

APUNTES SOBRE LA PRIMERA RECEPCIÓN DE NIETZSCHE EN HISPANOAMÉRICA: DARÍO, RODÓ, REYLES¹

Notes on the early reception of Nietzsche in Hispanic America: Darío,
Rodó, Reyles

Sergio Sánchez

Universidad Nacional de Córdoba (Argentina)

RESUMEN: La primera recepción de Nietzsche en Hispanoamérica se da con el “Modernismo”, vasto movimiento en que se verificó la compleja entrada de nuestros países en la modernidad, bajo la doble presión de la dependencia de la cultura de Europa y del expansionismo imperialista de los Estados Unidos. Dominados por una fuerte y extendida francofilia, el nicaragüense Rubén Darío, los uruguayos José Rodó y Carlos Reyles se hacen una imagen del filósofo que debe mucho a Fouillée, Sorel, De Gourmont, etc. Trazamos un mapa parcial de estas lecturas que propusieron un “Nietzsche francés” en Hispanoamérica.

Palabras clave: modernismo – Ruben Darío – Rodó – Reyles – imperialismo – cristianismo – democracia – igualitarismo – modernidad

ABSTRACT: The early reception of Nietzsche in Hispanic America came about in the Modernism, a wide cultural movement in which the complex transition of our countries into Modernity can be attested under a double influence: a strong dependence on the European culture and the sway of America’s imperialist expansion. The Nicaraguan Rubén Darío, and the Uruguayans José Rodó and Carlos Reyles – dominated by a strong, wide-ranging francophilia –, forged an image of Nietzsche strongly indebted to Fouillée, Sorel, De Gourmont, etc. The paper sketches a description of this “French Nietzsche” from the early readings of the philosopher in Hispanic America.

Keyword : Modernism — Rubén Darío – Rodó – Reyles – Imperialism – Christianity – Democracy – Egalitarianism – Modernity

1 El presente trabajo es una ampliación de la ponencia leída en la *Segunda Bienal Nietzscheana «Nietzsche et la France, la France et Nietzsche»* celebrada en París del 6 al 9 de noviembre de 2019.

También ahora continúa siendo Francia la sede de la cultura más espiritual y refinada de Europa y la alta escuela del gusto: pero hay que saber encontrar esa «Francia del gusto».

F. N.: *Más allá del bien y del mal*: § 254.

I

Tres son los comunes denominadores que confieren peculiaridad a la recepción de Nietzsche en Hispanoamérica entre fines del siglo XIX y mitad del siglo XX.

1- Su influjo se ha dado más en el campo de la literatura que en el de la filosofía, más en los ámbitos extra-académicos que en los académicos².

2- Los aspectos de su filosofía que han recibido mayor atención son aquellos que de una u otra manera, alentaban lecturas y/o usos políticos: la imagen de un Nietzsche altisonante, de dura vis transformadora de la vida en todas sus manifestaciones, anti-democrático y anti-igualitarista ha sido patrimonio común tanto entre quienes lo asimilaban como entre quienes lo rechazaban.

3- La fuerte impronta de la cultura francesa, que ha llevado a que se hablara de un verdadero «galicismo mental» propio de los intelectuales hispanoamericanos.

Estas tres características de la recepción de Nietzsche se verifican inequívocamente en los protagonistas del período que ahora nos ocupa.

El modernismo extiende su hegemonía en las letras y la cultura de Hispanoamérica en las dos últimas décadas del s. XIX y la primera del s. XX. Mucho más que una corriente artístico-literaria, fue un vasto movimiento en que se verificó la compleja entrada de nuestros países en la modernidad.

Los poetas, narradores y ensayistas modernistas promueven tal ingreso bajo una doble presión: la de la fuerte dependencia de la cultura de Europa, de la que los países latinoamericanos habían sido colonias, y la del expansionismo imperialista de los Estados Unidos, potenciado tras la emancipación de Cuba.

La primera recepción de Nietzsche en el continente se da en este contexto, cuya nota sobresaliente es la de una acentuada francofilia de los intelectuales,

2 El gran crítico uruguayo Alberto Zum Felde escribe en este sentido: «La filosofía ha estado, en esta América en manos de los literatos. [...] Se ha hecho aquí, no una filosofía de técnicos –por así decirlo– sino de aficionados; y nutrida, no del estudio arduo de las obras fundamentales, ni basada en el difícil dominio de los primeros problemas, sino de una filosofía ya pasada a su vez por la literatura o, mejor, de una literatura filosófica, que tal es, –no más, no menos, – la de Renán, Guyau, Carlyle o Emerson» (*Proceso Intelectual del Uruguay y crítica de su literatura*, Montevideo: Imprenta Nacional Colorada, 1930, Vol. I, p. 34).

quienes han asimilado todos los elementos del espíritu francés convirtiéndolos en substancia propia. Las obras del filósofo son leídas en la traducción francesa de Henri Albert o en traducciones castellanas hechas a partir de esta³. Asimismo, los grandes intelectuales del modernismo hispanoamericano, Rubén Darío, Asunción Silva, José Enrique Rodó, Carlos Reyles, se orientan por interpretaciones francesas del filósofo y se hacen una imagen suya que debe mucho a Henri Albert, Fouillée, Sorel, Lichtenberger, De Gourmont, etc. Y, lo que tiene una especial gravitación, estos primeros lectores se han formado prevalentemente con una constelación de escritores franceses, que son, sin que siempre se supiera, lecturas importantes del propio filósofo: Renan, ante todo, y luego Taine, Bourget, Fouillée, Brunetière, etc.

De Renan, acaso el intelectual francés más influyente en Hispanoamérica, proceden las figuras que ordenan los polos de los conflictos y tensiones de la región que tienen en vilo a sus hombres de letras. La penetración cultural de EE. UU. y el contrapeso de la reivindicación de los valores latinos en la cultura letrada local, se expresa en la oposición simbólica de los personajes conceptuales renanianos de Ariel y Calibán. En estas coordenadas, Nietzsche aparecerá como el filósofo de *El nacimiento de la tragedia*, admirado por su idea de una “justificación estética de la vida” y su llamado a una superior existencia de la mano del arte, pero no podrá ser integrado plenamente en el panteón de muchos modernistas, dados su anti-democratismo y su anti-igualitarismo. Y también, para algunos, por su declaración de guerra al cristianismo.

En lo que sigue, no podremos más que describir en sus rasgos más generales y significativos la recepción de Nietzsche en apenas tres intelectuales modernistas. Si bien se trata de nombres del mayor valor y representatividad en el movimiento, cuanto destaquemos a propósito de su lectura y apropiación del filósofo, está lejos de agotar la variedad de modos de tal recepción en el modernismo. Debe tenerse presente que este da expresión a una amplia diversidad de caracteres y formas de la cultura hispanoamericana, cuya consideración demandaría bastante más espacio del que disponemos aquí. Consecuentemente, debe entenderse que presentamos líneas de un acentuado común denominador. No más. Así, el término “apuntes” del título de nuestro trabajo, indica *literalmente* que se trata de una primera aproximación al panorama de la recepción de Nietzsche en Hispanoamérica, de por sí más rico y complejo.

3 En efecto, las traducciones de Albert, vertidas a su vez al español, fueron ampliamente difundidas en el mundo hispánico a partir de 1906 por la Editorial valenciana «F. Sempere y Compañía».

II

Los rasgos que apuntamos antes sumariamente están ya presentes en Rubén Darío, líder indiscutido y con seguridad la figura más característica del modernismo. El primer artículo sobre Nietzsche en el continente lleva su firma y data de 1894⁴. Se trata de una colaboración en el importante diario argentino *La Nación*, en que traza el perfil del filósofo junto al del sabio holandés Multatuli, ligados entre sí por el adjetivo común de «raros» con que los califica, lo que significa caracterizarlos por su inadaptación a los cánones de la sociedad burguesa y su aspiración a la existencia superior del artista y la vida desinteresada en servicio del ideal: «la religión de la belleza». De Nietzsche, Darío dice: «era un alma de elección, un solitario, un estilista, un raro». Su pintura del filósofo lo debe casi todo a Georg Brandes, a su ensayo incluido en *Hommes et Œuvres* de 1894 y compilado más tarde en *Essais choisis*, y a los textos del traductor Henri Albert del *Mercure de France*, editorial y revista que serán la caja de resonancia de la recepción parisina de Nietzsche y el principal órgano de difusión del simbolismo, corriente estética que, junto al parnasianismo proporcionan los modelos capitales a los poetas modernistas⁵. Aunque el texto de Darío es solo una presentación sumaria para el gran público, no oculta la admiración entusiasta que despiertan en él la singularidad “aristocrática” del destino y la obra de Nietzsche, a quien considera digno de ocupar un lugar en el panteón de los grandes individuos, que en los planes del poeta tiene la forma de un libro, titulado precisamente *Los raros*, que aparecerá en 1896, sin incluir, empero, el retrato del filósofo⁶. No son claras las razones de esta omisión, pero cabe barruntarlas a la luz de textos sucesivos. Estos, ya sin la inicial admiración entusiasta, que acaso era

4 Darío, Rubén: «Los Raros. – Filósofos “finiseculares” – Nietzsche – Multatuli», en *La Nación* (Buenos Aires), lunes 2 de abril de 1894, p. 1, cols. 6-7. En su mayor parte, los lugares en que Darío alude o menciona a Nietzsche han sido destacados diversamente en la historia de la crítica dariana (Cf., entre otros: Ward, Thomas: «Los posibles caminos de Nietzsche en el modernismo», *Nueva Revista de Filología Hispánica*, 50, 2002, pp. 489-515; Schmigalle, Günther: «Darío, lector de Nietzsche», en *Anales de Literatura Hispanoamericana*, 47, 2018, pp. 125-140). En consecuencia, no nos arrogamos originalidad al remitir a ellos aquí. En cambio, disentimos, por lo general, de la valoración que tal crítica ha hecho del alcance y sentido de la recepción de Nietzsche en la obra del poeta nicaragüense.

5 Brandes, Georg: «Frédéric Nietzsche, un étude sur le radicalisme aristocratique», en *Essais choisis*, Paris, *Mercure de France*, 1914. De Henri Albert, además de numerosos textos sobre Nietzsche publicados en la *Revista de France*, se debe destacar el pequeño volumen de presentación general del filósofo, con una compilación de juicios y valoraciones de su filosofía formulados por los principales estudiosos y una exhaustiva bibliografía: *Frédéric Nietzsche*, Paris: Bibliothèque Internationale d'Édition, 1903.

6 Inspirada en *Les Poètes maudits* (1884) de Verlaine, *Los raros* contiene los retratos de sus escritores y poetas preferidos, el panteón de referencia de su poética y de su pensamiento, integrado casi exclusivamente por franceses.

eco de la del propio Henri Albert, el traductor devoto del Archivo, hacen lugar a un sesgo de clara animadversión.

En efecto, cuatro años más tarde, en 1899, en uno de los textos que integrarán la compilación *España Contemporánea*, Darío traza un perfil de Nietzsche que entraña directamente una condena, al identificarlo con el Anticristo en cuyo *curriculum vitae* se cuenta la apostasía del wagnerismo, el empeño de «superhumana soberbia» en una lucha a muerte con la caridad cristiana y con Jesús, y la prédica de la liberación dionisiaca de los instintos y los sentidos hasta culminar en la prisión de la locura, derrotado frente al Cristo, a quien denomina renaniamente «doctor de la dulzura»:

El Anticristo nació en este siglo en Alemania; conquistó muchas almas; se apasionó primero por el Graal santo y renegó luego de su mayor sacerdote; creó el tipo de soberbia humana, o superhumana, aplastando la caridad de Jesús; predicó el odio al doctor de la Dulzura; desató o quiso desatar los instintos, los sexos y las voluntades; [...]. Pero el Anticristo alemán está en el manicomio, y el Galileo ha vencido otra vez⁷.

En 1903, a propósito de la inauguración en Tréguier de una estatua dedicada a Ernest Renan, el poeta escribe una crónica en la que aproxima la figura de Renan a la de Nietzsche, declarando su preferencia por el francés en virtud de su mesura y razonabilidad, ausentes en el alemán, al que nuevamente denomina Anticristo, reiterando la alusión a su final en la locura:

Yo, por mí, confieso que he encontrado en Renán un Nietzsche *avant la lettre*, morigerado y con razón... El famoso Anticristo alemán se contiene en la filosofía del francés. Con la diferencia de que el «buen tirano» es preferible al aplastante superhombre y el banco de la meditación a la camisa de fuerza⁸.

La aproximación entre ambos pensadores, presente ya en el mismo Wagner, según los *Diarios* de Cósima, constituye un lugar común entre muchos contemporáneos franceses leídos por Darío, no obstante la neta distancia que Nietzsche había tomado del idealismo de Wagner y de la metafísica del genio, sellando una diferencia irreconciliable con Renan, a quien acabó por considerar su «antípoda». Ya en 1889, el crítico danés Georg Brandes, elogiado por Darío en su texto de 1894 sobre Nietzsche, encontraba en el

7 Darío, Rubén: *España contemporánea*, París: Garnier Editores, París, 1901, p. 104.

8 Darío, Rubén: «Las fiestas de Renán», en *La Nación*, 20 de octubre de 1903, p. 4. Dos años más tarde, en la célebre «Letanía de Nuestro Señor Don Quijote» (incluido en *Cantos de vida y esperanza*), Darío expresará nuevamente el rechazo del superhombre de Nietzsche rogando al héroe cervantino que lo libere de él: «De tantas tristezas, de dolores tantos, / de los superhombres de Nietzsche, de cantos / áfonos, recetas que firma un doctor, / de las epidemias de horribles blasfemias / de las Academias, / ¡líbranos, señor!».

«aristocratismo radical» de este la expresión dogmática de las tesis de los *Dialogues philosophiques* del francés⁹. Y en 1898, Brunetière – otra lectura importante de Darío – veía en esta obra de Renan la expresión consumada del «superhombre», entendiendo que Nietzsche no había hecho otra cosa que «expresar altisonantemente lo que nuestro Flaubert y nuestro Renan han pensado en voz baja»¹⁰. El gran crítico avalaba este juicio citando a Henri Lichtenberger, autor en 1898 de *La Philosophie de Nietzsche*, obra difundida entre los intelectuales modernistas: «El ideal aristocrático caro a Nietzsche aparece en la *Correspondance* de Flaubert y, sobre todo, en los *Dialogues philosophiques* de Renan»¹¹. Pero es sobre todo el juicio de Alfred Fouillée, presente en otra obra conocida y apreciada entre los autores hispanoamericanos, *Nietzsche et l'immoralisme*, de 1902, el que sin dudas resuena en la afirmación citada de Darío, según la cual Renán sería «un Nietzsche *avant la lettre*, morigerado y con razón». Para Fouillée, en efecto, la filosofía de Nietzsche constituye «un renanismo exasperado y sin “matices”» y la diferencia entre el aristocratismo del francés y el del alemán estriba en que el primero estaría atemperado por las ambigüedades propias de un cierto escepticismo, mientras que el segundo alentaría el fanatismo que se expresa en la «visión alucinada del superhombre»¹².

Este juicio generalizado que contrasta a Nietzsche con Renan se inscribe en una dimensión que podríamos definir como «política» en sentido amplio: estima las mencionadas diferencias en los términos de la contraposición dariana entre «el buen tirano» de Renan y el «aplastante superhombre» de Nietzsche. En el trasfondo de esta dimensión opera otra más general, base de una valoración más decisiva y permanente, compartida por varios modernistas, que implica la opción a favor del cristianismo y sus valores (ante todo, la piedad y la caridad) frente al anticristianismo del filósofo, definido siempre en la versión sumaria y simplificada de la vulgata difundida en la época. En

9 Brandes, Georg: «Frédéric Nietzsche, un étude sur le radicalisme aristocratique», *op. cit.* pp. 161-162.

10 Brunetière, Ferdinand: «L'art et la morale» (1889) en *Discours de combat*, 1^{re} série, Paris: Colin, 1906, p. 103.

11 Lichtenberger, Henri: *La Philosophie de Nietzsche*, Paris: Alcan, 1898, p. 175

12 Fouillée, Alfred: *Nietzsche et l'immoralisme*, Paris: Alcan, 1902, p. 53. Dos años más tarde de la publicación del libro de Fouillée, Jean Bourdeau, redactor del *Journal des Debats* y de la *Revue de Deux Mondes*, que había sido señalado a Nietzsche por Taine como un posible traductor de *El crepúsculo de los idolos*, y con quien el filósofo mantuvo correspondencia en 1888, escribe: «La analogía con Renan es asombrosa: la misma concepción esencialmente aristocrática de la historia [...] El mismo sueño de ver desarrollarse un día, en el seno de la humanidad, una especie superior [...]: el *déva* de Renan, es el *Übermensch* de Nietzsche» (*Les maîtres de la pensée contemporaine*, Paris: Alcan, 1904, p. 129.) Para un censo exhaustivo de esta valoración de Nietzsche y Renan en la primera recepción francesa del filósofo, véase el imprescindible libro de Giuliano Campioni *Nietzsche y el espíritu latino*, traducción castellana de Sergio Sánchez, Buenos Aires: El cuenco de plata, 2004, pp.67-130.

1899, el apreciado Remy de Gourmont («uno de los pocos maestros que aún hoy merezcan ese nombre», según el poeta¹³), que en 1905 se convertirá en el director de la refundada revista del *Mercur de France*, señala con aprobación la disyuntiva de la «teoría de las dos morales» presentada por Nietzsche, al confrontarnos con «la antinomia eterna entre los esclavos que parten de la piedad y los amos que parten de la fuerza». Aunque se manifiesta prevalentemente como un *anti-dreyfusard*, sin embargo, al colocar en estas coordenadas el candente *affaire* y su mortificado protagonista, recupera para su juicio —no sin cierta reserva irónica— el temple de la piedad: «me separaría aquí de Nietzsche, dice, si entrara en la discusión filosófica, y permitiría a la piedad entrar (...) en la casa de los amos»¹⁴. En Darío, esta última dirección valorativa es determinante ante la encrucijada de dos divergentes y radicales opciones de vida y de cultura, tal como estas se expresarán en el poema «Caminos» de 1913, incluido en *Lira póstuma* (1919):

¿Qué vereda se indica,
cuál la vía santa,
cuando Jesús predica
o cuando Nietzsche canta?

¿La vía de querer,
o la vía de obrar?
¿La vía de poder,
o la vía de amar?¹⁵

No hay duda de cuál es el camino que elige Darío. Ya en 1906 declaraba su opción en términos inequívocos en su retrato de De Gourmont, al expresar reservas frente a su óptica a-teológica:

tiende cada vez más a la explicación de la existencia fuera de toda teología. Yo admiro, pero no aplaudo; dado que, después de todo, no estoy por lo de quedarse en una costa desconocida con la ceniza de los únicos bajeles. Para mi

13 Darío, Rubén: «Remy de Gourmont» en *Opiniones*, Madrid: Librería de Fernando Fé, 1906, p. 183. En el mismo volumen, en el ensayo «La prensa francesa» augura para las obras de De Gourmont una notoriedad pareja a la alcanzada por las de Nietzsche: «Remy de Gourmont, cuya obra compleja, profunda, sabia, vigorosamente encantadora, dentro de poco tiempo, como la de Nietzsche, quizá conmueva al mundo» (p. 137). Pero a la vez, manifiesta el temor de que esta caiga presa, como estima pasa con el filósofo alemán, de la banalización de lecturas incapaces de hacer justicia a sus excelencias: «Dentro de poco me temo que el nombre suyo sea, si no popular, vulgar, como el de Nietzsche... Vulgar en las citas, en las afirmaciones de la mediocracia escribiente» (p. 181).

14 Remy de Gourmont, «Nietzsche et l'affaire» en *Epilogues. 1899-1901* (Paris: *Mercur de France*, 1915), 91, 92. Este ensayo apareció primero en octubre de 1900 (*Mercur de France*).

15 Darío, Rubén: *Lira póstuma* en *Obras completas*, Madrid: Editorial Mundo Latino, 1917-1920, Vol. XXI: 1919.

uso particular tengo a bien conservar una pequeña nave, una *navicella*, una *parva navis*, si no completamente católica, muy cristiana. Eso sí: los remos son de marfil y las velas son de púrpura. Y ella conduce a alguna parte¹⁶.

Esta discrepancia con cosmovisiones que excluyen una instancia trascendente (el Dios cristiano o cualquier otra), expresada aquí del modo más tolerante y atento a valorar los méritos del apreciado autor («Yo admiro, pero no aplaudo»), no es infrecuente en los textos de Darío. La encontramos a propósito de posiciones afines a las que en la época van asociadas a la imagen de un «Nietzsche Anticristo», marcadamente «nihilistas», si bien no declaradas con este término ni directamente ligadas al filósofo, sí fuertemente animadas del «espíritu de negación». Es el caso de las obras de Jean Richepin, «el poeta áspero de los de abajo» que posee no obstante «todas las exquisitas delicadezas de la aristocracia»¹⁷, cuya gravitación en el poeta atento a discernir los «camino» o vías de su alma, no debe menospreciarse. Al autor de *Les blasphèmes* [1884] (cuya primera edición de 1884 está presente en la biblioteca de Nietzsche), le está dedicado uno de los retratos de *Los raros*. Allí, al tratar de esta obra, extrema y truculenta negación de todos los dioses, cuyo lugar ocupa el puro azar que todo lo gobierna y en la que, según expresión de Darío, habla un «comedor de ideales» para el que «nada existe de divino», leemos:

yo –sin permitirme formar coro con los que lo llaman cabotín y farsante– miro en su loco hervor de ideas negativas y de revueltas espumas metafísicas a un peregrino sediento, a un gran poeta errante en un calcinante desierto, lleno de desesperación y de deseo y que, por no encontrar el oasis y la fuente de frescas aguas, maldice, jura y blasfema.¹⁸

El juicio trasunta una piadosa comprensión del dolor del hombre que, eterno y sincero buscador, no ha encontrado el sentido trascendente que anhelaba, de modo que su sufrimiento se expresa en una desalentadora pintura del mundo y la vida sin la redención que el Dios cristiano podría procurarle. Muy distinto es, como vimos, el tono en que «discrepa» del autor de *El Anticristo*.

El cristianismo, en la forma de apego a la imagen de una superior idealidad, en que, según la lección de Renan, se ha metamorfoseado la vieja

16 Darío, Rubén: «Remy de Gourmont», *op. cit.*, p.185.

17 Darío, Rubén: «Richepin» en *El Heraldo de Costa Rica*, San José, 22 de marzo de 1892.

18 Darío, Rubén: *Los raros*, Girona: Wunderkammer, pp. 76, 78. Para una consideración exhaustiva de *Les blasphèmes* y de las obras más representativas del periodo «nihilista» de Richepin y de su colocación en el ámbito francés de la época, véase el trabajo de Campioni «Nietzsche et le nihilisme français», en *Actes de la Deuxième Biennale Nietzscheana «Nietzsche et la France, la France et Nietzsche»*, CNRS, París (*en prensa*).

fe, es el residuo y la contraseña de una cierta herencia católica no extinta, que frecuentemente, aliada de una imagen simplificada de Nietzsche, ha refrenado en Hispanoamérica su plena aceptación.

III

El año 1900 constituye un momento especial de la recepción modernista de Nietzsche en el Río de la Plata. La crisis general de fin de siglo asume en la región los rasgos propios del proceso de modernización democrática, con su gran aluvión de inmigrantes en procura de trabajo y progreso material. En tal contexto, la mentalidad tradicionalista conservadora veía amenazados sus valores heredados de la Colonia por los nuevos valores del progreso representados en la sociedad norteamericana posterior a la Guerra de Secesión: lo que se llamaba «americanismo». Así, la llamada generación del 900 encarna de manera diversificada la tensión entre el apego a la tradición hispánica y la novedad de la modernidad y el progreso, representados por la metrópoli francesa en Europa y por el gigante anglosajón en el continente, cuya sombra amenaza y fascina con su deslumbrante desarrollo técnico y económico. Se trata, pues, de una generación heterogénea y variada, caracterizada por el signo de lo controversial y caótico. Es la generación en cuyas filas encontramos al ensayista José Enrique Rodó y al novelista Carlos Reyles.

En ambos casos resulta palmaria la presencia de los rasgos antes mencionados ya en Darío: el peso de la formación francesa y el hecho de que son autores autodidactas, cuya producción no los define como filósofos, sino como literatos. Pero ahora se fortalece el elemento “político” de la cultura. Rodó encarna el candoroso desprecio del utilitarismo yanqui y la voluntad de ceñirse a los ideales del humanismo greco-latino-cristiano, aspiraciones que se convirtieron en un lugar común de gran parte del pensamiento latinoamericano, a partir de la publicación de *Ariel*, su gran obra de 1900¹⁹. En ella, Rodó se dirigía a la juventud de la América Latina anatematizando a los Estados Unidos:

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 triunfo²⁰.

Nuevamente tocará a Renan el ser aquí un referente decisivo. Ciñéndose a sus *Dramas filosóficos*, Rodó presenta una oposición irreductible entre el espíritu de Ariel, que él intenta insuflar en la juventud latinoamericana con

19 Rodó, José Enrique, *Ariel en Obras Selectas*, Buenos Aires: El Ateneo, 1964.

20 Cf. Rodó, José Enrique, *Ariel en op. cit.* 74.

su magisterio, y el espíritu de Calibán vuelto a la barbarie utilitarista. Tal oposición, que se remonta ya a páginas de Rubén Darío de 1898²¹, y cuya fortuna en la literatura continental alcanzará nuestros días²², tiene ecos de una oposición más básica que alimenta una ideología muy difundida en la época y que encuentra en la noción de raza uno de sus puntos de anclaje más firme. En efecto, esta noción, oscilando entre lo histórico-cultural y lo biológico, había sido prestigiada en estas latitudes por el romanticismo, el positivismo, la sociología evolucionista, y entre 1895 y 1900 favoreció la circulación de diversos libros en los que se denunciaba o presagiaba la decadencia latina y el triunfo inminente de lo sajón²³. En el mismo sentido de dar pábulo a la pre-

21 «El triunfo de Calibán» aparecido en *El Tiempo* de Buenos Aires (20 de mayo de 1898) y en *El Cojo Ilustrado* de Caracas (1 de octubre de 1898).

22 Cf. Fernández Retamar, Roberto: *Todo Calibán*, Clacso, 2004. En la historia de este «personaje conceptual» constituye un hito fundamental el giro que le imprime el vanguardista Oswald de Andrade en su *Manifiesto antropófago* de 1928, trastocando el valor negativo que poseía en el seno del modernismo precedente, y haciéndolo un icono de la actitud autonomizante de América Latina frente a Europa, al vindicar «la devoración (*sic*) de los valores europeos, que había que destruir para incorporarlos a nuestra realidad, como los indios caníbales devoraban a sus enemigos para incorporar la virtud de éstos a su propia carne» (Cándido, Antónío: *Introducción a la literatura del Brasil*, La Habana, 1971, p. 50).

23 El más difundido de estos libros fue *A quoi tient la supériorité des anglo-saxons* (1897), de Edmond Demolins, traducido en España en 1899. En esta obra –que el año de su publicación alcanzó cinco ediciones, con muy positivas recensiones de Bourget y Lemaître entre otros– su autor presentaba como clave de la expansión y el dominio de Inglaterra y Estados Unidos, el predominio en su composición racial del elemento anglo-sajón por sobre el elemento celta y el normando, lo que en términos reales implica la preponderancia del individuo de acentuado sentido práctico y su libre iniciativa por sobre las prerrogativas de la comunidad. Mientras el celta y el normando han legado formas de organización social y política fuertemente «*communautaire*», poco proclives a hacer lugar a la iniciativa individual creadora, «el anglo-sajón no pertenece a la formación comunitaria, sino a la *formación particularista*, así llamada porque, en lugar de hacer predominar la comunidad sobre el particular, hace predominar el particular sobre la comunidad, la vida privada sobre la vida pública» y «tal es el verdadero fundamento de la superioridad anglo-sajona» (*A quoi tient la supériorité des anglo-saxons*, Fermin-Didot et C^{ie}, Paris, 1902, «Préface», p. XXI). Estas características de los anglosajones permiten satisfacer en grado óptimo las exigencias de adaptación a las condiciones de la vida moderna, en un *milieu* cambiante y complejo en grado tal que hace necesario que los individuos, en vez de apoyarse en una formación comunitaria como la familia, el estado, etc., deban apoyarse sobre sí mismos, haciendo del *self-help* y el sentido práctico el núcleo de su comportamiento. A través de un exhaustivo análisis de los regímenes escolares francés, alemán e inglés, critica fuertemente a los primeros, porque en nombre de los valores del funcionario público (Francia) o los de la mentalidad militarista prusiana (Alemania), fomentan «la ausencia de iniciativa, el hábito de la obediencia pasiva, la uniformidad de los sentimientos y de las ideas» (*ibid.*, p. 9) y la tendencia a «colmar preferentemente las carreras militares, administrativas y liberales, excluyendo las profesiones lucrativas usuales» (*ibid.*, p. 37). Por el contrario, el sistema educativo inglés, inserto en un espacio político-social en que el Estado se ha reducido al mínimo, forma hombres capaces de «*self-government*», individuos prácticos preparados para hacer frente a los desafíos modernos de la «lucha por la vida», que no se apoyan más que en sí mismos, en su propia iniciativa y sus propias energías para afrontar con éxito una profesión o empresa independiente. No puede olvidarse en este contexto la apreciación de «los pueblos latinos»

sunción de inferioridad de lo latino frente a la superioridad sajona, actuaron el triunfo de los Estados Unidos sobre España, vencida en Cuba en 1898 y la aplastante visibilidad del contraste entre el enorme desarrollo de la América sajona y el lamentable atraso de la latina, atribuido este último a la esencial «incapacidad» inherente al elemento mestizo «pronosticada por el racismo arianista», ya vigente en la época²⁴; todo lo cual constituía un «problema pendiente sobre la conciencia de los sudamericanos» y «tópico obligado de todas las disquisiciones histórico-sociales»²⁵. En este clima sensibilizado, se concibió el *Ariel* de Rodó.

De la mano de Renán, comprobaba en los Estados Unidos, no solo el triunfo de la «concepción utilitaria como idea del destino humano» sino también «la igualdad en lo mediocre como norma de la proporción social», elemento este que completaba «la fórmula de lo que ha solido llamarse, en Europa, el espíritu de americanismo»²⁶. Rodó tiene en mente aquí los pasajes de los *Souvenirs* de Renán, en que este expresa su diagnóstico sombrío de la hora presente de Europa y el mundo:

[...] Europa entera está trabajada por algún mal profundo [...] El mundo marcha hacia una suerte de americanismo, que ofende nuestras ideas refinadas [...] Comienza la era de la mediocridad en todo, decía un pensador distinguido. La igualdad engendra mediocridad, y es mediante el sacrificio de lo excelente, de lo notable, de lo extraordinario que se llega a deshacerse de lo malo. Todo se hace menos grosero, pero todo es más vulgar.²⁷

por parte de Jacques Le Bon, autor del difundido *Psychologie des foules* (Paris: Félix Alcan, 1895), bien conocido por los escritores de este período, que en *Les lois psychologiques de l'évolution des peuples* (Paris: Félix Alcan, 1894) había expresado también su preferencia por las «razas anglo-sajonas», caracterizadas por «una energía indomable, una muy grande iniciativa, un dominio absoluto de sí, un sentimiento de independencia impulsado hasta la excesiva insociabilidad, una poderosa actividad, sentimientos religiosos vivísimos, una muy firme moralidad y una muy neta idea del deber» (p. 108), en tanto que tales cualidades, poseídas por los antiguos romanos, se han perdido lamentablemente en los «pueblos latinos», sometidos ya por la *décadence* a la extenuación y la ineptitud para superar positivamente el nivel de complejidad que permitiría la integración de las multitudes modernas en los precedentes esquemas políticos. Por razones que explicitaremos más adelante, esta bibliografía pro anglosajona será especialmente apreciada por Carlos Reyles.

24 Real de Azúa, Carlos, *Ambiente cultural del 900 – Carlos Roxlo: un nacionalismo popular*, Arca Editorial, Montevideo: Arca Editorial, 1950, p. 29-30. Real de Azúa afirma de paso lo que citamos, sin detenerse a precisar cuáles serían las fuentes de ese «racismo arianista», pero debe pensarse ante todo en la obra de Arthur de Gobineau, *Essai sur l'inégalité des races humaines* (1853-1855), difundida, especialmente en los ambientes positivistas del Río de la Plata, hacia fines de siglo.

25 Zum Felde, Alberto, *Proceso intelectual del Uruguay, op. cit.*, Vol. II, p. 88.

26 *Ibid.*, p. 73.

27 Renán, E.: *Souvenirs d'Enfance et de Jeunesse*, Paris: Calman-Lévy, 1923, «Préface», pp. x y xvii.

Pero la obra de Renan más presente en el *Ariel* de Rodó es el drama filosófico «Caliban»²⁸, en el que el triunfo final de este sobre Próspero implica la instauración de la democracia igualitaria y materialista sobre el gobierno aristocrático de los savants con que soñaba Renán. El *Ariel* de Rodó es una respuesta y pretende ser una solución a los problemas planteados por Renán en su obra.

Están muy presentes en el *Ariel*, el temor y la desconfianza frente al ascenso de las masas y la expansión del igualitarismo, visibles en el país del norte: «disminuyen en el ambiente de esa gigantesca democracia» –afirma– «la superior sabiduría y el genio» pues sus «gloriosos empeños por difundir los beneficios de la educación popular [...] no nos revelan [...] que se preocupen de seleccionarla y elevarla, para auxiliar el esfuerzo de las superioridades que ambicionen erguirse sobre la general mediocridad»²⁹. Con todo, no se decide a condenar, como su maestro Renán, la democracia ni, tanto menos, a adherir a las formas en boga del antiigualitarismo. Las referencias a Nietzsche en el *Ariel* expresan la ambivalencia de su posición en este tema. A la nivelación de los individuos en una medianía plana y vulgar, constatable en el país del norte, “el formidable Nietzsche opone”, escribe Rodó, «la apoteosis de las almas que se yerguen sobre el nivel de la humanidad como una viva marea»³⁰. Sin embargo, en el momento de precisar los términos concretos de una alternativa a esta «mediotización de la humanidad», se pronuncia fuertemente en contra del «antiigualitarismo de Nietzsche», al que acusa de haber conjugado su reivindicación de los derechos «implícitos en las superioridades humanas» con «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 y legitima en los privilegiados de la voluntad y de la fuerza, el ministerio del verdugo». Esta vehemente vindicación de un superior idealismo humanista para el mun-

28 En *Drames philosophiques*, Paris: Calmann-Lévy, 1888.

29 *Ibid.*, p. 84. Se advierten aquí ecos del vasto debate sobre la instrucción pública que preocupó a la intelectualidad europea en los años setenta y que Demolins actualizaba en parte en su libro. El tema –que concernía principalmente a los modelos francés y alemán– tuvo como protagonistas, entre otros, a Renan y a Burckhardt, quienes coincidían en el tajante rechazo de la instrucción generalizada, advirtiendo que sólo contribuiría a consolidar «una cultura a medida de los valores comunes de la vida dominada por el dinero, erigido en medida de todas las cosas» y que operaría como «uno de los vehículos a través de los cuales la miseria deja de ser políticamente muda, las necesidades artificialmente inducidas aumentan» y, con ellas, «el egoísmo materialista» (Campioni, Giuliano: *Nietzsche y el espíritu latino*, op. cit. pp. 83-84). El propio Nietzsche interviene en este debate, sobre todo, en las conferencias *Über die Zukunft unserer Bildungsanstalten*. En Rodó la instrucción pública representa un aspecto central de su ideario, en el que se percibe la oposición “idealista-humanista” a la apreciación de Demolins. Con todo, su posición es compleja y entraña la misma tensión que atraviesa su apreciación de la Democracia.

30 *Ibid.*, p. 68.

do hispanoamericano no entraña, empero, ninguna genuina crítica de este³¹ ni, consecuentemente ligado a ella, ningún definido y concreto programa de transformación –política, social, económica– que pudiera sacar a nuestros países de la situación de anarquía política y dependencia económica en que se encontraban. De ahí la condena de los ideales del *Ariel* rodoniano que podemos reconocer en el trasfondo de la obra del novelista y ensayista Carlos Reyles, quien asume abiertamente la posición de la mentalidad modernizada. En efecto, su extenso ensayo de 1910, *La muerte del cisne*³², constituye un verdadero «anti-Ariel» cuyo protagonista central es el Nietzsche-Calibán, antidemocrático y anti-igualitarista rechazado por Rodó. Presenta una doctrina que amalgama, según los títulos de la primera y segunda parte de la obra, una «ideología de la fuerza» y una «metafísica del oro». En esencia, Reyles conjuga aquí el más extremo realismo económico con una ontología energetista en que la fuerza se presenta como un verdadero arché omnipresente en todos los dominios de la realidad física y espiritual.

Reyles constata el agotamiento de las reservas de «ilusiones vitales» en el momento actual de la humanidad y la cultura:

[...] 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 aciertan a disfrazar con un nuevo espejismo celeste, quizás porque este nuevo espejismo no es ya necesario a la Vida³³.

Esta dura verdad, ha sido irremediablemente sacada a la luz por la labor del conocimiento científico: hoy «las viejas ilusiones favorables a la existencia luchan en vano contra el Conocimiento, que las destruye implacablemente mientras «el instinto vital, el travieso mago de la filosofía nietzscheana»³⁴ crea otras nuevas que surgen como de su fuente del reconocimiento de la Fuerza como «el alma del mundo y la causa primera de todas las cosas»³⁵.

31 Es lo que lamenta el escritor mexicano Carlos Fuentes en su «Prólogo» a la edición en inglés del *Ariel*: «Es una lástima que Rodó no aplicara su pensamiento crítico a Latinoamérica más bien que a los Estados Unidos o que a la glorificación de los ideales clásicos europeos. *Ariel* habría sido un libro diferente – el libro que tenía todo el potencial de ser – si la crítica de los Estados Unidos hubiera estado acompañada de una similar crítica de Latinoamérica y si Rodó hubiese desarrollado la consiguiente comparación entre ellos». (Rodó, José Enrique: *Ariel*, University of Texas Press, 1988, «Prologue», p. 26).

32 Publicado por primera vez en París, en la editorial de Paul Olendorff. Ahora en *Ensayos*, Montevideo: Biblioteca Artigas, Col. Clásicos Uruguayos, Vol. 84, 1965, Tomo I. Citamos por esta edición con las siglas MC.

33 MC, p. 115.

34 *Ibid.*

35 MC, p. 122.

Ahora la «razón física» desaloja a la «razón divina, perseguida y estrechada por la explicación materialista del universo»³⁶, clausurando toda realidad en los límites de una inmanencia en que «materia y fuerza son la misma cosa»³⁷. La realidad de la fuerza se muestra desnuda en la perspectiva que adopta Reyles, y su reconocimiento resulta devastador para las perspectivas idealistas y espiritualistas a lo Cousin, ya que descubre «los gérmenes terribles de la fuerza en el alma blanca de lo Bello, lo Bueno y lo Verdadero»³⁸. Esta verdad despojada y limpia de ilusiones, «tiene sólo de nueva el haber sido anunciada formalmente y lanzada con grande estruendo a los cuatro puntos cardinales por las líricas trompetas de Nietzsche»³⁹.

Sin citar jamás sus textos y sometiéndolos siempre al régimen de sus propios intereses, Reyles expone aquí y allá aspectos generales de la filosofía de Nietzsche de los años ochenta, de manera tan clara y sumaria, como taxativa y desprovista de matices, cuidando de acentuar la óptica «pragmática-utilitaria» de la vida, única en que conservan sentido los términos «verdadero», «justo», etc. Conjugada con este último elemento, que los doctores «yanquis» (de «inmensa superioridad»⁴⁰) sintetizan en la fórmula «lo verdadero es lo oportuno

36 MC, p. 116.

37 MC, p. 134. Hasta qué punto esta centralidad de la materia condensaba en *La muerte del cisne* un ataque deliberado al idealismo español e hispanoamericano que reivindicaba Rodó y sus seguidores «arielistas», lo advirtió y confirmó antes que nadie Miguel de Unamuno, quien en carta del 2 de enero de 1911 al uruguayo se refiere al «materialismo ultravioleta» que hace de él un «cruzado y sacerdote» pronto a «romper lanzas» contra la «falsificación idealista» de españoles y americanos. La contundente respuesta de Reyles al pensador vasco confirma su anti-idealismo haciendo profesión de preferir la verdad y aceptar los sinsabores de optar por ella sin reservas, tachando de deshonestos a sus adversarios: «al revés de la mayoría de los hombres, yo adoro a la diosa que nadie quiere ver desnuda, y ese encendido amor me sostenía y empujaba hacia adelante [mientras componía *La muerte del cisne*] aun sabiendo que iba a romper lanzas con todo aquello que las nobles almas tienen por elevado y generoso, y que efectivamente lo fue... en un momento. Hay una mentira, una ilusión ineficaz, una vejiga desinflada que los retores menean delante de los ojos necios para mantenerlos en el engaño de la falsificación idealista que ya ni siquiera tiene la disculpa de su saudade. En resumen: una cosa inmoral. Tal la creo y como tal la combato. Y vea Ud. por medio de qué trazas y mañas mi materialismo ultravioleta me convierte en cruzado y sacerdote». Y concluye, con plena conciencia de enrostrar a su corresponsal la veracidad que a este era tan cara: «Esta sinceridad bravía me ha causado y me causa graves daños; el público y los hombres en general prefieren que se les mienta y engañe; lo sé y nada me costaría presentarles un aparatoso salpicón hecho con los relieves en la mesa platónica y las rebañaduras con los platos que han perdido sus propiedades nutritivas... Pero me repugna; qué le hemos de hacer...» (Carta de Reyles a Unamuno del 7 de marzo de 1911, reproducida en *Unamuno y Uruguay: archivo epistolar*, edición y estudio preliminar de Elena Romiti, Montevideo: Biblioteca Nacional de Uruguay, p. 129-131).

38 MC, p. 138.

39 MC, p. 128.

40 Sobre el alcance y sentido de esta «superioridad» de los anglosajones, cf. antes nota 20.

en nuestra manera de pensar, como lo justo es lo oportuno en nuestra manera de conducirnos»⁴¹, la esencia de la filosofía de Nietzsche, dice,

está concretada y contenida en las siguientes afirmaciones: la voluntad de dominación 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 estético⁴².

En este escenario de despliegue ilimitado de la fuerza, Reyles presenta una nueva deidad que aviva la universal lucha, siendo a la vez el trofeo por todos apetecido y la cristalización de la suma de aptitudes positivas y viriles que el hombre es capaz de encarnar: el Oro, el dinero. En un intento de actualizar históricamente la *transmutación de los valores* anunciada por Nietzsche, Reyles identifica como elemento positivo y núcleo de su realización en el mundo contemporáneo al dinero. En efecto, este, en tanto energía acumulada y poder real y efectivo, constituye la epifanía concreta en la existencia de los hombres de la Ley de la Fuerza que rige la vida universal. En la segunda parte de su libro titulada «Metafísica del Oro», Reyles reconstruye la historia de la riqueza desde la antigüedad hasta la burguesía industrial del 900, subrayando el carácter esencialmente dinámico del oro y el dinero, verdadero motor de cambio y «dios revolucionario» capaz de «destruir las instituciones civiles y religiosas», arrasar con «las viejas jerarquías» y abrir las puertas a «mil actividades desconocidas, a mil costumbres nuevas y a una nueva mentalidad»⁴³.

Reyles no está abordando aquí un tema excepcional en el panorama de la época, aunque sí es excepcional su óptica y su valoración: en el *Modernismo*, el oro es «una imagen obsesiva, en torno a la cual se rota, a la que se vitupera o alaba, pero de la cual no pueden separarse los escritores. Oscilan entre la tradicional reprobación moral enseñada por la Iglesia y patrocinada por los grupos dominantes y la atracción que inspira su poder en la nueva sociedad, abriendo a sus poseedores codiciados paraísos materiales. El oro se transforma en la piedra de toque: define al discurso ideológico de la *mentalidad tradicionalista*

41 En la caracterización de esta «óptica pragmática», Reyles sigue a William James, del que a menudo toma expresiones variándolas ligeramente, sin mencionar al autor, como es el caso de la proposición que reproducimos, tomada de *Pragmatism. A New Name for Some Old Ways of Thinking* (Longmans, Green and Co., 1907, VI, p. 222): «The true», to put it very briefly, is only the expedient in the way our thinking, just as “the right” is only the expedient in the way of our behaving».

42 MC, pp. 131-132.

43 MC, p. 182.

que lo vitupera y al de la *mentalidad modernizada* que lo alaba»⁴⁴. *La muerte del Cisne* conjuga «el único coherente pensamiento materialista [...] del período y la beligerante defensa de la saga burguesa»⁴⁵.

Frente a las entonadas al ideal y los valores humanistas greco-romano-cristianos redescubiertos por Rodó en la lectura de sus franceses, Reyles, glosando páginas del difundido libro de Edmond Demolins, *A quoi tient la supériorité des anglo-saxons*, sentaba su posición extremista vindicando la «inmensa superioridad, no sólo económica, sino moral e intelectual de los yanquis, asombro del mundo por su genio mercantil e inteligencia política»⁴⁶. Esta fuerza ascendente está llamada a imponer el predominio «de los débiles y laceriosos a los robustos y viriles para embellecer a la humanidad y llegar al superhombre»⁴⁷. Reyles asume así abiertamente la posición de la *mentalidad modernizada* que señala que sin riqueza «no pueden alcanzarse las más bellas flores de la inteligencia». Esta posición entraña asimismo la indicación de cuál debía ser, en su opinión, la dirección que se debía tomar en la búsqueda de un engrandecimiento realista de la República del Plata y de quiénes debían estar a la cabeza de tal empresa, a saber, la clase productora, los capitalistas: hacendados, industriales, comerciantes⁴⁸. El perfil de su Nietzsche delata aquí otra fuente francesa precisa: el Sorel de las *Réflexions sur la violence*, que al ocuparse de «la moral de los productores», imputa al filósofo alemán el no haber advertido que el *maître* existe hoy ante los ojos:

Creo que si Nietzsche no hubiera estado tan dominado por sus recuerdos de profesor de filología, tal vez hubiera visto que el señor (*maître*) existe todavía, y es quien hace, actualmente, la grandeza de Estados Unidos. Se hubiera asombrado por las singulares analogías que existen entre el yanqui, apto para todo, y el antiguo marino griego, ya pirata, ya colono o comerciante; en especial, hubiera establecido un paralelo entre el héroe antiguo y el hombre que se lanza a la conquista del Far-West⁴⁹.

44 Rama, Ángel, *Las máscaras democráticas del modernismo*, Montevideo: Fundación Ángel Rama, 1985, p. 143

45 *Ibid.*

46 MC, p. 213.

47 MC, p. 175.

48 Es interesante notar que ya antes de *La muerte del cisne*, Reyles había producido un libelo político, *El ideal nuevo: la situación; la teoría, la acción práctica* (Montevideo: Impr. de Dormaleche y Reyes, 1903), en el que proponía un verdadero programa capitalista, opuesto al socialismo, que dicha clase debía implementar por fuera de los «estériles» partidos políticos, con total indiferencia a toda problemática de justicia social: precoz insinuación de la triste vía que tantas veces tomarían más tarde los más variados golpistas latinoamericanos.

49 Sorel, Georges, *Réflexions sur la violence* (1^{re} édition, 1908), París: Marcel Rivière et Cie, 1908, p. 159.

Atacando la «Francia del ideal», no abandona Reyles para su crítica las fuentes francesas, casi como si su mundo de lecturas estuviese todo contenido en el universo galo. Este es seguro un rasgo perdurable de su itinerario, no alterado por ningún cambio que sufriera su pensamiento ni su valoración de Nietzsche y «lo francés», tal como se puede apreciar en la consideración de su obra sucesiva. Pues, en efecto, la relación de Reyles con Nietzsche no concluye con *La muerte del cisne*, sino que se mantiene hasta sus últimos escritos, que introducen novedades significativas en su lectura del filósofo. Quede dicho, sin embargo, que, no obstante ello, la imagen legada por *La muerte del cisne* se ha transmitido casi por completo a salvo de las añadiduras y correcciones que aquellas comportan. En términos más que sintéticos, la novedad de los ensayos posteriores es esta: la *voluntad de dominación* nietzscheana, que constituía el corazón de la «ideología de la fuerza» animando toda la cosmovisión de Reyles, aparece acompañada de una noción nueva que la limita y la rectifica en su sentido: la *voluntad de conciencia*, tomada inconscientemente de Alfred Fouillée⁵⁰. El nuevo escenario evidencia la profunda turbación inducida por la Primera Guerra Mundial y, en particular, el avance de Alemania sobre Francia, lo cual motiva una radical revisión de la posición asumida frente a esta última en *La muerte del cisne*. En efecto, en los *Diálogos Olímpicos [1917-1919]*⁵¹, Reyles presenta las figuras de Dionisos y Apolo, Mammón y Cristo, concentrando en ellas las oposiciones básicas de la obra de 1910, en procura de conciliarlas ahora definitivamente. En la traducción de Reyles, a la primera figura de cada dupla corresponde el reino de la fuerza y del oro, explícitamente referido al naturalismo alemán, en tanto que a la segunda corresponde el reino del ideal, la «flor latina», antes condenada, de la cultura francesa⁵².

IV

Desde que emprendió el camino del espíritu libre, al menos, Nietzsche fue consciente de los múltiples prejuicios con que podría ser acogida su filosofía, tan radicalmente trabajada por la *Leidenschaft der Erkenntnis*, que se vuelve *experimental*: antes que un cuerpo de doctrina, «un hacer, una praxis de transformación pensante del mundo», como afirma Urs Sommer⁵³, expues-

50 *Morale des idées-forces* Paris: Alcan, 1907.

51 En *Ensayos*, Montevideo: Biblioteca Artigas, Col. Clásicos Uruguayos, Vol. 85, 1965, Tomo II.

52 El lector encontrará un estudio exhaustivo de la recepción de Nietzsche en este último periodo de su vida en nuestro «Nietzsche en Uruguay: la lectura de Carlos Reyles» en *Nietzsche: edizioni e interpretazioni*, a cura di Maria Cristina Fornari, Pisa: ETS, 2008, pp. 341-363.

53 Urs Sommer, Andreas. *Nietzsche und die Folgen*, Stuttgart, J. B. Metzler Verlag, 2017, p. 2.

ta al equívoco de los dogmáticos. Un borrador de carta a Jean Bourdeau trasunta esta conciencia:

Quizás he conocido mundos de pensamiento más perversos y problemáticos que los que jamás conoció hombre alguno, pero esto solo porque está en mi naturaleza el amar la aventura. Cuento a mis alegrías entre las demostraciones de mi filosofía.⁵⁴

Sobre todo, su prevención o temor se focalizaba en las perspectivas planas, como las que tantas veces advirtió activas en las sombras del Dios muerto. Sus esperanzas estaban en «la Francia del gusto» hacia la que había dirigido su atención y aprendido a admirar a partir de 1883, de la mano de Bourget. En el mismo borrador de carta a Bourdeau, escribe:

Mi preocupación es la de que, en el momento en que se asuma una posición moral frente a mis escritos, se termine arruinándolos. Por esto ha llegado ya para mí el momento de regresar al mundo como francés.⁵⁵

Lo que el filósofo no imaginó es que los primeros lectores franceses de su obra, lejos de acogerla en los horizontes abiertos de la *lectura lenta*, que explícitamente requería él para sus textos, serían quienes traicionarían sus expectativas⁵⁶. Tanto menos que tal suerte, como hemos visto, no encontraría fuera de Europa obstáculos, sino, al contrario, como en Hispanoamérica, una amplia, automática propagación, activando el mismo freno a una más rica y cabal recepción: un moralismo temeroso, fusionado con residuos de rancio catolicismo colonial, reprodujo las simplificaciones de aquellos lectores franceses. Otro tanto cabe decir del antiigualitarismo y el antidemocratismos de su filosofía, aspectos cuyo rechazo era digno de más atentas y mejor meditadas razones, que no la visceral reacción de tantos modernistas que sufrieron el contagio de sus maestros franceses.

A favor de esta suerte de Nietzsche en el continente obró la doble presión que mencionamos al principio (de la cultura francesa y de la penetración imperialista de los EE. UU), la cual ha signado la formación de las élites intelectuales hispanoamericanas, aún hoy en busca de su difícil autonomía.

⁵⁴ Borrador de carta a Jean Bourdeau, fechada en Turín, aproximadamente el 17 de diciembre de 1888.

⁵⁵ *Ibid.*

⁵⁶ Campioni ha sido el primero en destacar esta ironía de la temprana recepción francesa del filósofo: *Nietzsche y el espíritu latino*, op. cit. pp. 103-104.

BIBLIOGRAFÍA

- ALBERT, Henri: *Frédéric Nietzsche*, Paris: Bibliotheque Internationale d'Édition, 1903.
- BOURDEAU, Jean: *Les maîtres de la pensée contemporaine*, Paris: Alcan, 1904.
- BOURGET, PAUL: *Essais de psychologie contemporaine*, Paris: Lemere, 1883 (*Baudelaire y otros estudios críticos*, traducción y edición a cargo de Sergio Sánchez, Estudio preliminar de Giuliano Campioni, Notas al texto, Cronología del autor y Bibliografía de Francesca Manno, Ediciones del Copista, Córdoba [Argentina] 2008).
- BRANDES, Georg: «Frédéric Nietzsche, une étude sur le radicalisme aristocratique» en *Essais choisis. Renan-Taine-Nietzsche-Heine-Kielland-Ibsen*, trad. S. Garling-Palmer, Paris: Mercure de France, 1914.
- BRUNETIÈRE, Ferdinand: *Discours de combat*, I^{re} série, Paris: Colin, 1906.
- CAMPIONI, Giuliano: «Nietzsche et le nihilisme français», en *Actes de la Deuxième Biennale Nietzscheana «Nietzsche et la France, la France et Nietzsche»*. CNRS, Paris (*en prensa*).
- CAMPIONI, Giuliano: *Nietzsche y el espíritu latino*, traducción castellana de Sergio Sánchez, Buenos Aires: El cuenco de plata, 2004.
- CÂNDIDO, António: *Introducción a la literatura del Brasil*, La Habana, 1971.
- DARÍO, Rubén: «Richepin» en *El Heraldo de Costa Rica*, San José, 22 de marzo de 1892.
- DARÍO, Rubén: «Los Raros. – Filósofos “finiseculares” – Nietzsche – Multatuli» en *La Nación* (Buenos Aires), lunes 2 de abril de 1894, p. 1, cols. 6-7.
- DARÍO, Rubén: «El triunfo de Calibán» aparecido en *El Tiempo* de Buenos Aires, 20 de mayo de 1898.
- DARÍO, Rubén: *España contemporánea*, París: Garnier Editores, 1901.
- DARÍO, Rubén: «Las fiestas de Renan» en *La Nación*, 20 de octubre de 1903.
- DARÍO, Rubén: *Los raros*, Girona: Wunderkammer, 2019.
- DARÍO, Rubén: *Obras completas*, Madrid: Editorial Mundo Latino, 1917-1920, Vol. XXI: 1919.
- DARÍO, Rubén: *Opiniones*, Madrid: Librería de Fernando Fé, 1906.
- DE GOURMONT, Remy: *Épilogues. 1899-1901*, Paris: Mercure de France, 1915.
- DEMOLINS, Edmond: *A quoi tient la supériorité des anglo-saxons*, Paris: Fermin-Didot et C^{ie}, 1902.
- FERNÁNDEZ RETAMAR, Roberto: *Todo Calibán*, Clacso, 2004.
- FOUILLÉE, Alfred: *Morale des idées-forces* Paris: Alcan, 1907.
- FOUILLÉE, Alfred: *Nietzsche et l'immoralisme*, Paris: Alcan, 1902.
- LE BON, Jacques: *Les lois psychologiques de l'évolution des peuples*, Paris: Félix Alcan, 1894.
- LE BON, Jacques: *Psychologie des foules*, Paris: Félix Alcan, 1895.
- LE RIDER, Jacques: *Nietzsche en France. De la fin du XIXe siècle au temps présent*, Paris: PUF, 1999.
- LICHTENBERGER, Henri: *La Philosophie de Nietzsche*, Paris: Alcan, 1898.

- NIETZSCHE, Friedrich: *Kritischen Gesamtausgabe Werke*, herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1967ff. (edición digital corregida: <http://www.nietzschesource.org/>).
- RAMA, Ángel: *Las máscaras democráticas del modernismo*, Montevideo: Fundación Ángel Rama, 1985.
- REAL DE AZÚA, Carlos: *Ambiente cultural del 900 – Carlos Roxlo: un nacionalismo popular*, Montevideo: Arca Editorial, 1950.
- RENAN, Ernest.: *Souvenirs d'Enfance et de Jeunesse*, Paris: Calman-Lévy, 1923.
- RENAN, Ernest: *Drames philosophiques*, París: Calmann-Lévy, Paris, 1888.
- REYLES, Carlos: *Diálogos Olímpicos [1917-1919]* en *Ensayos*, Montevideo: Biblioteca Artigas, Col. Clásicos Uruguayos, Vol. 85, 1965, Tomo II.
- REYLES, Carlos: *El ideal nuevo: la situación; la teoría, la acción práctica*, Montevideo: Impr. de Dornaleche y Reyes, 1903.
- REYLES, Carlos: *La muerte del cisne* en *Ensayos*, Montevideo: Biblioteca Artigas, Col. Clásicos Uruguayos, Vol. 84, 1965, Tomo I.
- RICHEPIN, Jean: *Les blasphèmes*, Paris: Dreyfous, 1884.
- RODÓ, José Enrique: *Obras Selectas*, Buenos Aires: El Ateneo, 1964.
- RODÓ, José Enrique: *Ariel*, translation, reader's reference and annotated bibliography by Margaret Sayers Peden; foreword by James W. Symington; prologue by Carlos Fuentes, University of Texas Press, 1988.
- ROMITI, Elena (Ed.): *Unamuno y Uruguay: archivo epistolar*, Montevideo: Biblioteca Nacional de Uruguay, 2016.
- RUKSER, Udo: *Nietzsche in der Hispania, Ein Beitrag zur hispanischen Kultur und Geistesgeschichte*, Bern und München: Francke Verlag, 1962.
- SÁNCHEZ, Sergio: «Nietzsche en Uruguay: la lectura de Carlos Reyles», en *Nietzsche: edizioni e interpretazioni*, a cura di Maria Cristina Fornari, Pisa: ETS, 2008, pp. 341-363.
- SASBÓN, José: *Nietzsche en Francia y otros estudios de historia intelectual*, Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes, 2009.
- SCHMIGALLE, Günther – Caresani, Rodrigo: *Bibliografía de Rubén Darío en La Nación de Buenos Aires (1889-1916). Catálogo comentado y crónicas desconocidas*, Managua, Dinámica / Embajada de la República Argentina, 2017.
- SCHMIGALLE, Günther: «Darío, lector de Nietzsche», en *Anales de Literatura Hispanoamericana*, 47, 2018, pp. 125-140.
- SOREL, Georges: *Réflexions sur la violence* (1re édition, 1908), Paris: Marcel Rivière et Cie, 1908.
- URS SOMMER, Andreas: *Nietzsche und die Folgen*, Stuttgart: J. B. Metzler Verlag, 2017.
- WARD, Thomas: «Los posibles caminos de Nietzsche en el modernismo», *Nueva Revista de Filología Hispánica*, 50, 2002, pp. 489-515.
- ZUM FELDE, Alberto: *Proceso Intelectual del Uruguay y crítica de su literatura*, Montevideo: Imprenta Nacional Colorada, 1930.