. He aquí el aforismo:

315. ADVERTENCIA A LOS ENTUSIASTAS.⁷⁴ Que el que guste dejarse *arrastrar* y desea verse arrebatado al cielo, tenga cuidado de no hacerse *demasiado pesado*; es decir que no aprenda demasiadas cosas y, sobre todo, que no se deje *invadir* por la ciencia. Eso es lo que le hace pesado ¡Tened cuidado, oh entusiastas! (Nietzsche, *VS*, 1907: 321).

En estas pocas líneas se condensa la crítica hacia la educación erudita, cargada de contenido, de demasiados saberes, demasiados tecnicismos, de dedicación

72 *Der Lehrer ein nothwendiges Uebel*, KSA 2: 676.

73 De todos modos, es bueno recordar que la reflexión del filósofo alemán sobre temas educativos, sobre la formación del espíritu, es algo que aparece una y otra vez en su obra, y por tanto su reflexión va más allá de esta consideración. Véase *Tercera intempestiva*, *Schopenhauer como educador*, y *Sobre el futuro de nuestras instituciones de formación*. Para un estudio crítico sobre el tema de la educación, véase Joan B. Llinares, 2009.

74 *Wink für Enthusiasten*, KSA 2: 692.

exclusiva. Ese tipo de formación será, entre otros, el blanco de las críticas de Vaz Ferreira, en la medida que, siguiendo a Nietzsche, el primero argumenta que en este modelo se reduce el aprendizaje humano al ideal del científico puro. Esta formación no se entendería sin su perspectiva utilitaria, es decir, su funcionamiento entronca con su rendimiento, con la utilidad que proporciona. Pero así, ciertamente, se reduce educación a utilidad o beneficios, de ahí que para el filósofo uruguayo la lección de este aforismo sea la denuncia sobre la perversión de la verdadera cultura, o lo que es lo mismo, de la genuina formación. En sintonía con el mensaje del texto nietzscheano Vaz Ferreira no solo advierte de esa degeneración educativa, sino que inspirado en él, pone en marcha una serie de ideas y sugerencias para recuperar la genuina función formativa: enseñar a pensar bien, y por consiguiente actuar lo mejor posible, eso sí, siempre buscando la verdad. Su propuesta, desde luego, se enfrenta con el currículum formativo del momento, más aún, con el espíritu de la época, que más que buscar la verdad se preocupaba por generar utilidad. Y en ese sentido lo que más le preocupaba al filósofo uruguayo era la organización de esa enseñanza, en concreto, los procedimientos de evaluación, especialmente los exámenes comunes, ya que estos producen un doble mal, de orden intelectual y de orden moral. En lo intelectual producen una psicología peculiar, difícil de describir, aun así, Vaz Ferreira la presenta del modo siguiente:

¿Se han fijado ustedes en la terminología de que habitualmente se sirve el estudiante para hablar de las asignaturas que cursa? Mi observación es que esos términos parecen querer significar invariablemente, algo que va de adentro afuera; son, se me ocurre decir, todos términos centrífugos nunca centrípetos. Un estudiante pregunta a otro: ¿Qué das este año? o ¿qué «sueñas»? o ¿qué «largas» este año?...; todos los términos son análogos. Las palabras que emplean, nunca se refieren a algo que entre; se refieren invariablemente a algo que sale. Esta terminología se relaciona con un hecho de alcance muy importante, psicológica y pedagógicamente; con la inmensa diferencia que existe entre estudiar para saber y estudiar para mostrar que se sabe (Vaz Ferreira, *MI*, 1957: 20-21).

En todo caso este hábito de prepararse solo para triunfar en los exámenes produce artificialización y superficialización de la cultura, resultado, eso sí, de las políticas educativas que tienen como fin la productividad, la rentabilidad sobre la formación genuina del estudiante. En cuanto al mal moral, el filósofo uruguayo se refiere a que el examen como procedimiento evaluativo tiene su propia moral, una moral de guerra, y ante ella el estudiante se defiende, su espíritu crea hábitos especiales, se uniformiza en función del programa, a menudo imposible de asimilar debido a lo extenso del mismo. En consecuencia, Vaz Ferreira aconseja los siguientes deberes de cultura: construir una biblioteca con obras esenciales, donde el fermento predomine sobre la enseñanza directa, lo parcialmente inteligible crea en el estudiante un hábito intelectual de primer orden; aligerar la cultura erudita, pues a medida que la enseñanza crece en superficie tiende a decrecer en profundidad; dedicar parte del tiempo, aunque sea una hora diaria,

a algo en el orden intelectual que no se refiera a los fines prácticos inmediatos. He aquí cómo lo piensa el filósofo uruguayo:

Quiero decir, que un estudiante sudamericano, como un abogado o un médico sudamericano cualquiera, en estos países en que apenas existe la alta cultura, necesita indispensablemente, como deber intelectual, dedicar aunque sea media hora diaria, a algo que no sean los exámenes que tiene que rendir, los pleitos que tiene que defender, etc.: a algo que no sea su vida profesional inmediatamente utilitaria (Vaz Ferreria, *MI*, 1957: 31).

Así, entre esos consejos prácticos de cultura, Vaz Ferreira intenta repensar el sistema educativo, devolver la búsqueda de la verdad, sumar el saber por el saber mismo, combatiendo de esa forma la educación utilitaria. Y he aquí que todo esto lo encuentra condensado y pulido en el aforismo 315 «Advertencia a los entusiastas», entre otros textos de Nietzsche.

Luego de estas reflexiones acerca de la formación intelectual, Vaz Ferreira cita dos aforismos casi conjuntamente, que de alguna manera continúan con el tema de la genuina educación. He aquí el primero de ellos:

342. DESEQUILIBRIOS DEL PENSADOR.⁷⁵ Todo lo que le interrumpe en sus reflexiones (el *desequilibrio*, como se dice), debe considerarlo el pensador apaciblemente como un nuevo modelo que entra por la puerta para ofrecerse al artista. Las interrupciones son los cuervos que llevan su alimento al solitario (Nietzsche, *VS*, 1907: 346).

En primer lugar el apunte vazferreireano se limita a señalar que este fenómeno está bien observado solo en parte, ya que los cuervos le llevan el alimento al solitario, pero este, dice el uruguayo, ha de darse en alimento al cuervo. Más allá del sofisma que se forma en esta sentencia, ya que las interrupciones también pueden devorar el alma del solitario, al igual que la continuidad de las reflexiones, con lo cual se forma la falsa dicotomía, el aforismo tomado en su justa medida aconseja, según Vaz Ferreira, dudar para pensar. En efecto, se puede entender el *desequilibrio* como aquello que hace temblar, e incluso a la propias reflexiones, pues de este modo el pensador conecta con el artista, o por decirlo más claro, el pensador se vuelve artista.⁷⁶ Por ello, para que su espíritu madure, para liberarse de esa carga necesita esos temblores, así el *espíritu libre* lo es en la medida en que comienza a construir su propio andar. Y en ese sentido las interrupciones son como los cuervos que llevan el alimento al solitario, en otras palabras, el caminante añora la soledad para pensar. Seguidamente Vaz Ferreira cita el aforismo 330 del mismo libro. He aquí lo que lee:

LOS QUE PREDICEN EL TIEMPO.⁷⁷ Del mismo modo que las nubes nos revelan adonde corren, por encima de nosotros, los vientos, así también los espíritus

⁷⁵ *Störungen des Denkers*, *KSA* 2: 700.

⁷⁶ Sin duda, el desequilibrio ayuda a liberar peso, la carga pesada de las creencias, tal vez en este punto y en consonancia con la época, Nietzsche esté pensando en Wagner y Schopenhauer, los dos modelos románticos que antaño alimentaban su espíritu, como también en los hegelianos, en los positivistas, y en los darwinianos, en sus creencias religiosas de infancia, etcétera.

⁷⁷ *Wetterpropheten*, *KSA* 2: 698.

más ligeros y más libres, en sus corrientes, predicen el tiempo que va a venir. El viento del valle y las opiniones de la plaza pública de hoy no significan nada por lo que atañe a porvenir, porque no hablan sino de lo que se refiere al pasado (Nietzsche, *VS*, 1907: 301).

Frente a estas líneas el filósofo uruguayo aclara lo siguiente:

Desgraciadamente, hay una corrección que introducir. Las nubes más altas se ven, los espíritus más altos serían, no son, serían signos del tiempo a venir; pero no sabemos verlos ni discernir el sentido de su movimiento. Lo que vemos como espíritus más altos en una época determinada, generalmente no son todavía los más altos, (Vaz Ferreira, *LA*, 1963: 231).

Por un lado, aparece la noción del *porvenir* asociada al espíritu alto, es decir, en la crítica de Vaz Ferreira el sabio todavía no es, pues siempre se está por hacer, no hay *un* modelo de pensador al cual copiar, en suma, los pensadores que predicen el tiempo no son percibidos ni por el vulgo ni por los espíritus más elevados.

En consonancia con estas cuestiones aparecen otros temas de raigambre nietzscheana. Por ejemplo, la relación entre individuo y sociedad, así como el tema de la paz y la guerra, que también fueron problemas que ocuparon a Vaz Ferreira a lo largo de su vida. Para introducir toda esta problemática es muy pertinente saber lo que pensaba este autor con relación a cómo abordar las cuestiones sociales. En la tercera de sus conferencias *Sobre los problemas sociales*, de 1922, al hacer balance de los resultados de las consideraciones hechas sobre los principios de libertad e igualdad, el filósofo uruguayo sostiene que «ante todo, tenemos algo que vale más que una teoría: tenemos un *modo de pensar* (y hasta de sentir) que debe ser el de todos los espíritus sinceros y comprensivos, si plantean bien el problema» (Vaz Ferreira, *SPS*, 1953: 73-74). En general Vaz pretendió transmitir una manera de pensar antes que un cuerpo doctrinario. Estas cuestiones metodológicas sobre cómo debemos pensar los problemas de la *acción*, que se encuentran en sus obras más importantes,⁷⁸ se refieren a los modos de llegar a una decisión correcta en cuestiones de carácter práctico que requieren graduaciones específicas. Por ejemplo, uno de los aportes más relevantes que hizo Vaz Ferreira bajo ese modo de pensar se encuentra en su libro *Sobre el feminismo*, de 1914, obra que inspiró al senador Domingo Arenas para reformar la ley de divorcio en la que la mujer debía obediencia al marido y en que las esposas no ejercían la patria potestad sobre sus hijos, entre otras cosas. Frente a esta ley claramente discriminatoria, el Parlamento uruguayo en 1914 aprobó el proyecto de ley de divorcio por «sola voluntad de la mujer» del senador Arenas. Y he aquí que años más tarde Vaz Ferreira consideró a la ley *su ley* porque «fue casi el único caso en que se ha traducido en pragmática fundamentalmente como yo lo proyecté» (Vaz Ferreria, *CB*, 1963: 67).⁷⁹

78 En concreto se encuentran en *Lógica viva*, *Un paralogismo de la actualidad*, *Conocimiento y acción*, *El pragmatismo* y *Sobre los problemas sociales*.

79 Para el tema del feminismo en Vaz Ferreira, véase Andreoli, (2004: 85).

Volviendo a las conferencias de 1920 sobre Nietzsche, decíamos que determinados aforismos leídos en ellas sugerían interesantes reflexiones sobre problemas sociales. Sin duda, este es el caso del aforismo 356 de *La gaya ciencia*, titulado «De qué modo se volverá Europa cada vez más artística». Vaz Ferreira comunica al público presente que el *fermento* que contiene «solamente unas cuantas líneas de un largo aforismo», invita a meditar sobre cómo debemos organizar nuestras sociedades modernas. He aquí el texto de Nietzsche que lee Vaz Ferreira:

En resumen. Lo que no se edificará en lo sucesivo, lo que no podrá edificarse, será una sociedad en el antiguo sentido que tuvo esta palabra; para levantar edificio semejante nos falta todo, empezando por los materiales. *Nosotros no somos ya materiales adecuados para una sociedad...* (Nietzsche, GC IV, 1905: 241).

Como se decía, los comentarios de Vaz Ferreira sobre este pasaje tienen como objetivo pensar acerca de la organización social. En ese sentido él asevera que la mejor sociedad es la que tiene mejores individuos, una *individualidad fuerte* y bien diversificada, y que por tanto, el rendimiento colectivo es solo un criterio complementario de superioridad. En suma, según Vaz Ferreira, «Whitman sintió y expresó esto de una manera estupenda. Ahora, mientras la individualidad no sea afectada, entonces sí; ideal a perseguir: la mejor organización y el mejor rendimiento colectivo», no obstante, si el conflicto en la organización se manifiesta y lo colectivo afecta al individuo, «entonces llegamos a mi fórmula: la perfección a expensas de la perfectibilidad que tiende, no a la superiorización, sino al contrario a la detención del progreso ante el desorden; la lucha pero con fermentos vivos» (Vaz Ferreira, *IA*, 1963: 243). Por ello, para Vaz Ferreira, Nietzsche tiene razón, puesto que:

No somos materiales adecuados para una sociedad en el sentido antiguo [...] En todo caso, si somos materiales adecuados para una sociedad, ha de ser para una sociedad distinta y superiormente entendida, en que todo lo que sea disciplina, en que todo lo que sea colectivización, no mate, ni afecte, ni reduzca en nada lo del individuo, y podría agregar una forma, una fórmula suplementaria: es bueno ser capaz de disciplina, pero es malo gustar de la disciplina (Vaz Ferreira, *IA*, 1963: 244).

Llegando al final de las conferencias el filósofo uruguayo justifica los motivos de estas, argumentando que para hacer este estudio sobre Nietzsche había una razón de justicia, ya que la popularización del filósofo alemán, sobre todo a partir de la interpretación de Carlos Reyles (aunque Vaz Ferreira no lo mencione), lo ha presentado como un teórico de la dureza, de la violencia, y desde luego desde esa perspectiva nunca se entendería el aforismo 284 de *El viajero y su sombra*, con el cual Vaz Ferreira da por concluidas sus lecciones. «Sin embargo, oigan ustedes» (Vaz Ferreria, *IA*, 1963: 259):

LOS MEDIOS PARA LLEGAR A LA PAZ VERDADERA.⁸⁰ Ningún gobierno confiesa hoy día que sostiene su ejército para satisfacer en ciertas ocasiones sus ansias

80 *Das Mittel zum wirklichen Frieden*, KSA 2: 678.

de conquista. El ejército debe, por el contrario, servir para la defensa. Para justificar este estado de cosas, invócase una moral que aprueba la legítima defensa. Resérvese así uno la moralidad, y atribúyase al vecino la inmoralidad, porque hay que imaginar a este dispuesto al ataque y a la conquista, si el estado de que se forma parte debe verse en la necesidad de acudir a los medios de defensa. Además se acusa a otro que, lo mismo que nuestro estado, niega la intención de atacar, y no mantiene tampoco su ejército más que por ocasiones de defensa, por los mismos motivos que nosotros; se les acusa, digo, de ser un hipócrita y un criminal astuto que quisiera arrojarse, sin ninguna clase de lucha, sobre una víctima inofensiva e inepta. En estas condiciones se encuentran hoy día los estados unos frente a otros; admiten en las malas intenciones en el vecino, y se atribuyen buenas intenciones. Pero esa es una *inhumanidad* tan nefasta y peor que la guerra: es ya una provocación y hasta un motivo de guerra porque se atribuye la inmoralidad al vecino, y con eso parecen despertarse los sentimientos hostiles. Hay que renegar de la doctrina del ejército como medio de defensa tan categóricamente como de los deseos de conquista (Nietzsche, *VS*, 1907: 322).

Con estas líneas se demuestra, por un lado, cómo gran parte de la crítica sobre Nietzsche en ocasiones, voluntaria o involuntariamente, ha leído muy poco de la obra de este, o en el peor de los casos solo conoce resúmenes de críticas, lo cual creó un concepto corriente del filósofo alemán bastante tóxico, desde luego ese era el estado de la cuestión en la época en que Vaz Ferreira leía sus obras en el Uruguay de entonces. Por eso la recomendación del filósofo uruguayo era, como se decía más arriba, leer a Nietzsche directamente, descubrirlo sin intermediarios que contaminen sus ideas, o apoyarse en buenas críticas para comprender así la naturaleza de su doctrina. En todo caso se encuentra en este aforismo un Nietzsche poco explorado en la época, «un pensamiento en que su consejo al pueblo excedía al ideal más teórico de los pacifistas. Su consejo era desarmarse siendo el más poderoso» (Vaz Ferreira, *IA*, 1963: 260). Este era, ciertamente, un apunte para hacer sentir en esos momentos de principio de siglo tan convulso, al menos así lo entendió Vaz Ferreira, quien a través de su cátedra de conferencias dedicó gran parte de su tiempo a los problemas del pensamiento, de la comunicación, o mejor dicho de la incomunicación, de la intolerancia verbal, en suma, a analizar todos aquellos ingredientes que intervienen en el desarrollo de las guerras.⁸¹

81 Sobre el problema de la guerra puede verse el interesante artículo de Joan B. Llinares, «Consideraciones sobre la guerra en Nietzsche», 2006, quien hace balance del tema bélico a través de las diferentes etapas del escritor de *Zaratustra*. Como advertencia de ese recorrido, Joan Llinares escribe: «Conviene, pues, que subrayemos una primera *diferencia* en los textos nietzscheanos entre la conceptualización de la *guerra* propiamente dicha, el cruento enfrentamiento armado entre ejércitos enemigos, declarado por determinadas autoridades y razones, y llevado a cabo con diversas ofensivas y batallas, victorias y derrotas, y lo que no son sino *analogías* y *metáforas*, como la «guerra a la pasión», o la «guerra contra los sentimientos reactivos», sin que ello suponga pasar por alto la intrínseca *metaforicidad* doble que, según la filosofía del lenguaje de este autor, vive en cada una de nuestras palabra» (Llinares, 2006: 34-75).

Sintetizando, la forma azarosa de leer los aforismos de *El viajero y su sombra* y *La gaya ciencia* por parte de Vaz Ferreira revelan, ciertamente, un hilo argumental que hace posible agruparlos en una temática diversa y sugerente. En ese sentido se puede decir que el hilo conductor es la idea de *germen* o *fermento*, el Nietzsche como precursor de posteriores pensamientos, el labrador que siembra las semillas y trabaja los surcos con la esperanza de la cosecha. De hecho, el fermento contenido en los aforismos citados por el uruguayo es la base de muchas de las aportaciones de este autor a la filosofía uruguaya de ese tiempo, el germen vivo de sus contribuciones al ámbito cultural. Por ejemplo, el rol del individuo, entendido como activo y participante de un espacio público, como *espíritu libre*, de claro acento nietzscheano, constituye la base crítica de sus aportaciones sociales, tales como su proyecto de Parque escolar, el feminismo de compensación, la distribución de la tierra, por nombrar algunos de las más importantes.

Epílogo

*Y cuando vi a mi demonio lo encontré serio, grave,
profundo, solemne: era el espíritu de la pesadez, —él hace
caer todas las cosas. No con la cólera, sino con la risa
se mata. ¡Adelante, matemos al espíritu de la pesadez!
He aprendido a andar: desde entonces me dedico a correr.
He aprendido a volar, desde entonces no quiero ser
empujado para moverme de un sito. Ahora soy ligero,
ahora vuelo, ahora me veo a mí mismo por debajo de mí,
ahora un dios baila por medio de mí.*

Nietzsche, *Za*, 2011: 90.

Cualquier intento de definir las principales tesis que conforman el pensamiento de un autor se encuentra, necesariamente, ante el problema de la diversidad de interpretaciones que se han efectuado de hecho sobre su obra en diferentes etapas históricas. Ciertamente, esto es una premisa ineludible para comprender cualquier obra. La rehabilitación del lector en el proceso de la elaboración del sentido de una obra supone (además del autor y la obra) la inclusión de un tercer elemento que se considera fundamental para su estudio. Como es obvio, esto es un proceso comunicativo entre el autor y el lector, en el que se dan los tres elementos que lo configuran: el autor que emite la señal, la obra, formada por signos que contienen mensajes, y el lector que recibe la información, la procesa y la interpreta. Resulta manifiesto que las interpretaciones que codifican el sentido de una obra no son las de cualquier lector, sino las del lector-escritor o el lector-crítico, en la medida en que sus reflexiones se tornan fundamentales para comprender una obra en un momento histórico concreto.

En el caso particular de Nietzsche, en la etapa que va desde fines del siglo XIX hasta la Gran Guerra en Europa, nos topamos con varias líneas interpretativas entre sus comentaristas, que se pueden resumir en torno a cuestiones artístico-culturales, morales, políticas y en menor medida filosóficas. La temprana recepción de la obra de Nietzsche en Europa estuvo marcada por las referencias a su locura, aunque no de forma exclusiva. Por otra parte, no es una casualidad que los principales ejes temáticos que vertebran las primeras lecturas de Nietzsche en Uruguay hicieran hincapié en la dimensión cultural de su obra, motivando de ese modo interesantes reflexiones en torno al arte, la función del escritor, o las críticas al modo de vida pequeño-burgués; esa obra también incidió en la construcción de pensamientos alternativos, en problemas educativos y fundamentalmente en relación con el debate sobre la identidad latinoamericana y el problema del individuo, así como en cuestiones de filosofía del conocimiento y de la práctica.

Si precisamos aún más la influencia de Nietzsche en la cultura de Uruguay de entonces, es necesario aludir a las tres interpretaciones que, ante todo, fueron los paradigmas de la imagen del filósofo alemán en ese país. En primer lugar, como recuerda Vaz Ferreira, por esa época había que hacer un gran esfuerzo para no citar al filósofo alemán, su nombre estaba presente en todos los debates, en todos los coloquios, en las mesas de los cafés, en las tribunas del Ateneo. En segundo lugar, como hemos mostrado en esta investigación, la presencia de Nietzsche en la obra de José E. Rodó, Carlos Reyles y Carlos Vaz Ferreira trasciende los meros comentarios, apuntes o notas, ya que estos autores enriquecieron sus escritos con las ineludibles expresiones y temáticas nietzscheanas, pues en muchos aspectos la obra del filósofo alemán fue para ellos fermento vivo de creación cultural.

Las interesantes reflexiones sobre la obra y la persona de Nietzsche en el Uruguay de principio de siglo presentadas en este trabajo han puesto de relieve una combinación de temas y motivos que siguen teniendo vigencia hoy en día. En particular, si prescindimos del marco teórico nietzscheano sería muy difícil entender las transformaciones culturales de esa época, pero además, y fundamentalmente, sin esa intensa interlocución no podríamos pensar de forma crítica nuestro presente. En definitiva, podríamos decir que el legado nietzscheano, siempre en mar abierto y con sus textos laberínticos, es un síntoma de buena salud, puesto que exige interpelar continuamente nuestro presente cultural y nos permite seguir considerando intempestivamente las deficiencias que nos atañen y que hemos de superar.

Obras

Obras de Nietzsche editadas por La España Moderna:

- *Así hablo Zaratustra*, La España Moderna, Madrid, 1900.
- *Más allá del bien y del mal*, La España Moderna, Madrid, 1901.
- *Humano demasiado humano*, La España Moderna, Madrid, 1902.
- *Aurora*, traducción de Luciano de Mantua, La España Moderna, Madrid, 1902.
- *La genealogía de la moral*, La España Moderna, Madrid, 1902.
- *Últimos opúsculos: El caso Wagner; Nietzsche contra Wagner; El ocaso de los ídolos; El Anticristo*, traducción de Luciano de Mantua, La España Moderna, Madrid, 1904.
- *La gaya ciencia*, traducción de Luciano de Mantua, La España Moderna, Madrid, 1905.
- *El viajero y su sombra*, traducción de Luciano de Mantua, La España Moderna, Madrid, 1907.

Obras de Friedrich Nietzsche publicadas por *Mercure France*:

- *Ainsi parlait Zarathoustra: un livre pour tout le monde et personne*, traducido por Henri Albert, *Mercure de France*, París, 1898.
- *Par delà le bien et le mal*, traducido por L. Weiscopef, editado por Henri Albert, *Mercure de France*, París, 1898.
- *Pages choisies*, publicado por Henri Albert, *Mercure de France*, París, 1899.
- *Le Crépuscule des idoles: Le Cas Wagner: Nietzsche contre Wagner: L'Antéchrist*, traducido por Henri Albert, *Mercure de France*, París, 1899.
- *Humain, trop humain*, 1.^a, traducido por A. M. Desrousseause, *Mercure de France*, París, 1899.
- *La généalogie de la Morale*, traducido por Henri Albert, *Mercure de France*, París, 1900.
- *Aurore, réflexions sur les préjugés moraux*, traducido por Henri Albert, *Mercure de France*, París, 1901.
- *Le gai Savoir*, traducido por Henri Albert, *Mercure de France*, París, 1901.
- *La Volonté de puissance*, traducido por Henri Albert, *Mercure de France*, París, 1901.
- *L'Origine de la Tragédie*, traducido por Jean Marland y Jacques Morland, *Mercure de France*, París, 1901.
- *Le voyageur et son ombre: Opinions et sentences mêlées: (Humain, Trop humain, 2e partie)*, traducido por Henri Albert, *Mercure de France*, París, 1902.
- *Ecce Homo, Suivi des Poésies*, traducido por Henri Albert, *Mercure de France*, París, 1909.

Además de estas ediciones de las obras de Friedrich Nietzsche, también se han utilizado traducciones recientes:

- *Obras completas. Volumen I. Escritos de juventud*, traducciones de Joan B. Llinares Chover, Diego Sánchez Meca y Luis E. de Santiago Guervós, edición a cargo de Diego Sánchez Meca, Tecnos, Madrid, 2011.

- *Obras completas. Volumen II. Escritos filológicos*, traducciones de Manuel Barrios, Alejandro Martín, Diego Sánchez Meca Luis E. de Santiago Guervós, Edición de Diego Sánchez Meca, Tecnos, Madrid, 2013.
- *Así habló Zaratustra: un libro para todos y para nadie*, introducción, traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 1972
- *Crepúsculo de los ídolos o Cómo se filosofa con el martillo*, introducción, traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 1996.
- *Humano, demasiado humano: un libro para espíritus libres*, Traducción Alfredo Brotons Muñoz, introducción y notas de Manuel Barrios, vol. I, Akal, Madrid, 2007.
- *Humano, demasiado humano: un libro para espíritus libres*, traducción Alfredo Brotons Muñoz, introducción y notas de Manuel Barrios, vol. II, Akal, Madrid, 2007.
- *La ciencia jovial*, traducción, introducción, notas e índice de nombres de José Lara Monte Avila, Caracas, 1992.
- *Fragmentos póstumos. Volumen IV, 1885-1889*, traducción, introducción y notas de Juan Luis Vermal y Juan B. Llinares, edición dirigida por Diego Sánchez Meca, Tecnos, Madrid, 2006.
- *Kritische Studienausgabe*. 15 vol. Hrsg. von G. Colli und M. Montinari. Berlin: DTV-Walter de Gruyter, 1999.

Obras de Carlos Vaz Ferreira:

- EP *El Pragmatismo*, Anales de la Universidad, Montevideo, vol. 19, 1908.
- CE *Curso expositivo de filosofía elemental*, Barreiro y Ramos, Montevideo, 1917.
- SPS *Sobre los problemas sociales*, Biblioteca Artigas, Montevideo, vol. 5, 1953.
- SPT *Sobre la propiedad de la tierra*, Biblioteca Artigas, Montevideo, vol. 6, 1953.
- LV *Lógica Viva*, Ediciones Cámara de Representantes de la República Oriental del Uruguay, Montevideo, vol. 4, 1963.
- F *Fermentario*, Ediciones Cámara de Representantes de la República Oriental del Uruguay, Montevideo, vol. 10, 1963.
- PL *Los problemas de la libertad y los del determinismo*, Losada, Buenos Aires, 1963.
- IO *Ideas y observaciones*, Homenaje de la Cámara de Representantes, Montevideo, vol. 1, 1963.
- MI *Moral para intelectuales*, Homenaje de la Cámara de Representantes de la República Oriental del Uruguay, Montevideo, vol. 3, 1957.
- CA *Conocimiento y acción*, Homenaje de la Cámara de Representantes de la República Oriental del Uruguay, Montevideo, vol. 8, 1963.
- ca *Algunas conferencias sobre temas científicos, artísticos y sociales*, Homenaje de la Cámara de Representantes de la República Oriental del Uruguay, Montevideo, vol. 11, 1963.
- SF *Sobre feminismo*, Homenaje de la Cámara de Representantes de la República Oriental del Uruguay, Montevideo, vol. 9, 1963.
- Ia *Inéditos*, Homenaje de la Cámara de Representantes de la República Oriental del Uruguay, Montevideo, Vol. 20, 1963.
- Obras de José Enrique Rodó:
- *Ariel y Motivos de Proteo*, Biblioteca Ayacucho, Caracas, 1885.

- *Liberalismo y jacobinismo*, Librería y Papelería «La Anticuaria» de Adolfo Ossi, Montevideo, 1906.
- *Motivos de Proteo*, tomo I. Colección de Clásicos Uruguayos, Biblioteca Artigas, vol. 21, Montevideo, 1957.
- *Motivos de Proteo*, tomo II. Colección de Clásicos Uruguayos, Biblioteca Artigas, vol. 22, Montevideo, 1957.
- *El camino de Paros (Meditaciones y andanzas)*, Editorial Cervantes, Barcelona, 1919.

Obras de Carlos Reyles:

- *Por la vida*, El Ferro-Carril, Montevideo, 1888
- *Primitivo*, Dornaleche y Reyes, Montevideo, 1896.
- *El extraño*, Tipográfico de Ricardo Fe, Montevideo, 1897.
- *La raza de Caín*, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires, 1968.
- *Ensayos I: La novela del porvenir; Al lector; Vida nueva y La muerte del cisne*, Biblioteca Artigas, Montevideo, 1965a.
- *Ensayos II: Diálogos olímpicos*, Biblioteca Artigas, Montevideo, 1965b.
- *Ensayos III: Incitaciones; Ego sum y El nuevo sentido de la narración gauchesca*, Biblioteca Artigas, Montevideo, 1965c.
- *El embrujo de Sevilla*, Sopena, Buenos Aires, 1945.

Bibliografía

- ACHUGAR, Hugo, *Poesía y sociedad*, Montevideo, Arca, 1985.
- ANTUÑA, José, *Un panorama del espíritu. El Ariel de Rodó*, Biblioteca Artigas, Montevideo, 1969.
- ARDAO, Arturo, *Filosofía Pre-Universitaria en el Uruguay*, Claudio García & CIA Editores, Montevideo, 1945.
- *La Filosofía en el Uruguay en el Siglo XX*, Fondo de Cultura Económica, México, 1956. Polémica, Prólogo de Arturo Ardao. 2 tomos. Biblioteca Artigas, Colección de Clásicos Uruguayos, Montevideo, 1965.
- *Etapas de la inteligencia uruguaya*, Universidad de la República, Montevideo, 1971.
- *Espiritualismo y positivismo en el Uruguay*, Universidad de la República, Montevideo, 2004.
- AVILA, Remedios, *Identidad y tragedia. Nietzsche y la fragmentación del sujeto*, Crítica, Barcelona, 1999.
- BARRIOS CASARES, Manuel, «¿Expulsar de nuevo al poeta? De arte y política en Nietzsche», en: *Estudios Nietzsche*, n.º 7, 2007, pp. 11-36.
- BENN, Gottfried, *El Yo moderno y otros ensayos*, traducción de Enrique Ocaña, Pre-Textos, Valencia, 1999.
- BERGSON, Henri, *Introducción a la metafísica*, traducción de Manuel García Morente, Porrúa, México, 2004.
- BIANQUIS, Geneviève, *Nietzsche en France. L'Influence de Nietzsche sur la pensée française*, Alcan, París, 1929.
- «Nietzsche et Stefan George», en: *Nietzsche, études et témoignages*, París, 1950, pp. 213-220.
- BOURDIEU, Pierre, *Las reglas del arte*, traducción de Thomas Kauf, Anagrama, Barcelona, 1995.
- BROBJER, Thomas H., *Nietzsche and the «English»: The influence of British and American Thinking on His Philosophy*, Nueva York, Humanity Books, 2008.
- BÜCHNER, Ludwig, *Fuerza y materia, Estudios populares de historia y filosofía naturales*, (1855), traducción de A. Gómez Pinilla, F. Sempere y Compañía, Madrid, 1905.
- BURGOS, Elvira, «Mujer. Mujeres. Figuras polisémicas en la escritura de Nietzsche» en: Joan B. Llinares (ed.), *Nietzsche 100 años después*, Pre-Textos, Valencia, 2002, pp. 89-113.
- CAMPIONI, Guliano, *Nietzsche y el espíritu latino*, traducción de Sergio Sánchez, El Cuenco de Plata, Buenos Aires, 2004.
- *Nietzsche: la morale dell'eroe*, Edizioni ETS, Pisa, 2009.
- CANFIELD, Martha L., «Reflexiones de Ariel a cien años de su publicación», en: *Signos Literarios y Lingüísticos*, vol. III, n.º 1, enero-junio 2001, pp. 123-14.
- CHERONI, Alción, «Carlos Reyles: darwinismo, política y literatura en el Uruguay del 900», en: *Evolucionismo y cultura: darwinismo en Europa e Iberoamérica*, Miguel Ángel Puig-Samper, Rosaura Ruiz y Andrés Galera (eds.), Junta de Extremadura, Mérida, 2002, pp. 65-89.
- CHIABRA, citado en Cragnolini, M., Dossier: «La recepción del pensamiento de Nietzsche en la Argentina (1880-1945)», en *Instantes y Azares*, n.º 1 y n.º 2, 2001-2002, pp. 105-229.
- CRAGNOLINI, Mónica, «La recepción del pensamiento de Nietzsche en la Argentina (1880-1945)», en: *Instantes y Azares*, n.º 1 y n.º 2, 2001-2002, pp. 105-229.

- DAMIANOVICH, Aquiles, «Nietzsche y la voluntad de potencia», en *Revista de derecho, historia y letras*, n.º 26, 1907, pp. 538-554.
- D'ITORIO, Paolo, «Système, phases diachroniques, strates synchroniques, chemins thématiques. Modèles et outils pour l'étude d'une philosophie en devenir», en: D'Iorio y Oliver (eds.) *Philosophie de l'esprit libre. Choses Humaines, trop Humaines dans la genèse de la philosophie de Nietzsche*, París, Éditions Rue d'Ulm, 2004, pp. 21-36.
- DARÍO, Rubén, *El triunfo de Calibán en Escritos dispersos de Rubén Darío (recogidos de periódicos de Buenos Aires)*, vol. 1, estudio preliminar, recopilación y notas de Pedro Luis Barcia, advertencia por Juan Carlos Ghiano, La Plata, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, U.N.L., 1968.
- *El velo de la reina Mab y El rey burgués*, en *Azul*, Brontes, Barcelona, 2011.
- DELGADO, Leandro, *Escrituras anárquicas: prácticas textuales del anarquismo en el Río de la Plata*. Culturales, vol. 22, n.º 2, 2015, pp. 45-74.
- DEMOLNIS, Edmond, *En qué consiste la superioridad de los anglo-sajones*, Victoriano Suárez, Madrid, 1899.
- DEVÉS VALDÉS, Eduardo, *El pensamiento latinoamericano en el siglo XX*, tomo II. *Desde la CEPAL al neoliberalismo (1950-1990)*, Editorial Biblos-Centro de Investigaciones Diego Barros Arana, Santiago, 1997.
- DÍAZ GENIS, Andrea, *El eterno retorno de lo mismo o el terror de la historia*, Ideas, Montevideo, 2008.
- DÍAZ ROMERO, Eugenio, «Inducciones de Pompeyo Gener», en *Vida Moderna*, n.º 12, 1901, pp. 340-355.
- DREWS, Pablo, «Lo verosímil en el «razonablismo» de Vaz Ferreira», en *Daímon*, n.º 51, 2010, pp. 126-136.
- «Nietzsche en Uruguay, 1890-1910», en: *Instantes y azares*, n.º 10, 2012, pp. 55-73.
- «Estampas desde las trincheras: José Enrique Rodó y su lectura de la Gran Guerra», en *Themata*, Revista de Filosofía, 2013.
- ETTE, Ottmar, «Así habló Próspero. Nietzsche, Rodó y la modernidad filosófica», en *Cuadernos Hispanoamericanos*, n.º 528, 1994, pp. 49-62.
- FERNÁNDEZ RETAMAR, Roberto, *Calibán, notas sobre la cultura de nuestra América*, Diógenes, México, 1971.
- FORNARI, Maria Cristina, *La morale evolutiva del gregge: Nietzsche legge Spencer e Mill*, Edizioni ETS, Pisa, 2006.
- FORTH, Christopher E., «Nietzsche, Decadence, and Regeneration in France, 1881-95», en: *Journal of the History of Ideas*, vol. 55, n.º 1, enero 1993, 97-117.
- *Becoming a destiny: the Nietzsche Vogue in French Intellectual Life, 1891-1918*, University of Kansas, Buffalo, 1994.
- FOUILLÉE, Alfred, *Morale des idées-forces*, Alcan, París, 1908.
- GIAUDRONE, Carla, *La Degeneración Del 900: Modelos Estético-Sexuales de la Cultura en el Uruguay Del Novecientos*, Ediciones Trilce, Montevideo, 2005.
- GIRONA, Nuria, «Rastros y restos en los cuentos y los viajes de Eduardo L. Holmberg», en *Voz y escritura*, n.º 18, 2010, pp. 37-56.
- GIRÓN SIERRA, Álvaro, *Darwinismo social y eugenesia en el mundo latino*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2005.
- GOBINEAU, Conde de, *Ensayo sobre la desigualdad de las razas humanas*, traducción de Francisco Susanna. Apolo, Barcelona, 1937.
- GUTIÉRREZ NÁJERA, Manuel, «El cruzamiento en literatura», en: *Revista Azul*, n.º 19, 1894, pp. 289-292.

- GUTIÉRREZ, R. *Modernismo*, Montesinos, Barcelona, 1983.
- HARRIS, Marvin, *Historia de las teorías de la cultura*, traducción de Ramón Valdes del Toro, Siglo XXI, Madrid, 1985.
- HERRERA Y REISSIG, Julio, *Poesías completas y páginas en prosa*, Aguilar, Madrid, 1961.
- *Poesía completa y prosa selecta*, Editorial Universidad de Costa Rica, San José, 1998.
- HÖFFDING, H., *Filósofos contemporáneos*, traducción de Eloy Luis André, Daniel Jorro, Madrid, 1909.
- IRBALUCIA, Ricardo y Paula ZINGONI, «José León Pagano y los fundamentos filosóficos de la crítica de arte», en: *El rol del crítico de arte en la Argentina del siglo XX*, Fundación Espigas, Buenos Aires, 2008, pp. 116-121.
- JAMES, William, *Principios de psicología*, traducción de Domingo Barnés, Daniel Jorro, Madrid, 1909.
- *The principles of psychology*, Harvard University Press, Cambridge, 1983.
- JAUSS, Hans, *Experiencia estética y hermenéutica literaria: ensayos en el campo de la experiencia estética*, traducción de Jaime Siles y Ela María Fernández-Palacios, Taurus, Madrid, 1986.
- JIMÉNEZ, Juan Ramón, «Crisis del espíritu en la poesía española contemporánea», en: *Nosotros*, 2.^a época, año V, n.º 48-49, Buenos Aires, marzo-abril 1940, pp. 102-123.
- LE BON, Gustav, *Leyes psicológicas de la evolución de los pueblos*, traducción de Carlos Cerrillo Escobar, Daniel Jorro, Madrid, 1929.
- LEMM, Vanessa, *Nietzsche y el pensamiento político contemporáneo*, Fondo de Cultura Económica, Santiago de Chile, 2013.
- LE RIDER, Jacques, «France: les premières lectures», en: *Magazine littéraire*, n.º 298, abril 1992, pp. 59-66.
- *Nietzsche en France. De la fin du XIX siècle au temps présent*, PUF, París, 1999.
- LICHTENBERGER, Henri, *La Philosophie de Nietzsche*, Félix Alcan, París, 1898.
- *Die Philosophie Friedrich Nietzsches*, C. Reussner, Dresde, 1899.
- *La filosofía de Nietzsche*, traducción de J. Elías Matheu, Daniel Jorro, Madrid, 1910.
- LLINARES, Joan B., «Nietzsche en los ensayos del poeta Gottfried Benn. Una aproximación», en: Joan B. Llinares (ed.), *Nietzsche, 100 años después*, Pre-textos, Valencia, 2002, pp. 199-233.
- «Consideraciones sobre la guerra en Nietzsche», en: Nicolás Sánchez Durá (ed.), *La guerra*, Pre-textos, Valencia, 2006, pp. 35-75.
- «La tragedia nació del espíritu de la música. Sobre *El Nacimiento de la tragedia* de F. Nietzsche», en: Andrés Alonso Martos, Juan David Mateu Alonso, Vicente Raga Rosaleny (eds.), *Surcar la cultura*, Pre-Textos, Valencia, 2006, pp. 39-53.
- «De los héroes griegos y germanos a la problematización de la heroicidad: el camino de Nietzsche», en: A. Narro y J. Redondo (eds.), *Les literatures antiques a les literatures medievals II. Herois i sants a la tradició literaria occidental*, Adolf M. Hakkert, Amsterdam, 2011, pp. 97-126.
- MARTON, Scarlett (coord.), *Nietzsche abaixo do Equador: a recepção na América do Sul*, UNIJUÍ, São Paulo, 2006.
- MATTALÍA, Sonia, *Miradas de Fin de Siglo: Lecturas modernistas*, Tirant lo Blanch, Valencia, 1997.
- MAZZUCHELLI, Aldo, *La mejor de las fieras humanas. Vida de Julio Herrera y Reissig*, Taurus, Montevideo, 2010.
- MOLLOY, Sylvia, «Too wild for comfort: Desire and ideology in fin-desiècle Spanish America», en: *Social text*, n.º 31, 1992, pp. 187-201.

- MORILLAS, Antonio, «Estado actual de la edición crítica Colli-Montinari (W. de Gruyter)», en: *Estudios Nietzsche*, n.º 6, 2006, pp. 149-166.
- NORDAU, Max, *Degeneración*, traducción de Nicolas Salmeron y García, Pamplona, Anacleto, 1902.
- ONÍS, Federico de, *Antología de la poesía española e hispanoamericana (1882-1932)*, Centro de Estudios Históricos, Madrid, 1934.
- PENZO, G., «La influencia de Nietzsche en la literatura y en la filosofía hasta Heidegger», en: *Concilium*, n.º 165, 1981, pp. 175-184.
- PEREYRA SUÁREZ, Esther, «José Enrique Rodó y la selección de la democracia», en: *Hispania*, n.º 2, 1975, pp. 346-350.
- PÉREZ PETIT, Víctor, *Rodó. Su vida-su obra*, Imprenta Latina, Montevideo, 1918.
- *Los modernistas*, 2 tomos, Biblioteca Artigas, Montevideo, 1965.
- PINEDA FRANCO, Adela, «Entre la ciudad real y la ciudad letrada», en *Cuadernos del CILHA*, vol. 10, n.º 11, 2009, pp. 3-9.
- RAMA, Ángel, «La conversación de Carlos Reyles», *Revista Tribuna Universitaria*, 1956.
- *Rubén Darío y el modernismo*, Alfadil, Caracas, 1985.
- *Transculturación narrativa en América Latina*, Siglo XXI, México, 1987.
- *La ciudad letrada*, Tajamar, Santiago de Chile, 2004.
- REAL DE AZÚA, Carlos, *Antología del ensayo uruguayo contemporáneo*, Departamento de Publicaciones de Udelar, Montevideo, 1964.
- *De los orígenes al 900*, Capítulo Oriental n.º 1, Centro Editor de América Latina, Montevideo, 1968a.
- *Pensamiento y literatura en el siglo XIX: las ideas y los debates*, Capítulo Oriental n.º 8, Centro Editor de América Latina, Montevideo, 1968b.
- «El modernismo literario y las ideologías», en: *Escritura: teoría y crítica literarias*, n.º 3, Caracas, 1977, pp. 41-75.
- *Ambiente espiritual del 900 – Carlos Roxlo: un nacionalismo popular*, Arca, Montevideo, 1984.
- *Montevideo, el peso de un destino*, Colección Cuadernos Uruguayos, Ediciones del Nuevo Mundo, Montevideo, 1987.
- *Medio siglo de Ariel (Su significación y transcendencia literario-filosófica)*, Academia Nacional de Letras, Montevideo, 2001.
- REYLES, Carlo, *Ensayos I: La novela del porvenir; Al lector; Vida nueva y La muerte del cisne*, Biblioteca Artigas, Montevideo, 1965a.
- RIVAS, Noel «Nietzsche: un “Raro” Excluido de los Raros», en *Rubén Darío: Estudios en el centenario de Los Raros y Prosas Profanas*, Alfonso García Morales (coord.), Universidad de Sevilla, 1999, pp. 51-73.
- RODÓ, José E., *Obras selectas*, con prólogo de Arturo Marasso, Librería Editorial El Ateneo, Buenos Aires, 1956.
- *Ariel y Motivos de Proteo*, Biblioteca Ayacucho, Caracas, 1985.
- RODRÍGUEZ ALCALÁ, Guido, *En torno a Ariel*, Asunción, Criterio ediciones, 1990, p. 25.
- RODRÍGUEZ MONEGAL, Emir, «Rodó: crítica y estilística», en: *Número*, n.º 3, julio-agosto 1949, pp. 10-20.
- «La Generación del 900», en: *Número*, n.º 6-8, enero-junio 1950, pp. 15-28.
- «Rodó y Pedro Henríquez Ureña», en: *México en la cultura*, n.º 22, enero-marzo 1957, pp. 14-16.

- RODRÍGUEZ MONEGAL, Emir, «La generación del Novecientos», en: *El 900 y el modernismo en la literatura uruguaya*, Carlos Real de Azúa, Emir Rodríguez Monegal y Jorge Medina Vidal (eds.), Fondo de Cultura Universitaria, Montevideo, 1973.
- *Rodó en el Novecientos*, Casa del Estudiante, Montevideo, 1976.
- ROJAS, Miguel, «La cultura hispanoamericana del siglo XIX» (fragmento), en Luis Iñigo Madrigal (comp.): *Historia de la literatura hispanoamericana, tomo II: Del Neoclasicismo al Modernismo*, Madrid: Cátedra, 1987, p. 55.
- ROJAS OSORIO, Carlos, *Latinoamérica: cien años de filosofía*, Isla Negra, San Juan, 2002.
- RUKSER, U., *Nietzsche in der Hispania. Ein Beitrag zur hispanischen Kultur- und Geistesgeschichte*, Bern/München, Francke, 1962.
- SAID, Edward, *Orientalismo*, traducción de María Luisa Fuentes, Debolsillo, Barcelona, 2003.
- SÁNCHEZ MECA, Diego, *En torno al superhombre: Nietzsche y la crisis de la modernidad*, Anthropos, Barcelona, 1989.
- *El nihilismo: perspectivas sobre la situación espiritual de Europa*, Síntesis, Madrid, 2004.
- *Nietzsche. La experiencia dionisiaca del mundo*, Tecnos, Madrid, 2005.
- «Nietzsche en España», en: Manuel Garrido (ed.), *El legado filosófico español e hispanoamericano en el siglo XX*, Cátedra, Madrid, 2009, pp. 953-972.
- *Diccionario de Filosofía*, Dykinson, Madrid, 2012.
- «Introducción a Nietzsche», *Obras completas*. Volumen II. Escritos filológicos, traducciones de Manuel Barrios, Alejandro Martín, Diego Sánchez Meca Luis E. de Santiago Guervós, Edición de Diego Sánchez Meca, Tecnos, Madrid, 2013.
- SÁNCHEZ PASCUAL, Andrés, «Nietzsche: Estudios y textos» en: *Revista de Occidente*, Madrid, 1973, n.º 125-126, pp. 137-372.
- SÁNCHEZ, Sergio: «Metafísica del oro y Voluntad de poder. Sobre la recepción de Nietzsche en la obra de Carlos Reyles». En: *Cuadernos filosóficos*, n.º 2, 2005, Escuela de filosofía, Universidad Nacional de Rosario, Rosario, pp. 269-293. Reedición en: *Pensares y Quehaceres, Revista de Políticas de la Filosofía*, México, n.º 4, 2007, pp. 35-53.
- «Borges, Nietzsche y la sombra del nazismo». En: *Boletín de Estética*, n.º 16, 2011. Reedición: «Borges lettore di Nietzsche negli anni del nazismo». En: *Atte del Convegno internazionale su Filosofia e letteratura: nuovi percorsi di ricerca*, organizado por el Dipartimento di filosofia della Università di Cagliari, Cerdeña, 4-5 mayo 2012.
- «Nietzsche en el Río de la Plata: su recepción durante la primera mitad del siglo XX» en *Actas de los XXXIII Encuentros Nietzsche: A pesquisa Nietzsche hoje*, organizados por el Grupo de Estudos Nietzsche del Departamento de Filosofia de la Universidade de São Paulo, 8-11 octubre 2012.
- *Borges, Lector de Nietzsche y Carlye*, Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba, 2014.
- SARQUIS, Mauro: «El sentido fisiológico de la belleza: Mariano Barrenechea y la estética de Nietzsche». En: *Boletín de Estética*, n.º 26, 2012-2013.
- SARLO, Beatriz, *Una modernidad periférica: Buenos Aires, 1920 y 1930*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2003.
- SECHI, Giuseppina, *Diccionario de mitología universal*, traducción de Marie-Pierre Bouyssou y Marco Virgilio García Quintela, Akal, Madrid, 1993.
- SOBEJANO, Gonzalo, «Reflejos de Nietzsche en el mundo hispanico», en: *Revista de Occidente*, n.º 125-126, 1972, pp. 286-372.
- *Nietzsche en España, 1890-1970*, Gredos, Madrid, 2004.

- SOREL, Georges, *Reflexiones sobre la violencia*, Alianza, Madrid, 2005.
- SPENCER, Herbert, *The principles of biology*, William and Norgate, London, 1864-1867.
- *The principles of sociology*, Williams and Norgate, London, 1876.
- *Educación intelectual, moral y física*, Appleton, New York, 1925
- *La religión: su pasado y su porvenir*, traducción de E. López Codina, Prometeo, Valencia, 1925.
- TAINÉ, Hippolyte, *Les origines de la France contemporaine*, Hachette, París, 1894.
- *Ensayos de crítica y de historia*, traducción y nota liminar de Julio Gómez de la Serna, Aguilar, Madrid, 1953.
- *Filosofía del arte*, prólogo de Raymond Dumay, Porrúa, México, 1994.
- TODOROV, Tzvetan, *La Conquista de América: El problema del otro*, traducción de Flora Botton Burlá, Siglo XXI, 1987.
- *Nosotros y los otros*, traducción de Martí Mur Ubasart, Siglo XXI, México, 2007.
- UNAMUNO, Miguel, *Tres Ensayos: ¡Adentro!, la Ideocracia; La Fe*, Rodríguez Serra, Madrid, 1900.
- *Amor y pedagogía*, Espasa, Madrid, 1999.
- *Del sentimiento trágico de la vida*, Alianza, Madrid, 2005.
- VATTIMO, Gianni, *El sujeto y la máscara*, traducción de Jorge Binagui con la colaboración de Edit Binagui y Gabriel Almirante, Península, Barcelona, 1989.
- *Introducción a Nietzsche*, traducción de Jorge Binaghi, Península, Barcelona, 2001.
- VAZ FERREIRA, María Eugenia, *La isla de los cánticos* (1926), Ediciones de la Plaza, Montevideo, 1986.
- VAZ FERREIRA, Sara. *Carlos Vaz Ferreira: vida, obra, personalidad, bibliografía*, Dirección General de Extensión Universitaria, División de Publicaciones y Ediciones, Montevideo, 1984.
- «El círculo de la necesidad y el desafío del carácter», en *La Torre del Virrey*, traducción de Lorena Rivera León, 2009.
- WARD, Thomas, «Los posibles caminos de Nietzsche en el Modernismo», *Nueva Revista de Filología Hispánica*, 2002, vol. I, n.º 2).
- ZEÁ, Leopoldo, *América como autodescubrimiento*, Publicaciones Universidad Central, México, 1986.
- ZUM FELDE, Alberto, *Proceso intelectual del Uruguay*, vol. 2, Imprenta Nacional, Montevideo, 1930.

Conocer las inequívocas e impresionantes huellas de Nietzsche en el Uruguay de 1900 a 1920 no es (...) una mera ilustración erudita, ni la superación de un vacío que persistía en la investigación de este apartado en las historias de la literatura y de la filosofía de nuestra área cultural; este trabajo nos enseña a todos, a los uruguayos en primer lugar y al conjunto de los hispanos por añadidura, los usos creativos que ya se hicieron de los aforismos nietzscheanos cuando se tuvo que luchar por modernizarnos, por definir y perfilar nuestras identidades, por emanciparnos de lo autoritario y dogmático, (...) porque responde a nuestros problemas actuales y se elabora dialogando con lo mejor de cualquier lugar, en una lograda síntesis crítica y creativa, como corresponde a toda verdadera transculturación, a todo diálogo intercultural e internacional que merece el nombre. Descubrimos así insospechadas virtualidades que estaban escondidas entre las páginas de las obras de Nietzsche y nos alegramos de la vitalidad de esa generación uruguaya que lo supo leer y asumir con personalidad propia, ofreciendo unas creaciones que conviene revisitar. Por mostrarnos todo ello con sabiduría y precisión Pablo Drews merece nuestra gratitud, así como la de sus paisanos, tanto de Montevideo como de todo el Uruguay, pues su investigación nos redescubre a unos autores de su país y su ciudad que nos siguen enseñando cómo y para qué leer a Nietzsche aquí y ahora.

Joan B. Llinares

ISBN: 978-9974-0-1401-5



9 789974 014015