

UNIVERSITAT DE VALÈNCIA

Departament de Metafísica i Teoria del Coneixement

Programa de doctorado:

Pensamiento filosófico contemporáneo



*Recepción y crítica de la obra de Nietzsche en  
Uruguay, 1900-1920*

TESIS DOCTORAL

Presentada por:

Pablo Drews López

Dirigida por:

Joan B. Llinares Chover

Valencia, 2013



NOTA BIBLIOGRÁFICA.....	5
INTRODUCCIÓN .....	14
FUNDAMENTACIÓN Y ARTICULACIÓN GENERAL DEL TEMA .....	19
CAPÍTULO I. OBJETIVOS, MÉTODOS DE ANÁLISIS Y ESTADO DE LA CUESTIÓN.....	21
1. Incidencia e interés de Nietzsche en Uruguay, 1900-1920.....	22
1.1. La generación del <i>novecientos</i> uruguayo .....	28
1.2. La fortuna editorial de la primera edición de las <i>Obras Completas</i> de Nietzsche .....	30
1.2.1. Obras publicadas y preparadas para la imprenta.....	30
1.2.2. Escritos y fragmentos póstumos .....	34
1.2.3. La primera edición del epistolario, 1900-1909 .....	36
1.3. Las primeras traducciones francesas y castellanas de Nietzsche.....	38
CAPÍTULO II. ANTECEDENTES DE LA RECEPCIÓN: NIETZSCHE EN EUROPA Y EN ARGENTINA .....	48
1. La suerte de Nietzsche en el ámbito germánico, 1899-1914 .....	49
2. Nietzsche en Francia, 1889-1914.....	54
2.1. Henri Lichtenberger .....	57
3. Reflejos nietzscheanos en España, 1889-1914 .....	60
4. La recepción de Nietzsche en Argentina, 1900-1920 .....	63
CAPÍTULO III. EL HORIZONTE DE EXPECTATIVAS DE LOS INTELLECTUALES URUGUAYOS, 1900-1920 .....	66
1. La historia cultural de Uruguay a principios del siglo XX .....	67
1.1. Herbert Spencer en la cultura nacional .....	70
1.1.1. La educación positivista.....	72
2. El discurso cultural en el <i>novecientos</i> uruguayo: la superación del positivismo.....	74
2.1. La nueva situación de la filosofía en el <i>novecientos</i> uruguayo: la filosofía de la experiencia y la filosofía de la materia .....	76
2.2. El discurso cultural del <i>novecientos</i> uruguayo en el campo literario .....	78
3. El modernismo literario .....	80
3.1. Nietzsche y el modernismo.....	82
3.1.1. El escritor periférico, Nietzsche y la educación.....	83

CAPÍTULO IV. PRIMERAS REFERENCIAS DE NIETZSCHE EN URUGUAY, 1900-1920 .....	88
1. El efecto de las traducciones .....	89
2. La recepción en las revistas .....	90
3. La cultura de los cafés.....	95
4. Víctor Pérez Petit, el crítico literario que dio a conocer a Nietzsche .....	96
5. Roberto de las Carreras, el Lord Byron uruguayo .....	99
6. Los cenáculos literarios.....	100
6.1. Horacio Quiroga y Consistorio del Gay Saber .....	101
6.2. Julio Herrera y Reissig y la Torre de los Panoramas .....	103
7. Florencio Sánchez y el Centro Internacional de Estudios Sociales .....	107
8. Delmira Agustini y la poesía dionisiaca .....	110
9. A MODO DE RESUMEN .....	112
TRES LECTURAS SOBRE NIETZSCHE EN EL URUGUAY DE PRINCIPIOS DEL SIGLO XX.....	114
CAPÍTULO V. EL MARCO ANTROPOLÓGICO DE LA RECEPCIÓN NIETZSCHEANA EN JOSÉ E. RODÓ Y CARLOS REYLES .....	117
1. Los personajes Ariel y Calibán en el contexto de la cultura latinoamericana .....	118
1.1. Características de la figura del salvaje.....	118
1.2. Calibán como ejemplo de hombre salvaje y Ariel como espíritu del aire .....	120
1.3. El mito del salvaje en Latinoamérica.....	123
1.4. La figura del salvaje en Uruguay: modernización versus identidad cultural... ..	125
CAPÍTULO VI. LA PRESENCIA DE NIETZSCHE EN EL <i>ARIEL</i> DE JOSÉ E. RODÓ: EL PROYECTO IDENTITARIO.....	128
1. Nietzsche en el Ariel.....	130
1.1 La valoración de la Antigüedad griega .....	133
1.2. Una relación problemática: el tema del héroe.....	140
1.3. En torno a la idea de igualdad.....	148
1.4. A modo de resumen .....	155
CAPÍTULO VII. NIETZSCHE EN <i>LA MUERTE DEL CISNE</i> DE CARLOS REYLES: EL PROYECTO DE MODERNIZACIÓN .....	157
1. Del esteticismo modernista a la “ideología de la fuerza” .....	159

2. La presencia de Nietzsche en el proyecto de modernización de La muerte del cisne .....	164
2.1. La voluntad de poder como ejercicio de la fuerza y la valoración heroica del egoísmo .....	165
2.2. La metafísica del oro como transvaloración de todos los valores: el proyecto político de Carlos Reyles .....	179
3. Diálogos olímpicos .....	189
4. A modo de resumen .....	192
CAPÍTULO VII. EL PASO Y LA HUELLA: CARLOS VAZ FERREIRA, LECTOR DE NIETZSCHE .....	195
1. Lecturas, obras e incidencias sobre un filósofo intempestivo.....	196
1.1. Nietzsche en la obra de Vaz Ferreira .....	203
2. Cuatro lecciones fermentales sobre Nietzsche: las conferencias de 1920 .....	208
2.1. Problemas de filosofía del conocimiento y el lenguaje .....	213
2.2. La libertad de pensamiento: el problema religioso y científico .....	222
2.3. El problema educativo y las cuestiones político-sociales .....	230
3. A modo de resumen .....	242
CONCLUSIONES .....	244
CRONOLOGÍA DE FRIEDRICH NIETZSCHE.....	251
CRONOLOGÍA DE JOSÉ ENRIQUE RODÓ.....	254
CRONOLOGÍA DE CARLOS VAZ FERREIRA .....	256
CRONOLOGÍA DE CARLOS REYLES.....	258
BIBLIOGRAFÍA CITADA .....	260
BIBLIOGRAFÍA CONSULTADA .....	275



## Nota bibliográfica

Las ediciones de las obras de Friedrich Nietzsche que se han tomado de referencia para este trabajo son las que estaban disponibles a principios de siglo XX en Uruguay.

### Obras de Nietzsche editadas por La España Moderna:

———: *Así hablo Zaratustra*, (sin mención del traductor) La España Moderna, Madrid 1900.

———: *Más allá del bien y del mal*, (sin mención del traductor), La España Moderna, Madrid, 1901.

———: *Humano demasiado humano*, (sin mención del traductor), La España Moderna, Madrid, 1902.

———: *Aurora*, La España Moderna, Madrid, 1902. Traducción de Luciano de Mantua.

———: *La genealogía de la moral*, (sin mención del traductor), 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 El Mercure France:

———: *Ainsi parlait Zarathoustra: un livre pour tout le monde et personne*: Traduit par Henri Albert, Mercure de France, Paris, 1898.

———: *Par delà le bien et le mal*, Traduit par L. Weiscopef, [et édité par Henri Albert], Mercure

de France, Paris, 1898.

———: *Pages choisies*, publiées par Henri Albert, Mercure de France, Paris, 1899.

———: *Le Crépuscule des idoles: Le Cas Wagner: Nietzsche contre Wagner: L'Antéchrist*, Traduit par Henri Albert, Mercure de France, Paris, 1899.

———: *Humain, trop humain*, 1<sup>a</sup> partie, Traduit par A. M. Desrousseau, Mercure de France, Paris, 1899.

———: *La généalogie de la Morale*, Traduit par Henri Albert, Mercure de France, Paris, 1900.

———: *Aurore, réflexions sur les préjugés moraux*, Traduit par Henri Albert, Mercure de France, Paris, 1901.

———: *Le gai Savoir*, Traduit par Henri Albert, Mercure de France, Paris, 1901.

———: *La Volonté de puissance*, Traduit par Henri Albert, Mercure de France, Paris, 1901.

———: *L'Origine de la Tragédie.*, Traduit par Jean Marland et Jacques Morland, Mercure de France, Paris, 1901.

———: *Le voyageur et son ombre: Opinions et sentences mêlées: (Humain, Trop humain, 2e partie)*, Traduit par Henri Albert, Mercure de France, 1902.

———: *Ecce Homo, Suivi des Poésies*, Traduit par Henri Albert, Mercure de France, Paris, 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. Llinars 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.



———: *Anticristo*, introducción, traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 1986.

———: *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.

———: *Ecce homo: cómo se llega a ser lo que se es*, introducción, traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 2006.

———: *Genealogía de la moral: un escrito polémico*, introducción, traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 1987.

———: *Más allá del bien y del mal: preludeo de una filosofía del futuro*, introducción, traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 1994.

———: *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.

———: *Aurora*, traducción de Genoveva Dieterich, Alba, Barcelona, 1999.

———: *Antología*, edición y traducción de Joan B. Llinares Chover y Germán Meléndez Acuña, Península, Barcelona, 2003, 2ª edición.

———: *La ciencia jovial*, traducción, introducción, notas e índice de nombres de José Lara, Monte Avila, Caracas, 1992.

———: *Nietzsche contra Wagner*, traducción, introducción y notas de Román Setton, Losada, Buenos Aires, 2012.

———: *Escritos sobre Wagner*, traducción, introducción y notas de Joan B. Llinares, Biblioteca Nueva, Madrid, 2003.

———: *Fragmentos póstumos*. Volumen I, (1869-1874), traducción, introducción y notas de Luis E. de Santiago Guervós, edición dirigida por Diego Sánchez Meca, Tecnos, Madrid, 2007.

———: *Fragmentos póstumos*. Volumen II, (1875-1882), traducción, introducción y notas de Manuel Barrios y Jaime Aspiunza, edición dirigida por Diego Sánchez Meca, Tecnos, Madrid,

2008.

———: *Fragmentos póstumos*. Volumen III, (1882-1885), traducción, introducción y notas de Diego Sánchez Meca y Jesús Conill, edición dirigida por Diego Sánchez Meca, Tecnos, Madrid, 2010.

———: *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.

———: *Correspondencia I*: Junio 1850 - Abril 1869, traducción, introducción, notas y apéndices de Luis Enrique de Santiago Guervós, Trotta, Madrid, 2005.

———: *Correspondencia II*: abril 1869-diciembre 1874, traducción y notas de José Manuel Romero Cuevas y Marco Parmeggiani; introducción y apéndices de Marco Parmeggiani, Trotta, Madrid, 2007.

———: *Correspondencia III*: Enero 1875-Diciembre 1879, Trotta, Madrid, 2009. Traducción, introducción, notas y apéndices de Andrés Rubio.

———: *Correspondencia IV*: Enero 1880-Diciembre 1884, traducción, introducción, notas y apéndices de Marco Parmeggiani, Trotta, Madrid, 2010.

———: *Correspondencia V*: Enero 1885-October 1887, traducción, introducción, notas y apéndices de Juan Luis Vermal, Trotta, Madrid, 2011.

———: *Correspondencia VI*: octubre 1887-enero 1889, traducción, introducción, notas y apéndices de Joan B. Llinares, Trotta, Madrid, 2012.

———: *Kritische Studienausgabe*. 15 vol. Hrsg. von G. Colli und M. Montinari. Berlin: DTV – Walter de Gruyter, 1999.

## Índice de abreviaturas de las obras de Nietzsche.

AC *El Anticristo*

IF *Sobre el futuro de nuestras instituciones educativas*

CP *Cinco prólogos a cinco libros no escritos*

EA *Esbozos autobiográficos y apuntes filosóficos de juventud (1858-1869)*, en *Obras completas. Volumen I. Escritos de juventud*

DD *Ditirambos de Dioniso*

DS *David Strauss, el escritor y el confesor. Primera consideración intempestiva*

DM *La visión dionisiaca del mundo*

EH *Ecce homo*

GC *La gaya ciencia*

CI *El crepúsculo de los ídolos*

GM *La genealogía de la moral*

NT *El nacimiento de la tragedia*

UIV *De la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida. Segunda consideración intempestiva*

MBM *Más allá del bien y del mal*

A *Aurora*

HDH *Humano, demasiado humano*

NW *Nietzsche contra Wagner*

SE *Schopenhauer como educador. Tercera consideración intempestiva*

CW *El caso Wagner*

WB *Richard Wagner en Bayreuth. Cuarta consideración intempestiva*

VS *El viajero y su sombra*

OS *Miscelánea de opiniones y sentencias*

VP *La voluntad de poder*

Za *Así habló Zaratustra*

CO *Correspondencia*, con indicación del volumen en número romano, número de carta y páginas

FP *Fragments póstumos*, con indicación del volumen en número romano

KSA *Friedrich Nietzsche, Kritische Studienausgabe*.

### Índice de las abreviaturas de las obras de Carlos Vaz Ferreira:

EP *El Pragmatismo*, Anales de la Universidad, Montevideo, 1908, Vol. 19.

CE *Curso expositivo de filosofía elemental*, Barreiro y Ramos, Montevideo, 1917.

SPS *Sobre los problemas sociales*, Biblioteca Artigas, Montevideo, 1953. Vol. 5.

SPT *Sobre la propiedad de la tierra*, Biblioteca Artigas, Montevideo, 1953, Vol. 6.

LV *Lógica Viva*, Ediciones Cámara de Representantes de la República Oriental del Uruguay, Montevideo, 1963. Vol. 4.

F *Fermentario*, Ediciones Cámara de Representantes de la República Oriental del Uruguay, Montevideo, 1963, Vol. 10.

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, 1963, Vol. 1.

MI *Moral para intelectuales*, Homenaje de la Cámara de Representantes de la República Oriental del Uruguay, Montevideo, 1957, Vol. 3.

CA *Conocimiento y acción*, Homenaje de la Cámara de Representantes de la República Oriental del Uruguay, Montevideo, 1963, Vol. 8.

Ca *Algunas conferencias sobre temas científicos, artísticos y sociales*, Homenaje de la Cámara de Representantes de la República Oriental del Uruguay, Montevideo, 1963, Vol. 11.

SF *Sobre feminismo*, Homenaje de la Cámara de Representantes de la República Oriental del Uruguay, Montevideo, 1963, Vol. 9.

Cb *Algunas conferencias sobre temas científicos, artísticos y sociales*, Homenaje de la Cámara de Representantes de la República Oriental del Uruguay, Montevideo, 1963, Vol. 12.

LP1 *Lecciones de pedagogía y cuestiones de enseñanza*, Homenaje de la Cámara de Representantes, Montevideo, 1963, Vol. 14.

LP2 *Lecciones de pedagogía y cuestiones de enseñanza*, Homenaje de la Cámara de Representantes, 1963, Montevideo, Vol. 15.

Ia *Inéditos*, Homenaje de la Cámara de Representantes de la República Oriental del Uruguay, Montevideo, 1963, Vol. 20.

Ib *Inéditos*, Homenaje de la Cámara de Representantes de la República Oriental del Uruguay, Montevideo, 1963, Vol. 21.

EP *Estudios pedagógicos*, Homenaje de la Cámara de Representantes de la República Oriental del Uruguay, Montevideo, 1963, Vol. 22.

Ic *Inéditos*, Homenaje de la Cámara de Representantes de la República Oriental del Uruguay, Montevideo, 1963, Vol. 23.

Id *Inéditos*, Homenaje de la Cámara de Representantes de la República Oriental del Uruguay, Montevideo, 1963, Vol. 24.

TF *Tres filósofos de la vida, Nietzsche, James, Unamuno*, Losada, Buenos Aires, 1965.

### 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.

———: *El camino de Paros (Viajes)*. Centro Editor de América Latina, Montevideo, 1968.

———: *El mirador de Próspero*, Colección de Clásicos Uruguayos, Biblioteca Artigas, vol. 79, Montevideo, 1965.

———: *Obras selectas*, con prólogo de Arturo Marasso, Librería Editorial El Ateneo, Buenos Aires, 1956.

#### 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.

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*).

## Introducción

Dentro de las investigaciones filosóficas no es infrecuente encontrarse con trabajos que tratan de la manera como la obra de un determinado autor ha sido recibida a lo largo de su historia. Estos estudios tienen como objetivo describir el grado de aceptación de la obra, teniendo en cuenta como unidades de tiempo, bien los períodos de mayor reconocimiento, bien los de menor aceptación<sup>1</sup>. Se trata de trabajos críticos que ponen de relieve que un texto filosófico no es una realidad completa, acabada y cerrada en sí misma, al contrario, su tesis consiste en mostrar cómo el sentido de una obra viene fijado en gran medida por la intervención que han llevado a cabo los distintos lectores a lo largo de su historia efectiva. De ese modo podría decirse, junto a Gadamer<sup>2</sup>, que la historicidad es una cualidad que condiciona el conocimiento de un texto, o lo que es igual, la comprensión del mismo se consigue mediante su historia efectiva, es decir, a través de la huella que ha dejado tras de sí en la historia. Aunque la recepción de una obra escrita sea un fenómeno histórico, esto no quiere decir que la creación de sentido de ésta esté totalmente determinada por los lectores, pues este proceso está constituido por dos vertientes: el de la recepción y el de la producción, donde toman parte activa el escritor, el lector-crítico y también el simple lector<sup>3</sup>.

Si bien en la historia efectiva de la cultura uruguaya del novecientos abundan los trabajos reconstructivos de este tipo, por ejemplo, sobre Darwin, Spencer, Renan o Guyau<sup>4</sup>, ciertamente resulta muy difícil encontrar investigaciones similares sobre la obra y el pensamiento de Nietzsche. Las razones que justifican esta omisión se deben a la poca atención que el medio académico uruguayo ha prestado a la obra del filósofo alemán<sup>5</sup>. En consecuencia, el propósito de este trabajo es mostrar la huella de Nietzsche en la cultura de este país a principios del siglo XX y tratar de rellenar ese

---

<sup>1</sup> Ejemplos de este tipo de trabajos son: José Luis Villacañas Berlanga, *Kant en España: el neokantismo en el siglo XIX*, 2006; Dante Ramaglia, “Apropiación crítica de Hegel en la filosofía argentina contemporánea”, 2007; Jacinto Rivera de Rosales, “La recepción de Fichte en España”, 1996; Rodrigo Duarte, “Sobre la recepción de la teoría crítica en Brasil: el caso Merquior”, 2009; Rafael Ramón Guerrero, *La recepción árabe del De anima de Aristoteles: Al-Kindî y Al-Fârâbî*, 1992; Francisco Castro Merrifield, *Habitar en la época técnica: Heidegger y su recepción contemporánea*, 2008; Gonzalo Sobejano, *Nietzsche en España, 1890-1970*, 2004.

<sup>2</sup> Véase Hans-Georg Gadamer, 2005.

<sup>3</sup> Véase Hans Jaus, 1986, 1995 y 2012.

<sup>4</sup> Véase Arturo Ardao, 1950, 1956, 1971 y 2004; Carlos Real de Azúa, 1965a, 1984 y 1991; Emir Rodríguez Monegal, 1950, 1969 y 1980.

<sup>5</sup> Dentro de los estudiosos uruguayos la única persona que se ha dedicado al pensamiento de Nietzsche en los últimos años es la profesora Andrea Díaz Genis, 2008.



hueco y de suplir ese olvido, para rescatar aspectos que quedaron al margen, para ver la producción cultural de ese período no como un monumento sin fisuras, sino como intersección múltiple de proyectos, de resistencias y de utopías. Concretando un poco más, el objetivo de esta investigación consiste en reactualizar determinadas cuestiones del discurso cultural de esa época a través de las expresiones y temáticas nietzscheanas que incidieron de forma activa en la creación de pensamiento en los escritores, poetas y filósofos más sobresalientes del Uruguay de entonces. Las formas con que contamos para pensarnos como sujetos en este país y lo que pensamos de nuestra cultura datan en gran medida de ese momento fecundo. Por consiguiente, el título de esta tesis ha querido condensar este propósito. En primer lugar, por *recepción* se entenderá la adopción, la acogida, el conocimiento o la apropiación de una obra en tanto operaciones realizadas por el lector, así como la adaptación y asimilación del hecho literario llevadas a cabo por otro escritor. Precizando un poco más, el concepto de recepción incluye la noción de *horizonte de expectativas*<sup>6</sup>, que a su vez se entiende en una doble dimensión: como *horizonte literario*, es decir, las expectativas codificadas en cada obra, las interpretaciones más relevantes sobre la misma, y el *horizonte de la praxis vital* de los posibles lectores. En segundo lugar, la noción de *crítica* en este trabajo referirá a los juicios positivos y negativos que se hacen sobre una obra escrita en un momento histórico determinado.

Por lo tanto, en esta investigación el *horizonte literario* remitirá a los antecedentes de recepción de la obra de Nietzsche, un horizonte constituido básicamente por las interpretaciones más importantes de los intelectuales europeos que llegaron al Uruguay de principios de siglo. Por otra parte, por *horizonte de la praxis vital* se entenderá la comprensión previa del mundo de los escritores de este país en ese momento histórico concreto, es decir, sus deseos e intereses, condicionados por circunstancias sociales-culturales y también por las biográficas. La interacción de estos dos horizontes constituye el fenómeno que se conoce como *experiencia estética*<sup>7</sup>. Pues al producirse el fenómeno de la fusión de horizontes se está llevando a cabo un proceso en donde intervienen el autor de la obra, en este caso Nietzsche, los intérpretes de la misma en un momento histórico concreto y los posibles lectores también de una etapa específica y en un marco cultural delimitado, en nuestro caso los escritores, poetas,

---

<sup>6</sup> Véase Luis A. Acosta Gómez, 1989, p. 156.

<sup>7</sup> Cf. Gadamer, 2005, pp. 331-378.

dramaturgos y filósofos uruguayos del novecientos. Sobre esta base se intentará mostrar cómo la recepción de Nietzsche en ese país significó un reconocimiento de lo diferente, de lo extraño, de aquello que no se integraba en las opiniones preestablecidas, en suma, de su concepción previa del mundo. La huella del filósofo alemán en el Uruguay de entonces también se entenderá como fermento vivo de creación cultural, es decir, en este caso se intentará poner de relieve el aspecto creativo de la recepción.

A partir de esta tesis básica el trabajo que sigue se despliega en dos partes: la primera está dedicada a la fundamentación general del tema, la articulación entre las dos dimensiones que constituyen la base material del diálogo: los antecedentes de la recepción, o sea, Nietzsche en Europa y en Argentina, por un lado, y el horizonte cultural de los escritores uruguayos del novecientos, por el otro, y las primeras apreciaciones de la obra del filósofo alemán en tanto consecuencia directa de ese diálogo. La segunda parte se centra en presentar de forma crítica y detallada las lecturas e interpretaciones nietzscheanas de José Enrique Rodó, Carlo Reyles y Carlos Vaz Ferreira, en la medida en que sus exégesis son los paradigmas hermenéuticos de la obra de Nietzsche en esa etapa de la vida intelectual del Uruguay.

En el primero capítulo he tratado de establecer un mapa de la cuestión de lo que será el trabajo a nivel general. De hecho, este capítulo tiene un objetivo doble: por un lado, posee un carácter introductorio, en donde se aborda el estado de la cuestión del legado de Nietzsche a través de sus obras desde 1889 hasta 1914, y las primeras traducciones al francés y al castellano. Por otro lado, se intenta articular la temática de la tesis, destacando el problema central en torno al cual se vertebra la lectura de Nietzsche y la metodología para su desarrollo. La cuestión central tiene que ver con el tema de la cultura, es decir, el filósofo alemán es leído sobre la base de una diversidad de cuestiones que se pueden estructurar en cuanto dimensiones de la cultura. Por lo demás, en relación al método se optará por seguir lo indicado en el concepto de *generación* según lo propuso Ortega y Gasset, pues entendemos que en un estudio como el presente esta noción permite abordar con más rigor las cuestiones trazadas, y la teoría estética de la recepción de Hans Jauss.

Una vez apuntada la estructuración del planteamiento general, su articulación temática y la metodología, el siguiente capítulo estará dedicado a investigar los

antecedentes de la recepción de la obra de Nietzsche, investigación que consistirá en abordar la fortuna de la obra del filósofo alemán en aquellos países europeos que tuvieron una fuerte impronta en la cultura uruguaya de principios de siglo, y en Argentina en esas mismas décadas. Las principales líneas interpretativas de estas recepciones constituyen el contenido del *horizonte literario* de la obra de Nietzsche, es decir, los ejes temáticos a partir de los cuales será leída la obra de este autor en Uruguay.

Para poder discernir a fondo el sentido de las primeras consideraciones sobre el filósofo alemán en el Uruguay de esa época, además de los antecedentes de la recepción, es necesario conocer el horizonte socio-cultural de los lectores de ese país. En consecuencia, el tercer capítulo consistirá en una presentación de las principales corrientes científicas, filosóficas y literarias de entonces, a saber, el espiritualismo ecléctico, el positivismo evolucionista y el modernismo literario.

Tras desarrollar las cuestiones mencionadas, el capítulo cuarto estará dedicado a mostrar las apreciaciones sobre Nietzsche en la cultura uruguaya del novecientos. En primer lugar se presentarán estas consideraciones a través de las traducciones francesas y castellanas que llegan al cono sur. En segundo lugar, se hará un repaso de las revistas culturales en donde aparece el nombre del filósofo y, en tercer lugar, se describirá uno de los lugares por donde fue introducida la obra de Nietzsche, los cafés literarios. En cuarto y último lugar, se mostrarán las primeras consideraciones sobre del germano en la producción literaria de los escritores de la generación del novecientos.

Una vez analizados los diversos aspectos que constituyen los ejes más importantes de la recepción de Nietzsche en el Uruguay de esa época, en el capítulo quinto, que corresponde a la segunda parte de este trabajo, se presentará el marco antropológico de la recepción de las lecturas nietzscheanas de José E. Rodó y Carlos Reyles. A continuación, en el sexto capítulo se mostrará el primer intento de lectura en donde la obra del filósofo alemán juega, a pesar de ciertas ambigüedades, un papel fundamental. En este caso se mostrará la asimilación y la antipatía de ciertos aspectos del ideario nietzscheano por parte del escritor modernista José Enrique Rodó, quien lee la obra de Nietzsche en el marco de problemas franceses, fundamentalmente a partir de la contraposición renana de las dos cosmovisiones expresadas en el antagonismo de

los personajes conceptuales de Ariel y Calibán que, ciertamente, remiten a la obra de Shakespeare, *La Tempestad*.

El capítulo siguiente estará dedicado a analizar la peculiar lectura nietzscheana de Carlos Reyles. La exégesis de este autor tiene como punto de partida una crítica sin matices contra el pensamiento humanista de Rodó. De ese modo se mostrará cómo Reyles se sirve de ciertos aspectos del ideario de Nietzsche para la construcción de su plural doctrina político-filosófica. Además, se señalará que esta lectura sobre el filósofo alemán se enmarca en una temática de la época muy particular: el debate sobre la identidad latinoamericana.

Finalmente, tras esbozar las dos interpretaciones principales de esa época, el octavo capítulo estará dedicado exclusivamente a presentar la exposición y el análisis de Carlos Vaz Ferreira, tal vez la lectura nietzscheana más fecunda de ese momento histórico en Uruguay. En este caso se dividirá el capítulo en dos partes: en primer lugar, se hará una presentación global de las lecturas y las huellas de Nietzsche en la obra de este autor. En segundo lugar, se expondrá la interesante exégesis que Vaz Ferreira hace sobre el filósofo alemán en unas determinadas conferencias de 1920, en donde este pensador, como se mostrará, fue el único que en esa época hizo una lectura original y valiente sobre la obra y la persona de Nietzsche.

Por último, en las conclusiones se ofrecerá un balance de las ideas principales presentadas en la tesis, incidiendo en el aspecto creativo de la recepción de la obra del filósofo alemán.

Quiero aprovechar la ocasión para agradecer a mi director Joan B. Llinares por la ayuda brindada en todo momento, así como sus recomendaciones y correcciones, que fueron de vital importancia para que este proyecto de investigación saliera adelante. También, quisiera agradecer a mi amigo Luca Giancristofaro. En último lugar, mi agradecimiento es para mi familia, y muy especialmente para Florencia, por su paciencia y comprensión.

## PARTE I:

Fundamentación y articulación general del tema



## Capítulo I. Objetivos, métodos de análisis y estado de la cuestión

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, p. 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 ese escritor desborda los márgenes de ese territorio llamado filosofía. Su propia persona, 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. 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 cómo más propia y que fortalece la construcción de una personalidad bella y veraz. Y, en efecto, justo porque nos interesa todo esto en este trabajo nos proponemos estudiar la incidencia del filósofo alemán en Uruguay a principios del siglo XX. Dicho con más precisión, quisiéramos aproximarnos a los textos de poetas, novelistas, ensayistas y filósofos que, algunos más otros menos, se inspiraron y meditaron en las obras y en la eufórica persona de Nietzsche.

## 1. Incidencia e interés de Nietzsche en Uruguay, 1900-1920

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, en España, de hecho en este país Gonzalo Sobejano ha llegado a decir que es el autor que más influyó en la cultura<sup>8</sup>. 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<sup>9</sup>, 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. El citado 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 Cragnolini, de Argentina, José Jara, de Chile, Kathia Hanza, de Perú, Germán Meléndez, de Colombia y Scarlett Marton, de Brasil<sup>10</sup>. En relación a la incidencia de Nietzsche en Argentina de forma concreta debe señalarse el trabajo dirigido por la

---

<sup>8</sup> Cf. Gonzalo Sobejano, 2004, p. 669.

<sup>9</sup> 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 a 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 Rusker, 1962, p. 308, en el caso de Reyles, y p. 72 en Vaz Ferreira). Pero también contiene algunos errores que hasta el momento no han sido indicados en ninguna investigación académica. Concretamente, en el capítulo II 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 E. Rodó, en donde se había informado sobre Nietzsche. He aquí lo que escribe Rusker: «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». (Rusker, 1962, p.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*.

<sup>10</sup> Véase Scarlett Marton, *Nietzsche abaixo do Equador: a recepção na América do Sul*, 2006.



profesora Mónica Cragnolini, “La recepción del pensamiento nietzscheano en la cultura argentina, 1880-1945”<sup>11</sup>.

Estos son los antecedentes más directos para acercarnos a nuestro tema, en la medida en que a fecha de hoy no se dispone de un estudio detallado acerca de la recepción de Nietzsche en Uruguay durante el siglo XX.<sup>12</sup> 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 de la presente investigación, 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. De hecho, como se mostrará a lo largo de este trabajo, el legado de Nietzsche fue el elemento de un debate esencial en este país, ya que se convirtió en el campo de batalla en torno a una discusión sobre la identidad cultural mantenida por José Enrique Rodó, Carlos Reyles y Carlos Vaz Ferreira, los intelectuales uruguayos más sobresalientes de entonces. Por tanto, estudiando el impacto de este filósofo se pueden reconstruir las vías que han llevado hasta nuestro presente, pues nos permite ordenar con más claridad el magma informativo de esa época, tarea que nos ayuda a conocer mejor nuestra cultura y sus raíces.

A título de hipótesis de organización global sobre la lectura de Nietzsche en el Uruguay de comienzos del novecientos puede delimitarse un problema central en torno al cual se entrelazan seis temáticas interrelacionadas. La cuestión central tiene que ver con el tema de la *cultura*. Y relacionadas con este eje vertebral estarían estos seis temas:

1- Qué es el arte y cuál es la función del escritor.

2- La crítica al contexto sociocultural “burgués” de comienzos del siglo XX: el modernismo como alternativa.

---

<sup>11</sup> Véase *Instantes y Azares*, nº 1 y 2, 2001-2002, pp. 105-229.

<sup>12</sup> La única excepción, aunque limitada a la recepción de Carlo Reyles, es la de Sergio Sánchez “Nietzsche en Uruguay: la lectura de Carlos Reyles”, 2008, pp. 341-365. También remito a mi artículo “Nietzsche en Uruguay, 1890-1910”, publicado en *Instantes y azares*, nº 10, otoño de 2012.

- 3- El problema de la educación.
- 4- Incidencias jurídico-políticas de pensamientos alternativos.
- 5- El debate de la identidad latinoamericana: en aquella época.
- 6- Problemas de filosofía del conocimiento y el lenguaje.

El estudio que intentamos desarrollar es histórico por su contenido, por tal motivo creemos que la mejor metodología para poder llevar adelante este trabajo es mediante el concepto de “generación” de Ortega y Gasset, precisado posteriormente por Julián Marías y Pedro Laín Entralgo<sup>13</sup>. Ahora bien, siguiendo la sugerencia de la profesora Rosa María Martínez de Codes<sup>14</sup> podríamos sintetizar la tesis de las generaciones fundamentada por Ortega en tres postulados analíticos y en uno empírico:

1- En *El tema de nuestro tiempo* (1923) Ortega explica la existencia de las generaciones en virtud de la estructura general de la vida humana colectiva y la vida humana individual. A saber:

Las variaciones de la sensibilidad vital que son decisivas en la historia se presentan bajo la forma de generación. Una generación no es un puñado de hombres egregios, ni simplemente una masa: es como un nuevo cuerpo social íntegro, con su minoría selecta y su muchedumbre, que ha sido lanzada sobre el ámbito de la existencia con una trayectoria vital determinada. La generación, compromiso dinámico entre masa e individuo, es el concepto más importante de la historia, y, por decirlo así, el gozne sobre el que ésta ejecuta sus movimientos (Ortega y Gasset, 1923, p. 20).

2- Esta perspectiva necesita una definición de edad y una explicación sobre la existencia de varias generaciones coexistentes en la estructura social y sus relaciones.

---

<sup>13</sup> El concepto de generación ya lo encontramos en la obra de A. Comte, sobre todo en *Curso de filosofía positiva*, cuyas tesis sobre la sociedad sirvieron de base para conceptualizar la idea de generación. Sobre este tema véase J. Marías, *El método histórico de las generaciones*, 1970, en donde este autor transcribe los textos más importantes de Comte sobre este tema. Otro pensador que contribuyó a desarrollar este concepto, y que además influyó en Ortega y Gasset, fue W. Dilthey.

<sup>14</sup> Véase Rosa María Martínez de Codes, “Reflexiones en torno al criterio generacional como teoría analítica y método histórico”, 1982, pp. 51-87.

Esto conlleva la explicación de lo que significa *coetáneos*. Ortega precisa este concepto en su libro *En torno a Galileo* (1933).

Toda actualidad histórica, todo 'hoy', envuelve en rigor tres tiempos distintos, tres 'hoy' diferentes, o, dicho de otra manera, que el presente es rico de tres grandes dimensiones vitales, las cuales conviven alojadas en él, quieran o no, trabadas unas con otras, y, por fuerza, al ser diferentes en esencial hostilidad (...). Los contemporáneos no son coetáneos: urge distinguir en historia entre coetaneidad y contemporaneidad. Alojados en un tiempo extremo y cronológico, conviven tres tiempos vitales distintos. Esto es lo que suelo llamar el anacronismo esencial de la historia. Merced a ese desequilibrio interior se mueve, cambia, rueda, fluye. Si todos los contemporáneos fuésemos coetáneos, la historia se detendría anquilosada, en un gesto definitivo, sin posibilidad de innovación radical ninguna (Ortega y Gasset, 1970, pp. 37-39).

Precisando el concepto de coetaneidad, Ortega formula una definición de las generaciones más rigurosa:

El conjunto de los que son coetáneos en un círculo de actual convivencia, es una generación. El concepto de generación ni implica, pues, precisamente más que estas dos notas: tener la misma edad y tener algún contacto vital (Ortega y Gasset, 1970, p. 28).

Por otro lado, aparece el tema de las edades. Si bien Ortega precisa cuantitativamente dicho horizonte, lo hará siempre de modo aproximado, pues se trata de tiempos vitales, no de cifras.

La más plena realidad histórica es llevada por hombres que están en dos etapas distintas de la vida, cada una de quince años: de treinta a cuarenta y cinco, etapa de gestación o creación y polémica, de cuarenta y cinco a sesenta, etapa de predominio y mando (Ibid.).

3- El tercer postulado de este concepto de Ortega hace referencia a la explicación de las generaciones como fuerzas motrices de la historia y también al hecho de que la estructura histórica de la sociedad dependa de la dinámica entre generaciones.

Las generaciones nacen unas de otras, de suerte que la nueva encuentra ya con las formas que a la existencia ha dado la anterior. Para cada generación, vivir es, pues, una faena de dos dimensiones, una de las cuales consiste en recibir lo vivido –ideas, valoraciones, instituciones, etc. –por la antecedente; la otra, deja fluir su espontaneidad (Ortega y Gasset, 1923, pp. 148-149).

Sobre este aspecto el filósofo español precisa lo siguiente en su obra *En torno a Galileo*:

Lo decisivo en la idea de las generaciones no es que se sucedan, sino que se solapan o empalman. Siempre hay dos generaciones actuando al mismo tiempo, con plenitud de actuación, sobre los mismos temas y en torno a las mismas cosas, pero con distinto índice de edad y, por ello, con distinto sentido (Ortega y Gasset, 1970, p. 49).

4- Un cuarto elemento nos remite a un dato empírico: la duración de una generación. Según Ortega:

Una generación es una zona de quince años durante la cual una cierta forma de vida fue vigente. La generación sería, pues, la unidad concreta de la auténtica cronología histórica, o, dicho en otra forma, que la historia camina y procede por generaciones (Ortega y Gasset, 1970, O C V, p. 371).

Julián Marías, en su ensayo sobre las generaciones<sup>15</sup>, aclara que, en relación a los quince años como medida cuantitativa, estos deben considerarse como aproximados, pues lo esencial es que las diversas funciones sociales de cada edad revelan que existe una fase de *preparación* para la plena actuación social, otra de *predominio* y otra de *salida* del mundo histórico. Por su parte, Pedro Laín Entralgo, quien en 1945 escribió un ensayo sobre el tema titulado *Las generaciones en la historia*, sostiene que la idea de las zonas de fechas postulada por Ortega tiene un fuerte componente biológico que desvirtúa su sentido histórico. Para Laín la generación no es una categoría histórica, sino un suceso histórico, es decir, un concepto útil y eficaz. En suma, pese a estos pequeños matices entre Ortega y Laín, podríamos decir que el concepto de generación puede ser entendido como una teoría dialéctica según la cual el movimiento de las ideas políticas y culturales posee una evolución que se mueve al ritmo de las generaciones. De hecho, este concepto ha sido aplicado por el mismo Laín en España con *la generación del 98*<sup>16</sup>. También ha sido utilizado por historiadores de la literatura latinoamericana, por ejemplo, Pedro Henríquez Ureña<sup>17</sup>, E. Anderson Imbert<sup>18</sup>, José Antonio Portundo<sup>19</sup>, José Juan Arrom<sup>20</sup>, así como en la historia de la filosofía de una nación, Diego F. Pro en su ensayo *Historia del pensamiento filosófico argentino* (1973).

De acuerdo a dicho marco teórico, en este trabajo se estudiará una generación concreta: la uruguaya del novecientos. Las fechas de nacimiento de los integrantes de esta generación oscilan entre 1868 y 1886, y su *vigencia vital*, esto es, su período de actuación se extiende desde 1900 hasta 1920. En efecto, se intentará aplicar de forma aproximada el método de las generaciones al estudio de un grupo de intelectuales, pero además, y fundamentalmente, se mostrará que la imagen de Nietzsche y la operatividad de su pensamiento en ese marco cultural concreto se relacionan con el talante vital que identifica a esta generación. Esta metodología será complementada con la *teoría estética de la recepción* de Hans Jauss. Tomando el marco teórico propuesto por este autor, entenderemos la lectura de Nietzsche en el Uruguay de principios de siglo como la consecuencia directa del diálogo entre el *horizonte de la praxis vital* de la

---

<sup>15</sup> Véase Julián Marías, *El método histórico de las generaciones*, 1970.

<sup>16</sup> Véase Pedro Laín Entralgo, *La generación del 98*, 1997.

<sup>17</sup> Véase Pedro Henríquez Ureña, *Las corrientes literarias en la América hispana*, 1949.

<sup>18</sup> Véase E. Anderson Imbert, *Historia de la literatura hispanoamericana*, 2003.

<sup>19</sup> Véase José Antonio Portundo, *La historia y las generaciones*, 1958.

<sup>20</sup> Véase José Juan Arrom, *Esquema generacional de las letras*, 1963.

generación del novecientos con el *horizonte literario* de la obra del filósofo alemán<sup>21</sup>. Para tal fin, a continuación se trabajarán las tres temáticas siguientes:

1- Siguiendo la teoría de las generaciones, se presentará la generación uruguaya del novecientos.

2- Aunque sea de forma condensada y esencial, se abordarán los problemas de la publicación de las así pretendidas *Obras Completas* de Nietzsche llevadas a cabo en el marco del Archivo-Nietzsche.

3- Se mostrará la suerte de las primeras traducciones francesas y castellanas de sus obras, traducciones que se hicieron sobre las ediciones publicadas en el marco del Archivo-Nietzsche.

### 1.1. La generación del *novecientos* uruguaya

El grupo de escritores, poetas, dramaturgos y filósofos, que constituye la conocida generación del novecientos uruguaya estaba formado por: José Enrique Rodó, Carlos Vaz Ferreira, Víctor Pérez Petit, Roberto de las Carreras, María Eugenia Vaz Ferreira, Delmira Agustini, Florencio Sánchez, Horacio Quiroga, Julio Herrera y Reissig y Carlos Reyles<sup>22</sup>. Tomando el concepto de Ortega que apuntábamos más arriba, se pueden señalar los factores que la determinan. En *primer* lugar, tenemos el tema de *las fechas de nacimiento*. El mayor del grupo, que era Carlos Reyles, nació en 1868, la menor, Delmira Agustini, en 1886. De ese modo queda establecida una zona de fechas que comprende dieciocho años. En *segundo* lugar, en relación a la *formación educativa*, a excepción de Carlos Vaz Ferreira, ninguno de ellos logró títulos universitarios. En efecto, esa falta de educación académica superior dio lugar al

---

<sup>21</sup> Véase introducción de este trabajo.

<sup>22</sup> Roberto de las Carreras: *Al lector* (1894) y *Sueños de Oriente* (1900); José Enrique Rodó: *Ariel* (1900) y *Motivos de Proteo* (1909); Carlos Vaz Ferreira: *Problemas de la libertad* (1907), *Moral para intelectuales* (1909), *Pragmatismo* (1909), *Lógica viva* (1910); María Eugenia Vaz Ferreira: *La isla de los cánticos* (1926), Delmira Agustini: *Los cantos de la mañana* (1910), *Los cálices vacíos* (1913) y *Los astros del abismo* (1913); Florencio Sánchez: *M' hijo el doctor* (1903), *La gringa* (1904), *Barranca abajo*, *Los muertos* y *En familia* (1905); Horacio Quiroga: *Los arrecifes de coral* (1901), *Cuentos de amor de locura y de muerte* (1917), *El salvaje y los sacrificados* (1920), *Anaconda* (1921), *La gallina degollada* y *otros cuentos* (1926); Julio Herrera y Reissig: *Los Maitines de la noche* (1902), *La vida* (1903) y *Los peregrinos de piedra* (1910); Carlos Reyles: *El extraño* (1897) y *La muerte del cisne* (1910).

florecimiento de la cultura autodidacta pacientemente adquirida, en la soledad de las bibliotecas, en las mesas de los cafés y en los exaltados cenáculos. Aunque había lecturas comunes, lo cierto es que estas no fueron igualmente asimiladas. De hecho este fue el caso específico de Nietzsche, de quien, como se verá más adelante, existieron lecturas totalmente divergentes. Otro elemento común que contribuyó a la formación de una misma sensibilidad vital fue el periodismo. En la práctica de esta profesión se formaron muchos de los integrantes de esta generación, tales como Florencio Sánchez, José E. Rodó, J. Herrera y Reissig y Horacio Quiroga. En *tercer* lugar, debe mencionarse los lugares de encuentro. Si bien Florencio Sánchez y Horacio Quiroga vivieron parte de su vida en Argentina, lugar donde crearon muchas de sus obras y fueron reconocidos, debe saberse que la vinculación entre las dos capitales del Plata en el mundo de las letras era tan habitual por entonces que, ante todo, muchos críticos de esa hora ya hablaban de literatura rioplatense. Por otro lado, el hecho de las publicaciones literarias constituía de por sí un motivo de encuentro. Pues las reuniones en los cafés, tales como el Polo Bamba, los cenáculos y las sociedades anarquistas, tenían como uno de sus motivos de encuentro la divulgación de las revistas culturales de entonces. Otro elemento de vinculación, pero también de antagonismo, fue la política. En *cuarto* lugar, habría que resaltar las experiencias comunes, en el sentido de *sensibilidad vital* de Ortega. En este caso la experiencia más importante fue el modernismo literario. En *quinto* lugar, aparece el tema del *lenguaje*. En efecto, se puede decir que una de las preocupaciones comunes de esta generación fue la forma de expresarse, pues el modernismo implicó una renovación de los medios expresivos, una transformación idiomática. En *sexto* lugar, aparece la disputa o el *conflicto con las generaciones precedentes*. Sin duda, este es uno de los factores más importantes del concepto orteguiano de generación. Aunque el lenguaje de los jóvenes del novecientos, su sensibilidad vital, sus lugares de encuentro, en suma, sus actitudes, poco tenían que ver ya con la generación de los ilustrados burgueses y científicos positivistas que se reunían en el Ateneo de Montevideo, lo cierto es que tampoco hubo un quiebre total entre ambas.

En síntesis, se puede decir que este pequeño grupo de pensadores, escritores, poetas y dramaturgos, los anteriormente citados, aquellos que hicieron del movimiento *modernista* el centro neurálgico del pensamiento artístico, y que todavía vivían bajo las

huellas del Conde de Lautréamont<sup>23</sup>, fueron los que, bajo el desolado signo de la decadencia, pero no por ello de resignación vital, descubrieron a Nietzsche, quien fue introducido entonces como renovador del espíritu de esa época.

## 1.2. La fortuna editorial de la primera edición de las *Obras Completas* de Nietzsche

Las entretelas de la publicación de la primera edición de las pretendidas *Obras Completas* de Nietzsche resultan muy pertinentes para entender el devenir de las futuras interpretaciones y repercusiones del filósofo alemán en el período de la *vigencia vital* de la generación uruguaya del novecientos, 1900-1920. Para tal fin conviene precisar el legado del filósofo en tres apartados: 1- las obras publicadas por Nietzsche y preparadas para la imprenta; 2- los escritos y los fragmentos póstumos; 3- la correspondencia. Veamos, así pues, en el orden indicado el curso de esta historia editorial.

### 1.2.1. Obras publicadas y preparadas para la imprenta

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<sup>24</sup>, 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 había dejado listos para su edición: *El crepúsculo de los ídolos y Nietzsche contra Wagner*. En cambio, *Ecce homo*, que sólo requería la corrección de unos pocos pliegos de galeras, permanecerá inédito a sugerencia de Franz Overbeck<sup>25</sup>. En 1892 Naumann comenzó la

---

<sup>23</sup> Isidore Lucien Ducasse (1846-1870), conocido como el Conde de Lautréamont, fue el poeta francés de los escritores uruguayos, pues este gran artista no era francés de origen, pues había nacido Montevideo en 1846. Su obra *Les Chants de Maldoror* fue considerada en muchos aspectos como manifiesto fundacional por los escritores surrealistas.

<sup>24</sup> Naumann, Constantin Georg, 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 Schmeitzner en la propaganda antisemita, así como en los intentos por recuperar las obras en mano del editor E. W. Fritsch, quien también simpatizaba con el antisemitismo.

<sup>25</sup> Overbeck, Franz (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



publicación de las obras completas del filósofo alemán con la ayuda de Heinrich Köselitz<sup>26</sup>. 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*.

Sin embargo, este proyecto fue interrumpido en septiembre de 1893 cuando Elisabeth Förster-Nietzsche<sup>27</sup> 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<sup>28</sup>. Si bien esta primera edición (GAK) no llegó a completarse, debido a que fue interrumpida por la misma Elisabeth sólo tres años más tarde, debería señalarse que este primer proyecto editorial marcó el inicio de la cuestión de cómo publicar todo ese material, y 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. La historia de esta edición es un claro ejemplo de falsificaciones<sup>29</sup>. Como es sabido, Nietzsche redactó este libro en 1888 y preparó una copia para enviarla a la imprenta. No obstante, su intención consistía en

---

1870 a 1876 en la misma pensión que Nietzsche. Pronto se estableció entre ambos una fuerte amistad alimentada de admiración mutua. Fue Overbeck quien recogió a Nietzsche en Turín en enero de 1889 después de su derrumbamiento mental.

<sup>26</sup> Köselitz, Heinrich, 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*.

<sup>27</sup> Förster-Nietzsche, Elisabeth (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 el principal albacea del legado de Nietzsche en Weimar.

<sup>28</sup> Sobre esta cuestión, véase Hoffmann, David Marc, *Zur Geschichte des Nietzsche-Archivs*, 1991.

<sup>29</sup> Véase Andrés Sánchez Pascual, 1973, pp. 207-241.

que esta obra no saliese de manera inmediata, sino una vez que la difusión de *Crepúsculo de los ídolos* y *Ecce homo* hubieran preparado el camino para entenderla. Sin embargo, su derrumbamiento psíquico impidió sus planes. El manuscrito de *El Anticristo* fue encontrado por F. Overbeck en Turín. Ya en Basilea, Overbeck hizo una copia fiel del libro y se lo envió a Köselitz, quien a su vez hizo entrega de todos los manuscritos de Nietzsche a Elisabeth, entre ellos *El Anticristo*. A partir de entonces, y ya en manos de los responsables del Archivo, dio comienzo la historia de las manipulaciones de esta obra. El libro fue publicado por primera vez en 1895 a cargo de F. Koegel. Esta edición es la que contiene el mayor número de falsificaciones. Por ejemplo, en el *Nachbericht* el editor F. Koegel aclara que hizo cuatro supresiones en un texto pero sin dar explicaciones ni insinuar siquiera las razones de tales censuras<sup>30</sup>. No obstante, el número de falsificaciones era mayor. Pues, empezando por el subtítulo de la obra, diversas manipulaciones en los textos bíblicos citados por Nietzsche, mejoras estilísticas arbitrarias y la eliminación del apéndice titulado *Ley contra el cristianismo*<sup>31</sup>.

En 1899, tras el despido de Koegel por parte de Elisabeth, se inició una nueva edición de las obras, la conocida *Grossoktavausgabe* (GA). Para este nuevo proyecto se incorporaron los editores Arthur Seidl, Ernst Holzer y los hermanos Ernst y August Horneffer. Este nuevo proyecto editorial fue dividido en tres secciones: 1- Obras preparadas para la imprenta y publicadas por Nietzsche (volúmenes I-VIII); 2- escritos y fragmentos póstumos (volúmenes IX-XVI); y 3- escritos filológicos (volúmenes XVII-XIX). En relación a la primera sección conviene indicar que, además de las obras publicadas por el filósofo alemán, apareció en el tomo VIII junto a *El crepúsculo de los ídolos*, *El caso Wagner* y *Nietzsche contra Wagner*, otra versión de *El Anticristo* a cargo del editor Arthur Seidl. Esta edición supera en rigor científico a la anterior. Seidl señala que se han hecho tres supresiones, pero indica las páginas a que corresponden<sup>32</sup>. También menciona que en esta edición se ha restituido el final de la obra, es decir, las

---

<sup>30</sup> «Además de los borradores existe de *El Anticristo* una copia en limpio, lista para la imprenta, escrita de propia mano de Nietzsche (realizada al parecer a comienzo de octubre de 1888), de acuerdo con lo cual se ha impreso esta edición. En un lugar han sido suprimidas cinco líneas, en otro distinto cuatro líneas, y en otros dos lugares una palabra en cada uno» (F. Koegel, citado por Andrés Sánchez Pascual, 1973, p. 213).

<sup>31</sup> Andrés Sánchez Pascual, 1973, pp. 215-241.

<sup>32</sup> Andrés Sánchez Pascual, 1973, pp. 214-215.

cuatro líneas censuradas por Koegel en 1895<sup>33</sup>. No obstante, no se trataba del verdadero final, ya que tras él venía la *Ley contra el cristianismo*.

La siguiente edición es la *Taschen-Ausgabe* (TA), publicada en 1906. Esta edición consta de once volúmenes y de todos ellos sale como responsable Elisabeth Förster-Nietzsche, pues ella firma todas las introducciones y los *Nachberichte*. Por lo demás, esta edición de bolsillo coincidía con la anterior (*Grossoktavausgabe*) en relación a las obras publicadas por Nietzsche y las preparadas para la imprenta, a excepción del tomo X que contiene *El Anticristo*. En concreto, en el *Nachbericht* fechado en Weimar, en 1906, no se hace alusión a las supresiones de las anteriores versiones. Pues cualquier lector atento sabía que existían censuras en los apartados 29, 35 y 38. En el apartado 38 aparecía sin más explicación la palabra que hasta entonces faltaba en las anteriores ediciones, a saber: “Un joven príncipe a la cabeza...”. Esta censura había durado once años, y según Sánchez Pascual había sido realizada por motivos políticos oportunistas, ya que con estas palabras Nietzsche se estaba refiriendo a Guillermo II, que por entonces (1888) acababa de acceder al trono<sup>34</sup>.

No mejor suerte tuvo la primera edición de *Ecce homo*<sup>35</sup>, otra de las obras que el filósofo alemán había dejado preparadas para la imprenta. H. Köselitz, alias Peter Gast, el por mucho tiempo corrector de las obras de Nietzsche, al poco tiempo del colapso del filósofo viajó a Leipzig con la intención de recuperar los textos que el editor C. G. Naumann tenía prontos para la imprenta, entre ellos el manuscrito de *Nietzsche contra Wagner* y el de *Ecce homo*. Ya con el manuscrito de *Ecce homo* en sus manos hizo una copia y decidió enviárselo a F. Overbeck, quien, no obstante, y debido a que había recibido todas las pertenencias que Nietzsche conservaba en Turín, tenía en sus manos un juego de los dos primeros pliegos de la obra, suficiente, según Overbeck, para hacerse una idea general del libro. Y, a juzgar por los contenidos, el antiguo colega de Nietzsche decidió que ese no era un momento oportuno para publicarlo. Al poco tiempo, Elisabeth Förster-Nietzsche reclamó a Köselitz todos los manuscritos que tenía de su hermano. A ello se suma que el otrora ayudante de

---

<sup>33</sup> El pasaje dado a conocer por primera vez en esta edición es el siguiente: «¡Y se cuenta el *tiempo* desde el *dies nefastus* [día nefasto] en que empezó esa fatalidad, -desde el *primer* día del cristianismo!- ¿Por qué no, mejor, desde su último día?- ¿Desde hoy?- ¡Transvaloración de todos los valores!...» (AC, 1986, p. 139).

<sup>34</sup> Véase Andrés Sánchez Pascual, 1973, pp. 217.

<sup>35</sup> Para un estudio sobre la fortuna editorial de *Ecce homo*, véase Antonio Morillas, 2008, pp. 167-195.

Nietzsche le había pedido a F. Overbeck la copia que éste tenía de *Ecce homo*, por tanto de ese modo Köselitz y Overbeck perdían así todos los escritos originales que tenían de Nietzsche. Además, en el manuscrito de *Ecce homo* no se encontraba el capítulo “Por qué soy yo tan sabio”, puesto que el filósofo alemán lo había enviado a su editor en un texto aparte. Al enterarse Elisabeth de que el antiguo editor de su hermano tenía en sus manos una parte de *Ecce homo*, y que además estaba lleno de agravios contra ella y su madre, decidió recuperarlo por mediación de Köselitz, y ya en su poder lo destruyó<sup>36</sup>. Así pues, a partir del momento en que *Ecce homo* llegó a manos de Elisabeth Förster-Nietzsche hasta su posterior publicación en 1908, se puede decir que algunas partes del contenido del libro fueron conocidas por personas allegadas al Archivo. De hecho, la hermana del filósofo utilizó esta obra para escribir artículos sobre la vida de Nietzsche, también para las introducciones de los volúmenes de la edición *Taschen-Ausgabe* (1906), y fundamentalmente en la biografía que escribió en dos tomos sobre su hermano<sup>37</sup>. Finalmente, y luego de haber utilizado esta obra para darse a conocer como la persona más autorizada sobre Nietzsche, decidió publicarlo, eso sí, sin el capítulo “Por qué soy yo tan sabio”, en una edición de lujo en pocos ejemplares, y esta vez no en el marco del Archivo, sino en la editorial Insel de Leipzig.

### 1.2.2. Escritos y fragmentos póstumos

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 F. 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 F. Koegel en 1899 y la incorporación de los nuevos editores, se inició la nueva edición de la *Grossoktavausgabe*. En relación a los volúmenes dedicados a los escritos y los fragmentos póstumos (IX-XVI) contenía

---

<sup>36</sup> No obstante, Köselitz había hecho una copia de ese folio, que no fue descubierta hasta 1969 por M. Montinari.

<sup>37</sup> Véase Elisabeth Förster-Nietzsche, 1895 y 1897.

algunos cambios editoriales con respecto a lo hecho por Koegel, es más, los volúmenes IX-XII fueron llamados “segunda edición totalmente reestructurada”<sup>38</sup>. 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. Poco después, pasados cinco años de la primera edición de *La voluntad de poder*, apareció la *Taschen-Ausgabe* (TA). Si bien aquí la ordenación de los fragmentos póstumos quería ser cronológica, 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 sólo 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

---

<sup>38</sup> Véase Antonio Morillas, 2006, pp. 146-166.

una publicación parcial, pues se seleccionaban de manera arbitraria parte de ellos y otros simplemente se censuraban<sup>39</sup>

### 1.2.3. La primera edición del epistolario, 1900-1909

Aunque Elisabeth Förster-Nietzsche había revelado algunas cartas de su hermano en revistas y en su monumental biografía<sup>40</sup>, la primera edición de la correspondencia del filósofo alemán 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 H. Köselitz. También colaboraron A. 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.

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 H. Köselitz, se añadieron 40 cartas nuevas pero se eliminaron 10 de las 46 que iban dirigidas a Marie Baumgartner<sup>41</sup>. 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 H. 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 graves de estos volúmenes fue la incorporación de documentos elaborados por Elisabeth y presentados

---

<sup>39</sup> Véase Diego Sánchez Meca, "Introducción al Volumen II", 2013, p. 79.

<sup>40</sup> Véase Förster-Nietzsche, Elisabeth, 1895-1904.

<sup>41</sup> Véase Antonio Morillas, 2006, p. 185.

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.

En definitiva, aunque posteriormente fueron apareciendo otras ediciones de los escritos del filósofo alemán<sup>42</sup>, se puede decir que, en lo que respecta al 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 al comienzo de este capítulo, a continuación se abordará la fortuna de las primeras traducciones francesas y castellanas de las obras de Nietzsche que, salvo en algunos casos, se hicieron desde las primeras ediciones que publicó el Archivo.

---

<sup>42</sup> 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 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. Pues, 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 pues, 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. 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, M. 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, etc. Esta edición no sólo 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 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 es: <http://www.nietzschesource.org/eKGWB>.

### 1.3. Las primeras traducciones francesas y castellanas de Nietzsche

La primera traducción de un texto de Nietzsche al francés se remonta a 1877, año en que la alsaciana Marie Baumgartner-Köchlin, madre de un alumno del filósofo alemán en Basilea<sup>43</sup>, tradujo la *Cuarta intempestiva, Richard Wagner en Bayreuth*. La siguiente traducción apareció dieciséis años más tarde, en 1893, cuando los jóvenes literatos Daniel Halévy y Robert Dreyfus publicaron su versión de *El caso Wagner*<sup>44</sup>. No obstante, el filósofo alemán empezó a ser reconocido y apreciado en las ediciones del *Mercure de France* gracias a la traducción de Henri Albert, quien a partir de 1898, fecha de la publicación de su versión de *Así habló Zaratustra*, tradujo casi todas las obras disponibles en la época del filósofo alemán. En efecto, hasta la Primera Guerra Mundial Henri Albert fue el fiel servidor del Archivo-Nietzsche en Francia. En ese sentido, y a diferencia de los anteriores traductores, Albert contaba con el aval de Elisabeth Förster-Nietzsche, es más, en un artículo que el traductor francés publicó en *La Revue Blanche* en 1894, elogiaba los piadosos cuidados que Elisabeth dedicaba a la edición completa de la obra de Nietzsche, así como el haber consagrado toda su vida a las ideas de su hermano, pero además, y fundamentalmente, anticipaba que muy pronto los lectores franceses se beneficiarían de *su* Nietzsche, o, lo que es igual, del Nietzsche de Elisabeth Förster<sup>45</sup>. A todo ello debería indicarse que este acercamiento de Albert a la albacea del filósofo resultaba muy llamativo, debido a la posición ideológica que separaba a ambos. Pues, como es sabido, Elisabeth Förster-Nietzsche fue, junto a su marido, la impulsora de un proyecto eugenésico en tierras paraguayas, y en cambio H. Albert era un escritor de tendencias socialistas. Más allá de esta hibridación de devotos nietzscheanos, por cierto muy característica de la época, lo que importa destacar ahora es la fortuna de las primeras traducciones al francés, mostrando de ese modo sobre qué edición alemana se basa cada obra traducida.

Para empezar, conviene citar parte del artículo mediante el cual H. Albert comunicaba en 1894 al público francés la traducción de las *Obras Completas* de Nietzsche, puesto que ahí se encuentra condensado el grueso de la información relevante:

---

<sup>43</sup> Se trata de Adolf Baumgartner (1855-1930), alumno de Nietzsche. Años más tarde llegará a ser profesor de historia en la Universidad de Basilea.

<sup>44</sup> Friedrich Nietzsche, *Le Cas Wagner*, 1893.

<sup>45</sup> Cf. Henri Albert, 1894, pp. 449-452.



Il est célèbre chez nous et on le connaît à peine. Nommé à tout propos, comme son précurseur Schopenhauer, il partage avec lui cette destinée étrange d'avoir son nom dans toutes les bouches, tout en restant entièrement ignoré. On cite à tout propos ses aphorismes mal compris et son œuvre se cache encore dans les ténèbres de l'inconnu.

En Allemagne, Nietzsche est en train de devenir auteur de bibliothèques. Trop longtemps on voulut faire silence autour de lui; le nombre de ses adhérents grandissait toujours davantage, mettant en brèche les milieux académiques les plus récalcitrants et maintenant tout le monde l'a lu, si même on ne l'a saisi qu'imparfaitement. Par les soins pieux de Mme Elisabeth Foerster-Nietzsche qui consacre sa vie toute entière aux idées de son frère, les *Œuvres complètes* du philosophe sont en train de paraître. Elles se composeront de huit volumes munis de notes et de variantes, auxquels succéderont plusieurs volumes d'œuvres posthumes, divisées en trois parties, d'après les trois périodes littéraires de Nietzsche (I des appendices à *la Naissance de la Tragédie*; des conférences sur *L'Avenir de nos établissements pédagogiques*. II *la vérité et le mensonge au sens extra-moral; la philosophie de la période tragique des Grecs; nous autres philologues*, etc. III des suppléments et des projets de nouvelles parties de *Zarathustra* et la première ébauche de la dépréciation de toutes les valeurs.). MM. Fritz Koegel et Ed. von der Hellen ont été chargés de classer les matières de ces volumes. Deux ouvrages sur Nietzsche compléteront l'édition complète: La Vie de Fr. Nietzsche en deux volumes, avec des lettres et d'autres documents personnels, publiés par Mme Foerster-Nietzsche et l'Œuvre de Nietzsche, par M. Fritz Koegel. L'autobiographie *Ecce Homo* écrite par Nietzsche lui-même en 1888 sera incorporé dans ces deux ouvrages (Henri Albert, 1894, pp. 449-451).

En este breve pasaje encontramos, además de una somera presentación del filósofo alemán, los datos relativos a la primera edición de las *Obras Completas* llevada a cabo en el marco del Archivo-Nietzsche a cargo de F. Koegel. También como dato relevante se anuncia la publicación de dos obras sobre la vida de Nietzsche a cargo de Elisabeth Förster, en donde se incluiría la autobiografía del filósofo alemán. Sin duda, esta última información revela el grado de confianza que Albert tenía con la albacea de las obras de Nietzsche, puesto que, como se ha visto, solo personas muy cercanas al Archivo disponían de la información respecto a *Ecce homo*. Pocas líneas más adelante Albert informaba que:

Quatre volumes des *Œuvres complètes* viennent de paraître, les quatre autres seront publiés encore dans le courant de cette année. Seul le huitième, par la nouveauté de ses matières,

offrira un intérêt particulier. Il contiendra deux opuscules jusqu'à présent inconnus du grand public: *Nietzsche contra Wagner* et *l'Antéchrist*; l'un donnera définitivement le point de vue de Nietzsche à l'égard de Wagner, l'autre ses principaux arguments dans sa lutte contre la morale chrétienne.

... La France, elle aussi aura bientôt son Nietzsche — en traduction (H. Albert, 1894, p. 451).

He aquí, en efecto, el anuncio no sólo de las posteriores publicaciones de las obras en el Archivo, sino, y fundamentalmente, de las futuras traducciones al francés en la editorial Mercure de France, que serán llevadas a cabo casi todas por el mismo Albert, las únicas dos excepciones serán las versiones de *El nacimiento de la tragedia*, cuya traducción estará a cargo de Jean Marlond y Jacques Morland, y el primer volumen de *Humano, demasiado humano*, traducido por el profesor de griego y diputado socialista Alexandre-Marie Desrousseaux. Así pues, el primer libro de Nietzsche traducido en el Mercure de France fue *Así habló Zaratustra*, cuya versión salió a la imprenta en agosto de 1898. Tal como indica el traductor en una nota al final del libro, esta traducción se hizo sobre el sexto volumen de las *Obras Completas*, aparecido en 1894 en el marco de las tareas del Archivo. También el traductor francés indicaba lo siguiente:

Conformément au désir exprimé par le «Nietzsche-Archiv» de Weimar nous avons donné une version aussi littérale que possible de l'œuvre de Nietzsche, tachant d'imiter même, autant que possible, le rythme des phrases allemandes. Les passages en vers sont également en vers rimés ou non rimés dans l'originale (Henri Albert 1898, p. 467).

La siguiente obra se publicó en 1900, en este caso se trataba del primer volumen de *Humano, demasiado humano*. Esta versión fue hecha sobre el segundo volumen de *Obras Completas* de la edición alemana de 1894. A los pocos meses apareció la traducción de *La genealogía de la moral*. Según Henri Albert:

La présente traduction a été faite sur le septième volume des *Œuvres complètes*, publié en 1895 par le Nietzsche-Archiv, chez C. G. Naumann, à Leipzig. Le volume allemand contient, en même temps que la quatrième édition de la *Généalogie*, la cinquième de *Par delà le Bien et le Mal* (Henri Albert, 1900, p. 287).

Posteriormente en 1901, y casi simultáneamente, aparecieron *Aurora* y *La gaya ciencia*. La primera se hizo sobre el volumen séptimo de la citada edición alemana y la segunda sobre el volumen quinto. En relación a la versión de *La gaya ciencia*, Albert en una nota al final del libro aclaraba lo siguiente:

Ainsi que nous procédons pour la prose de Nietzsche, nous avons tenu à donner des vers du philosophe une version aussi littérale que possible. À passer dans une autre langue certaines pièces, celles du prologue, ont perdu presque entièrement la saveur de l'original. Cela tient à leur caractère même: proverbes ou sentences, rimées richement, elles ne sont parfois que jeux de mots, amusement de l'esprit. La pointe étant dans la rime, ou du moins dans la consonance et dans le choix des mots, l'idée s'efface dès que les termes sont changés. Nous n'avons donc donné le prologue de ce volume que pour présenter au public français une traduction entière des ouvrages de Nietzsche, sans aucune omission. Dans l'appendice, le hasard de la traduction nous a parfois permis de rendre entièrement le rythme de l'original, mais, en général, nous avons dû nous contenter de traduire vers par vers, ne voulant pas sacrifier l'idée à la nécessité de la rime (Henri Albert, 1901, p. 404).

En 1902 apareció el segundo volumen de *Humano, demasiado humano*, editado en dos tomos: *Opiniones y sentencias varias* y *El caminante y su sombra*. Los dos libros se tradujeron en base al segundo volumen de la edición de *Obras Completas* alemana en 1894. En 1903 se tradujo la primera versión de *La voluntad de poder*, que, como se ha dicho, fue editada para la nueva edición de la *Grossoktavausgabe*, compuesta por 483 aforismos, incluida en el volumen quince y a cargo de los hermanos Horneffer, Köselitz y Elisabeth Förster-Nietzsche. Como dato relevante de la edición francesa el traductor aclaraba lo siguiente en una nota:

On trouvera dans la préface de Mme E. Foerster-Nietzsche. (...) tous les renseignements qui concernent la genèse et la composition de la *Volonté de Puissance*.

Nous nous en sommes tenus strictement au texte établi par les éditeurs d'après les manuscrits de Nietzsche. Pour ces Etudes et Fragments, plus encore que pour les autres volumes du philosophe, nous avons eu souci d'une littéralité aussi grande que possible. Mais les idées qui y sont exprimées sont maintenant assez familières au lecteur français pour que les passages, même les plus obscurs en apparence, lui soient intelligibles.

Il nous a semblé que les quelques variantes et indications philologiques, données en appendice par le "Nietzsche-Archiv", n'ajouteraient rien, à la compréhension de l'œuvre capitale du philosophe, nous les avons donc supprimées, ainsi que les notes matérielles concernant les manuscrits (Henri Albert, 1901, p. 313).

Es importante subrayar que el traductor francés trasmite la tesis de que *La voluntad de poder* así editada es la obra capital del filósofo. Pasados tres años, en 1906, fue publicada la versión francesa de *El nacimiento de la tragedia*. En la nota aclaratoria que acompaña la edición de esta obra se ofrecían los datos relativos de la edición alemana que servía de fuente: estaba en el primer volumen en 1893, en donde también estaban las *Consideraciones intempestivas*. Y, en efecto, los siguientes libros traducidos por el Mercure de France serán las cuatro *Intempestivas*. A éstos continuaron *El caso Wagner*, *Nietzsche contra Wagner*, *El crepúsculo de los ídolos* y *El Anticristo*, todos incluidos en un solo volumen publicado en 1908. En este caso Henri Albert justificaba la agrupación de estos libros esgrimiendo que todos estos fueron escritos por Nietzsche poco antes de su terrible crisis, representando así las últimas cosechas del filósofo alemán. En relación a los datos relativos a la traducción importa señalar los de *El Anticristo*, puesto que Henri Albert en su nota reproduce, eso sí, sin ser consciente de ello, las manipulaciones de la versión alemana en la edición de 1895 a cargo de F. Koegel. Según Albert:

L'idée d'écrire la *Transmutation de toutes les Valeurs*, sa principale œuvre philosophique, avait déjà préoccupé Nietzsche depuis de longues années lorsqu'il se décida à en entreprendre

la redacción. Du 3 au 30 septembre il écrivit, à Sils-Maria et à Turin, *l'Antéchrist*, premier livre de la *Transmutation*. Le volume devait porter le titre:

*La Volonté de Puissance.*

Essai d'une Transmutation de toutes les valeurs

et se diviser en quatre parties:

Livre premier.

*L'Antéchrist. Essai d'une critique du Christianisme.*

Livre deuxième.

*L'Esprit libre. Critique de la philosophie comme d'un mouvement nihiliste. Livre troisième.*

*L'Immoraliste. Critique de l'espèce d'ignorance la plus néfaste, la morale.*

Livre quatrième.

*Dionysos. Philosophie de l'éternel retour.*

Il existe de la *Volonté de Puissance* une ébauche très détaillée, mais seul *l'Antéchrist* fut achevé entièrement. Les plans et les ébauches seront publiés ultérieurement dans un autre volume des *Œuvres complètes* de Frédéric Nietzsche (Henri Albert, 1908, p. 351).

En enero de 1909 apareció la versión francesa de *Ecce homo, cómo se llega a ser lo que se es*. En la introducción de dicha obra Albert, si bien hasta la fecha seguía siendo el representante fiel del Archivo-Nietzsche en Francia, toma distancia de la imagen chovinista y de nacionalista prusiano de Nietzsche presentada por Elisabeth. En efecto, según Albert:

Nous n'avons pas à examiner ici pourquoi *Ecce homo*, dont l'impression était commencée en 1888, attendit vingt ans pour voir le jour. Le tirage restreint (déjà épuisé du reste) qui vient

d'en être fait en Allemagne peut, à la rigueur, correspondre aux dernières volontés exprimées par Nietzsche.

Quant à nous, nous ne croyons pas devoir nous en tenir aux mêmes réserves. Nous offrons cet ouvrage au public français, c'est-à-dire à ce public européen que le philosophe voulait appeler à témoigner en sa faveur, et nous avons confiance en son jugement (Henri Albert, 1909, p. 197).

Finalmente, este proyecto de traducción de las *Obras Completas* de Nietzsche, iniciado en 1898 por la editorial Mercure de France, culminó su primera edición en 1913 con la traducción de *Más allá del bien y del mal*, hecha sobre el séptimo volumen de la edición alemana de 1894. En conjunto, podría señalarse que casi todas las versiones francesas fueron hechas sobre la primera edición de las *Obras Completas* de Nietzsche a cargo del editor F. Koegel. Pues, de la edición iniciada por Ernst Holzer y los hermanos Ernst y August Horneffer, la conocida como *Grossoktavausgabe*, sólo se tradujo *La voluntad de poder*. Si bien en la edición *Taschen-Ausgabe* apareció una segunda versión totalmente reestructurada de *La voluntad de poder*, la edición francesa de esta obra, aún en posteriores traducciones, siguió basándose en la primera versión de *Der Wille zur Macht*.

En relación a las traducciones castellanas de Nietzsche durante el período de 1900-1910, resultan muy valiosas las aportaciones hechas por Gonzalo Sobejano en su libro *Nietzsche en España, 1890-1970*. En efecto, a partir de las investigaciones de este autor podemos examinar estas primeras traducciones con criterio filológico. La editorial que primero brindó al público de habla castellana una obra de Nietzsche fue La España Moderna, empresa madrileña dirigida por José Lázaro. En los primeros meses del estrenado siglo XX apareció *Así hablaba Zaratustra*. Esta versión llevaba una nota del director que decía, por un lado, que era una traducción directa del alemán y cotejada con las traducciones inglesa, francesa e italiana, y por otro lado, advertía que la misma fue hecha con el más exquisito cuidado por el escritor que se oculta bajo el pseudónimo Juan Fernández. De hecho, esto último ha llevado a Sobejano a investigar la enigmática identidad del traductor, sospechando que detrás del pseudónimo se ocultaba Miguel de Unamuno, aunque el análisis estilístico lo

desmiente<sup>46</sup>. Más allá de esto, la labor de esta versión era, «en efecto, notable, exquisitamente cuidada y primorosa. Si no superior a las extranjeras, pues éste es un extremo que aquí no me importa comprobar, lleva gran ventaja desde luego a las que con posterioridad se publicaron en castellano» (Sobejano, Gonzalo, 2004, p. 68). Si confiamos en la nota del director, esta versión se hizo sobre el sexto volumen de la edición de las *Obras Completas* a cargo de F. Koegel.

Posteriormente, La España Moderna fue publicando otras obras de Nietzsche, en 1901 editó *Más allá del bien y del mal*, sin mención del traductor, y en 1902 *La genealogía de la moral*, también sin mencionar al traductor.

Ambas versiones –dice Sobejano– van exentas de prólogo, contienen muy pocas notas y no ofrecen particularidad alguna de atención. Versión anónima es también la de *Humano demasiado humano*, de fecha probablemente idéntica a la anterior (2004, p. 74).

Con respecto a estas tres obras, tampoco tenemos datos suficientes para comprobar si fueron traducciones directas del alemán, pues es muy probable que estas versiones estén hechas del francés, aunque lo cierto es que la edición completa francesa de *Más allá del bien y del mal* no salió hasta 1913, por tanto en este caso las posibilidades se reducen a dos: o bien era traducción de la edición alemana de 1894, o bien era traducción de la versión italiana de 1898, en la editorial Bocca de Turín, traducida por Edmondo Weisel. Las siguientes traducciones de la empresa madrileña fueron: *Aurora* (1902), *Los últimos opúsculos*, que recoge *El caso Wagner*, *Nietzsche contra Wagner*, *El ocaso de los ídolos* y *El Anticristo* (1904), y *La gaya ciencia* (1905-1906). Todas ellas fueron firmadas por Luciano de Mantua, «seudónimo que no hemos podido descifrar, aunque en este caso la ignorancia no es grave, pues el traductor ha hecho una labor meramente funcional» (Sobejano, 2004). La versión de *Aurora* carece de datos relativos a la traducción, en cambio el volumen titulado *Últimos opúsculos* fue hecha dos años antes que la versión francesa, que, como se ha visto, incluye las mismas obras en un solo libro. Por tanto, en este caso se puede decir que ésta no se hizo del francés, y tampoco del italiano debido a que no coinciden las fechas. En

---

<sup>46</sup> Véase Gonzalo Sobejano, 2004, pp. 68-74.

consecuencia, las versiones de estas obras tienen que haberse hecho desde las ediciones alemanas, sobre todo de la *Grossoktavausgabe*, y en el caso concreto de *El Anticristo* de la *Taschen-Ausgabe* de 1906, ya que la edición española apareció con el subtítulo *Primer libro de la voluntad de potencia. Ensayo de una transmutación de todos los valores*. También después del prólogo, en la página 197, hay una nueva portada con este título: *El Anticristo. Ensayo de una crítica del cristianismo*, datos suficientes para comprobar que se hizo de la edición alemana mencionada. En relación a la versión de *La gaya ciencia* hay una nota del traductor que informaba sobre los datos relativos a la edición alemana, en concreto comunicaba que este libro se hizo sobre el volumen quinto de las *Obras Completas* del filósofo alemán, publicadas por el Archivo-Nietzsche. La última versión que publicó *La España Moderna* fue la de *El viajero y su sombra*, por Edmundo González-Blanco, en 1907, incluida junto a *Opiniones y sentencias varias*, como segundo volumen de *Humano, demasiado humano*. A juicio de Sobejano, la versión es un tanto dura y libre, además carece de prólogo y es muy parca en las notas.

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. Entre los años 1906 y 1910 la editorial valenciana tradujo las siguientes obras de Nietzsche: *Así hablaba Zaratustra*, *La genealogía de la moral*, *Aurora*, *La gaya ciencia* y *El Anticristo*, *El caso Wagner*, *Nietzsche contra Wagner*, *Opiniones y sentencias diversas*, *El crepúsculo de los ídolos*, *Más allá del bien y del mal*, *El origen de la tragedia*, *Humano, demasiado humano* y *El viajero y su sombra*; todas ellas firmados por Pedro González-Blanco. Finalmente, en 1910, salió a la luz *Ecce Homo*, *Cómo he llegado a ser lo que soy*, traducido y prologado por José Francés. Las versiones de González-Blanco se hicieron todas desde el francés, probablemente de las traducciones publicadas por la editorial Mercure de France, y de anteriores traducciones españolas. Sobre su calidad:

...poco hemos de decir. Donde son más tolerables no pasan de la corrección fría del mero traslado; pero son innúmeros los casos en que el traductor abrevia el texto, ya omitiendo frases y aun pasajes de relativa longitud, ya guiándose por la significación de conjunto sin atender a la letra (Sobejano, 2004, p. 80).



En relación a la traducción de *Ecce Homo*, también hecha desde la versión francesa, su traductor, José Francés, realizó, según Sobejano, un trabajo mediocre. Esta obra, la única aportación nueva de la Editorial Sempere, contiene un prólogo donde el traductor sigue observaciones y sugerencias de Emile Faguet, ensayista y crítico francés.

Sin duda, es muy importante retener las ideas básicas de la historia editorial de las primeras traducciones francesas y castellanas de la obra de Nietzsche, en la medida en que constituyen la base material de las lecturas e interpretaciones de los intelectuales uruguayos de principios de siglo.

## Capítulo II. Antecedentes de la recepción: Nietzsche en Europa y en Argentina

La historia efectiva 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 G. 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”. Se cometería un grave error si no se tuviera en cuenta el hecho de que la trágica historia de su locura contribuyó a transformar en una figura mítica a la persona y la obra del filósofo alemán. Pero también caeríamos en un grave parcialismo si sólo nos quedáramos en este aspecto de la recepción, pues, de ese modo no haríamos justicia a la inmensa huella de sus textos en filósofos, novelistas y poetas de la época. Es decir, en todos aquellos en que Nietzsche tuvo una persistente influencia como pensador y como artista del lenguaje. Por consiguiente, se podría decir que esta historia de las ideas constituye el *horizonte literario* de la obra de este autor. Por *horizonte literario* se entenderá los antecedentes de la recepción que están asociados al texto, es decir, codificados en un momento histórico concreto y que incluyen las convenciones estéticas, el conocimiento, el gusto y la formación de ese tiempo específico<sup>47</sup>. Todo ello tiene derivaciones muy pertinentes en relación a la metodología, pues, si bien la obra de Nietzsche tiene una estructura objetiva, aunque manipulada y tergiversada en esa época<sup>48</sup>, su sentido estará, en parte, condicionado por las diversas interpretaciones que en ese momento histórico hicieron de ella los intelectuales europeos. En consecuencia las lecturas de Nietzsche en Uruguay serán entendidas, en primer lugar, a partir de estas orientaciones previas, es decir, a partir de los antecedentes de recepción que de cierto modo codifican el sentido de las obras del filósofo alemán, y, en segundo lugar, sobre la base de los comentarios de los escritores argentinos de esa época. Por todo ello, en lo que sigue quisiéramos aproximarnos al influjo de Nietzsche en aquellos países europeos que tuvieron una fuerte repercusión en la cultura uruguaya y a las primeras consideraciones de su obra en Argentina.

---

<sup>47</sup> Véase Luis A. Acosta, *El lector y la obra*, 1989.

<sup>48</sup> Véase el capítulo anterior de este trabajo.

Aunque no coincida exactamente con la etapa que estudiaremos en Uruguay (1900-1920), abordaremos este período europeo de 1889 a 1914, en la medida en que este tiempo histórico es el que constituye el horizonte literario de la obra de Nietzsche que llegó al cono sur de América.

## 1. La suerte de Nietzsche en el ámbito germánico, 1899-1914

Para empezar, es importante saber que sobre la fecunda incidencia de la escritura nietzscheana en el ámbito germánico existe una inmensa producción literaria. Pues, desde hace bastantes décadas, contamos con notables libros, artículos y tesis que se han ido publicando sobre su huella y presencia en las diferentes áreas culturales, y sobre todo en el área de lengua alemana<sup>49</sup>. Toda esta cantidad de materiales sobre el tema, sin embargo, dificulta el poder tener una visión de conjunto que sea pertinente, aunque para ello solo nos limitemos al ámbito germánico y a un tiempo en concreto. Ante tal perspectiva pensamos que lo mejor es optar más por la precisión que por la casi imposible exhaustividad, y de ese modo ofrecer una síntesis de las interpretaciones más importantes de esta extraordinaria historia efectiva.

Si nos situamos en el interior de este recorrido histórico, deberíamos empezar diciendo que los numerosos estudios sobre Nietzsche, que aparecieron a partir de 1889, seguían en gran medida la senda abierta por el crítico literario G. Brandes, quien había calificado el pensamiento del filósofo alemán de “radicalismo aristocrático”. El acento de esta exegesis recaía tanto en el plano cultural como en su dimensión ética. Y por tal motivo no era una casualidad que Nietzsche en esos años empezara a ser visto como filósofo moral y también como crítico cultural. De hecho, *Así habló Zaratustra*, su obra más famosa en esa época, era entendida bajo esas dos dimensiones. Pues este libro, y en concreto su personaje Zaratustra, empezó a ser visto como el destructor de la ética burguesa, pero también como el predicador de nuevos valores creados para el hombre. He aquí, en efecto, la simbiosis entre ética y cultura.

---

<sup>49</sup> Véase como ejemplos las obras de: R. F. Krummel (1974 y 1983); Bruno Hillebrand (1978); G. Penzo (1981); Gianni Vattimo (1985); Steven E. Aschheim (1992); Enrique González de la Aleja Barberán (2001); Klaus Gauger (2007). En este epígrafe me baso sobre todo en las obras de G. Penzo y G. Vattimo.

Esta moda cultural que caracterizó estos primeros años de recepción puso en guardia, por un parte, a científicos, teólogos y filósofos, ya que las críticas de los nietzscheanos iban dirigidas contra los ejes de la cultura occidental. Y, por otra parte, alimentó el fenómeno que por esa época se describía como “el culto a Nietzsche”. Al contrario de lo que el filósofo alemán había dicho en repetidas ocasiones en relación a las lecturas de sus obras<sup>50</sup>, sus seguidores formaban un grupo de creyentes. Todo ello se puede observar en las novelas de la época, en donde aparecía reflejada la figura del superhombre. Por ejemplo: *Über allen Gipfeln* (1895), de Paul Heyse; *Osterinsel* (1895), del dramaturgo y novelista Adolf Wilbrandt, y *In purpurner Finsternis* (1895), de M. G. Conrad<sup>51</sup>. A todo ello debería añadirse el papel que desempeñó el Archivo-Nietzsche. En este caso se puede hablar de “culto a Nietzsche” en el sentido amplio de una campaña. Pues, Elisabeth Förster-Nietzsche, además de dirigir y controlar las obras de su hermano, desarrolló rituales y ceremonias en torno a la figura del filósofo alemán. También descubrimos, gracias a la información aportada por R. F. Krummel, que en el *Diccionario enciclopédico de Meyer*, de 1896, se presentaba la entrada de Nietzsche de la siguiente manera:

Las respuestas nietzscheanas han encontrado muchos opositores, como es natural por sus muchas paradojas y subversiones que presentan, pero también muchos seguidores en las generaciones jóvenes, en parte a causa de la descomposición de lo tradicional (Krummel I, 1974, p. 394).

Esta moda literaria, no obstante, empezó a ser criticada debido a que subvertía el estado de las cosas. En primera línea de ataque encontramos a P. Ernst, quien se lamentaba de que el filósofo alemán se hubiera convertido en una moda<sup>52</sup>. En una posición más dura se situaba el estudio del escritor L. Berg, puesto que en su caso equiparaba la historia del superhombre con la historia de la locura<sup>53</sup>. Otras críticas muy importantes, pero esta vez en sentido positivo, fueron las de carácter filosófico. Estos estudios tenían como objetivo principal el distinguir entre el culto y la interpretación de

---

<sup>50</sup> Cf. EH, p. 151.

<sup>51</sup> Véase G. Penzo, 1981, p. 175.

<sup>52</sup> Cf. P. Ernst, 1890.

<sup>53</sup> Cf. L. Berg, 1897.

la obra de Nietzsche. En efecto, los autores K. Einser y J. Kaftan creían que el culto al filósofo alemán dificultaba una interpretación auténtica de su pensamiento<sup>54</sup>. La tesis de estos escritores consistía en explicar el fenómeno cultural en torno a Nietzsche, y más en concreto, a su libro sagrado *Así habló Zaratustra*. En una línea positiva también se encuadraba el estudio de A. Riehl, en donde el acento de su trabajo recaía en la dimensión cultural de la temática nietzscheana<sup>55</sup>. Sobre el aspecto psicológico del pensamiento del filósofo alemán, destacaron los estudios de W. Weigand y L. Stein, este último resaltaba la dimensión cínica de Nietzsche<sup>56</sup>. Un estudio negativo de la época fue también el del teólogo O. Ritschl. En este caso se trataba de una crítica del pensamiento del filósofo desde el punto de vista del protestantismo<sup>57</sup>. Mucho más severo fue el juicio de Max Nordau, tal vez una de las críticas negativas más famosas de la época. El médico, escritor y sionista Nordau había dedicado a Nietzsche un capítulo en su libro de 1892, *Entartung [Degeneración]*, en donde 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<sup>58</sup>.

En definitiva, como acabamos de ver, las interpretaciones en este período (1889-1900) 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. En ese sentido, las referencias a su locura formaron parte central de las discusiones de ese fin de siglo, puesto que quienes valoraban su pensamiento argumentaban que Nietzsche fue llevado a la locura por la incomprensión de una sociedad que no estaba preparada para entenderlo. En cambio, sus detractores intentaban vincular, como Nordau, la obra con su locura, y de ese modo querían demostrar no sólo lo peligroso de sus ideas, sino también que los seguidores del filósofo estaban enfermos.

Al comienzo del siglo XX el nombre de Nietzsche ya se había consolidado en todas las ramas de la cultura del ámbito germánico. No obstante, las líneas interpretativas de los primeros años del siglo siguieron enmarcadas, en gran medida,

---

<sup>54</sup> Cf. K. Eisner, 1892; J. Kaftan, 1897.

<sup>55</sup> Cf. A. Riehl, 1897.

<sup>56</sup> Cf. W. Weigand, 1893; L. Stein, 1893.

<sup>57</sup> Cf. O. Ritschl, 1897.

<sup>58</sup> Cf. Max Nordau, 1902.

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<sup>59</sup>. Entre los numerosos literatos, poetas, dramaturgos y músicos que mantuvieron una constante inspiración con su obra, encontramos el nombre de Stefan George, poeta alemán de gran influencia, en quien las huellas del filósofo son muy visibles, por ejemplo en *Blätter für Kunst*<sup>60</sup>[*Hojas para el arte*], órgano de su política literaria. También Nietzsche fue motivo de conversaciones en el círculo que este poeta mantenía [*Georgekreis*] con un grupo de escritores e intelectuales que se congregaban a su alrededor, en donde se exaltaba la dimensión mítica y heroica del filósofo alemán.

Otros autores importantes de esa época influenciados por la escritura nietzscheana fueron el dramaturgo y escritor austríaco Hugo von Hoffmannsthal, el escritor suizo de lengua alemana Carl Spitteler con quien Nietzsche tuvo correspondencia y el poeta Richard Dehmel<sup>61</sup>. Por otro lado, novelistas y poetas como Hermann Hesse, Rainer Maria Rilke y Stefan Zweig<sup>62</sup>, además de haber sido apasionados lectores de Nietzsche, enriquecieron sus escritos con las ineludibles expresiones y temáticas del filósofo. También los hermanos Heinrich y Thomas Mann, quienes siguieron la senda abierta por Nietzsche, expresaron una dimensión estética y moral de su temática<sup>63</sup>. Asimismo, de las novelas centrales de ese primer decenio del siglo veinte, destacó, sin duda, *Die Verwirrungen des Zöglings Törless* [*Las tribulaciones del estudiante Törless*] (1906), de Robert Musil, cuya temática era fuertemente nietzscheana, en el sentido de que reflejaba la actitud del “espíritu libre” y que básicamente se entendía como un desafío epocal de la generación joven respecto a

---

<sup>59</sup> Véase G. Penzo, 1981, p. 178.

<sup>60</sup> Ibid.

<sup>61</sup> Ibid.

<sup>62</sup> Cf. Hermann Hesse, 2012; Véase Herbert Reichert W., *The impact of Nietzsche on Herman Hesse*, 1972. Cf. Rainer Maria Rilke, 2004. Véase Fritz Dehn, “Rilke und Nietzsche”, 1936, pp. 1-22; Margot Fleischer, *Nietzsche und Rilkes Duineser Elegien*, 1985; Karl M. Abenheimer, “Rilke and Nietzsche”, 1967, pp. 95-106.

<sup>63</sup> Véase, Georges Bataille, “Nietzsche et Thomas Mann”, 1951, pp. 288-301 ;Joan B. Llinares, *Nietzsche y Thomas Mann*, 2012, pp. 159-189.

sus predecesores. Otro gran escritor que descubrió muy pronto a Nietzsche y mantuvo una valoración crítica fue Alfred Döblin. En definitiva, se podría señalar que estos autores con sus poemas, ensayos y novelas inspiradas en Nietzsche contribuyeron a consolidar aún más su imagen en esos primeros años del siglo veinte.

Por lo demás, en esta primera década, e incluso hasta el inicio de la Gran Guerra, fueron apareciendo numerosos estudios dedicados a la presentación global del pensamiento nietzscheano. Pero, como decíamos anteriormente, ningún estudio filosófico de este tiempo fue lo suficientemente fuerte como para situar a Nietzsche en la palestra de los grandes pensadores. En algunos trabajos, como los de R. Richter, se vinculaba el pensamiento del filósofo alemán con el darwinismo, dando como resultado un cierto tipo de intelectualismo evolucionista<sup>64</sup>. Por otro lado, pensadores como A. Drews y G. Simmel, situaban la filosofía de Nietzsche en el ámbito moral y dentro de una problemática cultural<sup>65</sup>. H. Vahinger, en cambio, abordó en *Nietzsche als Philosoph* (1902) el pensamiento del filósofo alemán desde el punto de vista de la teoría del conocimiento.

De todo lo expuesto se podría inferir que las investigaciones sobre el pensamiento de Nietzsche en el tiempo indicado (1899-1914) en el ámbito germánico, sintetizaron una variedad temática que fundamentalmente giró en torno a cuestiones culturales y morales. De todo ello lo que nos interesa resaltar es el gran impacto que tuvo su obra en el campo de la literatura, puesto que, a falta de una auténtica interpretación filosófica de gran profundidad, los novelistas, los poetas y los dramaturgos fueron los únicos que en ese tiempo encendieron y mantuvieron viva la llama de la antorcha nietzscheana, los que con sus juicios codificaron el devenir de la historia efectiva de su obra en esa época<sup>66</sup>.

---

<sup>64</sup> Cf. R. Richter, 1903.

<sup>65</sup> Cf. A. Drews, 1904; G. Simmel, 1907.

<sup>66</sup> Un importante estudio de esa época, pero que queda fuera del marco del tiempo indicado (1899-1914) fue *Die psychologischen Errungenschaften von F. Nietzsche* (1926) de L. Klages, quien explicó el núcleo de la temática nietzscheana mediante un marco psicológico y a través de una dialéctica interna, que se basaba en una oposición radical entre dos fuerzas contrarias pero a la vez unidas: una representada por Dionisio y la otra por Yahvé, que era la fuerza sacerdotal. Ahora bien, la única forma de superar esta oposición consistía, según Klages, en el acto de toma de consciencia de la duda en un sentido psicológico, cuyo objetivo era la falsificación de la vida. En consecuencia, el filósofo alemán se había convertido, para este autor, en el más fino analista de los medios que tanto el individuo como los pueblos eligen para engañarse a sí mismos. Pero esto no era algo solamente negativo, porque quien haya considerado todos estos medios se encontrará en el camino del conocimiento de sí mismo. Este estudio

## 2. Nietzsche en Francia, 1889-1914

Las colosales repercusiones que tuvo la obra de Nietzsche en los más diversos campos de la cultura francesa a fines del siglo XIX y comienzos del XX fueron tan importantes que propiciaron una exhaustiva literatura sobre el tema. En efecto, desde hace bastante décadas se han ido publicando, al igual que en el ámbito germánico, numerosos libros, artículos y tesis sobre la recepción de Nietzsche en Francia durante esos años<sup>67</sup>. Por tales motivos, para abordar este epígrafe seguiremos el criterio planteado en el anterior apartado, esto es, sintetizar los estudios más sobresalientes sobre el tema, para de ese modo tener una visión de conjunto que se adapte a las exigencias internas de este trabajo.

Aunque Nietzsche mantuvo contactos con H. Taine, el historiador G. Monod y otros intelectuales franceses<sup>68</sup>, su popularidad en Francia no comenzó hasta justo después de su derrumbamiento psíquico<sup>69</sup>. Para empezar este recorrido por la historia efectiva sería conveniente dividir el espacio hermenéutico sobre la recepción de la obra del filósofo alemán en Francia en los años 1899-1914, mediante el siguiente orden: la congregación wagneriana, la vanguardia literaria, los movimientos revolucionarios y el nacionalismo integrador, y la interpretación de Henri Lichtenberger. Veamos, así pues, en el orden mencionado, la atención favorable o desfavorable que adquirieron las obras de Nietzsche para cada uno de estos grupos. Conviene advertir, no obstante, que al último foro de recepción, el de Lichtenberger, le dedicaremos un epígrafe aparte debido a la importancia que adquirió su exégesis de la obra nietzscheana en esta primera historia efectiva francesa.

---

sobre la obra de Nietzsche amplió el horizonte interpretativo a un plano antropológico. A pesar de estos matices interpretativos, el estudio de Klages estaba compuesto también por ideas antisemitas. En consecuencia, todo ello alimentó la obra de A. Baeumler, *Nietzsche, der Philosoph und Politiker* (1931), que, como es sabido, representó la interpretación nazi del pensamiento de Nietzsche.

<sup>67</sup> Véase, Geneviève Bianquis, 1929; Eric Hollingsworth Deudon, 1982; Angelika Schober, 1990; Anne Staszak, 1994; Christopher E. Forth, 1994; Jacques Le Rider, 1999; Louis Pinto, 1995. Para este epígrafe seguiré sobre todo las líneas generales que están establecidas en el trabajo de Le Rider.

<sup>68</sup> Resulta esclarecedor saber que por mediación de H. Taine Nietzsche conoció a Jean Bourdeau (1848-1928), para las traducciones de sus obras y su introducción en la cultura francesa. Bourdeau, escritor, traductor, y periodista en *Journal des Débats* y *Revue des Deux Mondes*. Estas publicaciones Nietzsche las leía con asiduidad en sus estancias en Niza y Turín. Otro dato importante sobre esta relación fue el hecho de que recibió incluso alguno de los “papeles de la locura” de Nietzsche. Véase CO VI, cartas 1196, p. 338 y 1217, p. 357.

<sup>69</sup> Para un estudio de las primeras traducciones al francés de las obras de Nietzsche, véase el primer capítulo de este trabajo.



Para dar comienzo se podría decir que la simpatía o aversión hacia Nietzsche en el último decenio del siglo diecinueve se establecieron en estrecha dependencia de la valoración francesa de Wagner. De ahí que los primeros contactos importantes de los intelectuales galos con su obra hayan tenido lugar a raíz del gran desafío que significó para los wagnerianos la traducción de *El caso Wagner*, en 1893 por Daniel Halévy y Robert Dreyfus. Frente a esto, los promotores de *La Revue wagnérienne*<sup>70</sup> consagraron varios artículos que iban enfocados contra lo que consideraban el “caso Nietzsche”. Téodor de Wyzewa, cofundador de *La Revue wagnérienne*, en un estudio publicado en esa revista argumentaba que toda la filosofía de Nietzsche se resumía en un frenesí destructivo que no tenía ningún paralelo en toda la historia del pensamiento humano<sup>71</sup>. En esta línea negativa se enmarcaba también la crítica de Edouard Schuré, quien en 1895 dio a conocer en las páginas de la *Revue des Deux Mondes* un retrato filosófico y psicológico de Nietzsche que incluía la impresión que éste había dejado en el autor con motivo de un encuentro en Bayreuth.

Junto a estas críticas de la cofradía wagneriana aparecieron también las de carácter más literario, cuyos contenidos eran positivos. Estos estudios sobre la persona y la obra de Nietzsche tenían como objetivo, curiosamente, reivindicar la cultura francesa. Los impulsores de esta vindicación nacionalista buscaban desembarazarse del universo wagneriano, cuyo magisterio acaparaba y eclipsaba todo el arte de entonces. Esta búsqueda dio como resultado, ante todo, una naturalización del filósofo alemán en suelo francés. Esta transición fue estimulada por los jóvenes literatos de la revista *Le Banquet*<sup>72</sup>. Fundada por Daniel Halévy, Robert Dreyfus y Fernand Gregh, en esta revista se escribieron artículos que invertían la imagen de Nietzsche presentada por los wagnerianos, pues se presentaba al filósofo alemán como una persona plena, con salud y alegría, como un pensador fundamentalmente optimista cuyo mensaje se dirigía contra la estética y la moral representadas en la música de Wagner. En un artículo publicado en *Le Banquet*, en 1892, con el inequívoco título “La filosofía del martillo”<sup>73</sup>, su autor R. Dreyfus declaraba que lo que les interesaba en Nietzsche era el esfuerzo que éste había hecho para apartarse de sus primeros maestros de juventud, Schopenhauer y Wagner.

---

<sup>70</sup> *La Revue wagnérienne* fue fundada por Dujardín, Houston Stewart Chamberlain y Téodor de Wyzewa. La revista apareció entre febrero de 1885 y julio de 1888.

<sup>71</sup> Cf. Téodor de Wyzewa, 1891; citado por Ch. Forth, 1961.

<sup>72</sup> *Le Banquet* fue una revista publicada en la década de 1890.

<sup>73</sup> Cf. R. Dreyfus, 1892. Citado en Ch. Forth, 1961.

En relación al influjo del filósofo alemán en las corrientes vanguardistas de la literatura y el arte de este período, deberían nombrarse también los nombres de André Gide y Paul Valéry. En lo que respecta al primero, *La Lettre à Angèle*, fechada el 10 de diciembre de 1898 y publicada en *Prétextes*, estaba totalmente consagrada a Nietzsche<sup>74</sup>. También varias de las obras de Gide de esa etapa fueron inspiradas en dimensiones éticas y existenciales del pensamiento de Nietzsche<sup>75</sup>. Conviene insistir en que el gran difusor de la literatura del filósofo alemán en la Francia de esa hora fue el traductor de casi todas sus obras, el anteriormente citado Henri Albert<sup>76</sup>.

Por otro lado, en el campo político-social se inspiraron en la temática nietzscheana los movimientos intelectuales próximos al anarco-sindicalismo, en donde Nietzsche era visto indistintamente como anarquista aristocrático e individualista ético. Partidarios de esta tendencia eran Laurent Tailhade y Camille Mauclair. No obstante, el autor que fijó la relevancia del filósofo alemán en el sindicalismo revolucionario en ese período fue Georges Sorel. En el último capítulo de su libro *Réflexions sur la violence* (1908) [*Reflexiones sobre la violencia*], este autor sintetizaba la celebre oposición nietzscheana entre los valores creados por los señores y los acuñados por las castas sacerdotales<sup>77</sup>. Para Sorel, en la nueva civilización de hombres dinámicos y creadores, le correspondía al proletariado asumir los valores de los señores, de los nobles. Este autor estaba convencido de que el socialismo en tanto “cuestión moral” traía al mundo una nueva manera de juzgar los actos humanos en el sentido nietzscheano de nueva valoración de los valores. Se puede resumir esta incidencia resaltando los siguientes puntos: Nietzsche inspiró al sindicalismo revolucionario en una dimensión moral, así como en el hallazgo de las fuerzas vitales, que en este contexto de política revolucionaria era visto por Sorel siempre en contraposición con la rutina intelectualista y con la falsa democracia liberal.

Si bien muchos de estos postulados fueron compartidos por el escritor Charles Maurras, cuyo bastión ideológico era *Action française*, sede del nacionalismo integrador, su utilización de Nietzsche iba justamente en el sentido contrario del mensaje socialista. En esta línea conservadora se enmarcaron también los estudios de

---

<sup>74</sup> Cf. Paul Valéry, 1977.

<sup>75</sup> Cf. André Gide, 1898.

<sup>76</sup> Véase capítulo primero, epígrafe tercero.

<sup>77</sup> Cf. Georges Sorel, 2005.

Hugues Rebell y Pierre Lasserre, quienes abogaban por el orden y la disciplina como métodos para una sociedad vigorosa<sup>78</sup>. En suma, a los nacionalistas de este período prebélico les atraía del filósofo alemán su aristocratismo, su antidemocratismo, su antiliberalismo.

## 2.1. Henri Lichtenberger

Ciertamente, en el medio intelectual francés del último decenio del siglo XIX y principio del XX, las dispares apropiaciones de Nietzsche contribuyeron a una imagen contradictoria de éste. Ante tal perspectiva el único estudio de la época que, en cierto modo, sintetizó de forma unitaria la temática nietzscheana fue la obra del germanista Henri Lichtenberger *La Philosophie de Nietzsche*, publicada en 1898. Este libro, cuyo contenido, nítido y mesurado, fue el primero en ofrecer no sólo una biografía de Nietzsche, sino también una síntesis de las principales ideas de éste. En apretado resumen 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<sup>79</sup>, de que éste había sido llevado en diversas ocasiones a sanatorios psiquiátricos y que había escrito sus principales obras en estado de alienación mental. Lo más relevante de este de 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. Es preciso aclarar, sin embargo, que si bien Lichtenberger distinguió dos períodos en la vida filosófica de Nietzsche, a saber, una etapa de crítica negativa (1876-1882), y una etapa positiva, de construcción (1882-1888), no le parecía adecuado estudiarlas por separados. Resulta curioso que en esa distinción no aparecieran las primeras obras del filósofo alemán. En efecto, el escritor francés consideraba ese período de la vida de Nietzsche como una etapa formativa.

---

<sup>78</sup> Cf. Hugues Rebell, 1893;

<sup>79</sup> Véase Lichtenberger, 1910, p. 370.

Aunque con extrema brevedad, revisaremos los conceptos que se perfilan en esta interpretación filosófica. Para empezar, si toda civilización tiene una tabla de valores por la cual se estima una cosa superior a otra, o se cree que unas acciones son preferibles a otras, la tabla de valores que era reconocida por la civilización europea estaba, según Nietzsche, mal trazada. Para Lichtenberger era este el problema en el que el filósofo alemán había concentrado todos sus esfuerzos<sup>80</sup>. En ese sentido expone cómo Nietzsche llevó a cabo un análisis genealógico del hombre europeo moderno, de su tabla de valores, sobre todo de la aceptación de cierto número de valores absolutos, que estaban fuera de toda discusión y que le servían para concebir y juzgar la realidad. Entre estos valores aceptados universalmente estaban, ciertamente, la Verdad y el Bien. Los grandes culpables de esta valoración eran los filósofos y los sacerdotes. Kant, por ejemplo, «había considerado como verdad superior a toda razón y a toda discusión la existencia de su *imperativo categórico*, “obra de tal modo que tu conducta pueda ser erigida en regla universal”» (Lichtenberger, 1910, p. 136). Pero todas esas entidades metafísicas, “el imperativo categórico”, “la cosa en sí”, “la Verdad”, “Dios”, eran solamente fantasmas de la imaginación del hombre, creaciones que desvirtuaban la realidad más íntima. Si bien todos nuestros actos y pensamientos estaban, en último término, gobernados por nuestros instintos, éstos finalmente se reducían «a un solo instinto primordial: la “voluntad de poder”», que bastaba para explicar por sí sola «todas las manifestaciones de la vida de que somos testigos» (Lichtenberger, 1910, p. 137).

Pero, ciertamente, no todos los instintos del hombre son igualmente sanos, ya que algunos de estos tienden a ser morbosos y a debilitar la vida. Estos instintos eran los que dominaban al hombre europeo moderno, instintos enfermos, débiles y decadentes, que decían “no” a la existencia y que se inclinaban a la muerte. Nietzsche había llegado a esta idea, según el escritor francés, después de haber estudiado cómo se había formado la tabla de valores del hombre europeo actual, en suma, luego de haber hecho una genealogía de la moral que le revelaba el estado del alma del europeo moderno.

A continuación de este diagnóstico sobre el hombre europeo, de su enfermedad, y de sus innegables síntomas de decadencia, diagnóstico que constituye la

---

<sup>80</sup> Cf. Lichtenberger, 1910, p. 135.

parte negativa de la filosofía de Nietzsche, Lichtenberger resume en otro capítulo la parte positiva del pensamiento del filósofo: el superhombre. Utilizando la metáfora de las hojas del otoño como imagen de la decadencia de la civilización occidental, pero también como preludio de una regeneración hacia una forma de vida superior, el escritor francés interpretaba el superhombre nietzscheano del siguiente modo:

Como el estado a que llegará el hombre cuando haya renunciado a la jerarquía actual de los valores, al ideal cristiano, democrático o ascético, hoy corriente en toda la Europa moderna, para volver a la tabla de valores admitida por las razas nobles, por los amos que *crean* ellos mismos los valores que reconocen en lugar de recibirlos del exterior (Lichtenberger, 1910, p. 200).

Así pues, con esta definición del superhombre no se trataba de hacer renacer después de siglos a la bestia rubia, sino de romper las tablas de valores que en ese momento estorbaban la marcha hacia adelante, y reemplazarlas por nuevos valores. Por tanto, el superhombre era el poeta genial, el experimentador que busca sin descanso nuevas formas de existencia, la serenidad del buen jugador, la inocencia del niño. La metáfora del niño en cuanto *Übermensch* servía para explicar los juegos de creación, la inocencia, el olvido y el nuevo comienzo<sup>81</sup>.

A pesar de tales atisbos, el estudio de Lichtenberger era dependiente no sólo de la deficiente edición de las obras de Nietzsche en esos momentos<sup>82</sup>, sino también de la biografía publicada por la hermana, Elisabeth Förster-Nietzsche, *Das Leben F. Nietzsche's*, tomo I (1895) y tomo II (1897), que lo presentó como un genuino patriota prusiano, además de combatir contra la idea de que su enajenación mental fuese la

---

<sup>81</sup> Si bien la figura del “niño” aparece en Nietzsche en varias de sus obras, el tratamiento que hace en el *Zarathustra*, sobre todo en “De las tres transformaciones” es fundamental en tanto metáfora del *Übermensch*, como puede verse en el texto siguiente que inspira los comentarios de Lichtenberger: «En otro tiempo el espíritu amó el “Tú debes” como su cosa más santa: ahora tiene que encontrar ilusión y capricho incluso en lo más santo, de modo que robe el quedar libre de su amor: para ese robo se precisa el león.

Pero decidme, hermano mío, ¿qué es capaz de hacer el niño que ni siquiera el león ha podido hacer? ¿Por qué el león rapaz tiene que convertirse todavía en niño?

Inocencia es el niño, y olvido, un nuevo comienzo, un juego, una rueda que se mueve por sí misma, un primer movimiento, un santo decir sí» (Za, 1972, p. 67).

<sup>82</sup> Véase el capítulo primero de este trabajo.

consecuencia de una enfermedad contagiosa o de una enfermedad hereditaria. Pese a esos grandes obstáculos Lichtenberger logró, no obstante, sintetizar en una acertada conclusión cierta parcela de la propuesta de Nietzsche, diciendo que:

...pocos pensadores han sabido, en el mismo grado que él, forzar al hombre a verse tal como es, a ser totalmente sinceros para consigo mismos; pocos moralistas han puesto en evidencia con tanta crueldad todos los pequeños engaños a que el alma se somete para disimular su debilidad, su cobardía, su impotencia, su mediocridad (Lichtenberger, 1910, p. 246).

Por eso, «Nietzsche nos aparece como un médico de almas rudo e impasible: la higiene que prescribe a sus pacientes es severa, peligrosa de seguir, pero fortificante...» (Ibid.). Esta lectura tendrá un notable impacto en su tiempo, como luego mostraremos.

### 3. Reflejos nietzscheanos en España, 1889-1914

La influencia ejercida por Nietzsche en España en el período que estamos estudiando fue muy relevante, ya que es un hecho que las obras de este autor han enriquecido intelectualmente a varios jóvenes de la generación de 1898 y de la siguiente, como Unamuno, Maeztu, Baroja, Azorín, Ortega y Gasset<sup>83</sup>. Importa saber que Nietzsche ingresó en este país en una época de crisis histórica, que coincide culturalmente con la fecha que da nombre a esa célebre generación. En pocas palabras se puede decir que hacia 1889 la situación cultural de España se encontraba dividida en dos movimientos que, en lo esencial, representaban dos mentalidades, dos formas de mirar la realidad nacional y social. Por un lado, la España memorativa que se recordaba a sí misma, cuya conducta consistía en conservar el pasado, y por otro lado estaba la España que proyectaba, buscando ejemplos fuera y dentro de ella, y que seguía la evolución europea. La obra de Nietzsche en este país comenzó a ser leída como parte de este proceso de europeización.

---

<sup>83</sup> Véase G. Sobejano, 2004.

Para empezar este recorrido por la historia efectiva de la obra de Nietzsche en España, conviene recordar que fue en Barcelona el lugar donde por primera vez se habló de este autor. Este hecho ocurrió en 1893, fecha en que sólo existían en Francia dos versiones de las obras del filósofo alemán, la *Cuarta intempestiva* y *El caso Wagner*, y algunos artículos en la revista *Le Banquet*. Todo ello, sumado a la interpretación positiva de George Brandes, contribuyó a que el poeta Joan Maragall publicase un artículo acerca de Nietzsche en la revista *L'Avenç*, en febrero de 1893. Este escrito, firmado con el pseudónimo “Panphilos”, proponía una imagen positiva del filósofo alemán, en donde vinculaba su pensamiento con el modernismo literario<sup>84</sup>. También en Barcelona el positivista Pompeyo Gener publicó un volumen titulado *Inducciones* (1901) que recoge artículos de filosofía de diversas fechas que oscilan entre 1874 y 1900. El ensayo que aparece en penúltimo lugar del volumen citado se titula *Federico Nietzsche y sus tendencias* (pp. 267-325). El comentarista catalán señala como principal y discutible tendencia su aristocratismo<sup>85</sup>. Casi por las misma fecha apareció en Madrid un escrito sobre Nietzsche firmado por Ricardo Becerro de Bengoa, republicano alavés, periodista y catedrático de geografía e historia. En este artículo su autor relacionaba la doctrina del filósofo alemán con el egoísmo de Stirner. En consecuencia, las notas de Becerro se enmarcaban en una línea negativa, debido a que tildaba el pensamiento de Nietzsche como el de un “ultraegoísta”<sup>86</sup>.

Los dos ensayos sobre el filósofo alemán que más incidieron en los lectores españoles fueron, el de Max Nordau que en su libro *Degeneración*, traducido en 1902 por Nicolás Salmeron García en la editorial Fernando Fe, de Madrid, presentó a Nietzsche como la expresión máxima de una psicopatología sádica; y el de Henri Lichtenberger<sup>87</sup> que expuso la filosofía de Nietzsche de forma positiva. Esta dualidad de fuentes explica los primeros juicios contradictorios del joven Pío Baroja, quien condenaba a Nietzsche poniendo de relieve su sadismo y egotismo, pero por otro lado no dejaba de mencionar las opiniones favorables de Lichtenberger acerca del filósofo alemán<sup>88</sup>.

---

<sup>84</sup> Cf. Joan Maragall, 1893.

<sup>85</sup> Véase Gonzalo Sobejano, 2004, pp. 43-46.

<sup>86</sup> Cf. Ricardo Becerro de Bengoa, 1893.

<sup>87</sup> Véase epígrafe anterior.

<sup>88</sup> Cf. G. Sobejano, 2004, p. 51.

La muerte de Nietzsche el 25 de agosto de 1900 reavivó el interés por su pensamiento. Por tal motivo se publicaron en periódicos y revistas algunos escritos necrológicos, de entre los cuales cabe resaltar el del ya citado Joan Maragall. Unos cuantos años después, en 1908, ya se habían traducido al castellano la mayoría de sus obras<sup>89</sup>, su nombre venía siendo comentado en revistas y en las tribunas del Ateneo de Madrid. De los escritores y filósofos de ese momento, resaltaba el nombre de Miguel de Unamuno. La relación del pensador vasco con Nietzsche, no obstante, plantea muchos problemas para su abordaje. En primer lugar, esto se debe a que el mismo Unamuno manifestó en muchas ocasiones un continuo desapego con el filósofo. En segundo lugar, el escritor español quería hacer creer a todos que había leído mal y tarde a Nietzsche. A pesar de estas opiniones negativas, es muy fácil encontrar reflejos nietzscheanos ya en sus primeros escritos. En 1900 el escritor vasco publicó su obra *Tres ensayos*. El titulado *¡Adentro!*, coincidía con el lema nietzscheano “llegar a ser lo que se es”. En cambio, el ensayo *La ideocracia* representa su crítica de la razón en nombre de la fe, y el último titulado *La fe*, defendía la creación y el amor<sup>90</sup>. En escritos posteriores la presencia de Nietzsche tiende a ser mucho más ambigua, mediada por el rechazo que le producen la idea del superhombre y el egoísmo aristocrático, pero sobre todo los seguidores de las ideas inmorales de Nietzsche. En su novela *Amor y pedagogía* de 1902 toma partido por los débiles, satiriza la pedagogía sistematizada y critica el ideal del superhombre<sup>91</sup>. En 1904 en su ensayo *Intelectualidad y espiritualidad* y también en su otro ensayo *Los naturales y los espirituales* de 1905, Unamuno se hace eco de la crítica de Nietzsche contra los filisteos de la formación (*Bildungsphilister*) que aparece en las *Intempestivas*. Sobre la base de esta división de hombres en naturales, intelectuales y espirituales formará su interpretación de *Don Quijote*, que publicará en un comentario sobre Cervantes, que luego dará lugar a *Vida de Don Quijote y Sancho*, libro que tiene muchas huellas de Nietzsche<sup>92</sup>. Por lo demás, la influencia más fecunda resalta en su importante libro *Del sentimiento trágico de la vida* de 1913<sup>93</sup>.

Precisamente, esta experiencia unamuniana, reflejada en el citado libro, de claras resonancias nietzscheanas, fue uno de los puntos de la filosofía del pensador

---

<sup>89</sup> Véase el primer capítulo de este trabajo.

<sup>90</sup> Cf. Miguel de Unamuno, 1900.

<sup>91</sup> Cf. Miguel de Unamuno, 1999.

<sup>92</sup> Véase G. Sobejano, 2004, pp. 293-298.

<sup>93</sup> Cf. Miguel de Unamuno, 2005.



vasco más criticados por el otro gran filósofo español de esa época, José Ortega y Gasset. El escritor de *La rebelión de las masas* en los primeros años del siglo XX manifestó su interés por Nietzsche<sup>94</sup>, incorporando a su filosofía el aspecto jovial y dionisiaco, al contrario de Unamuno que se inspiró en el aspecto trágico del germano. Podríamos señalar que la influencia de Nietzsche en Ortega además de ser muy fecunda es muy extensa, pues la razón vital, el perspectivismo y el aristocratismo ético-social tienen evidentes huellas del filósofo alemán. De todo ello convendría resaltar el trasfondo nietzscheano de la “razón vital”, en la medida en que el intento de establecer una vinculación entre razón y vida fue uno de los mayores aportes de Ortega a la filosofía española del siglo veinte<sup>95</sup>.

En resumen, cabe decir que la incidencia de Nietzsche en los años indicados fue realmente muy importante para el devenir de la cultura española<sup>96</sup>. En relación a la filosofía conviene señalar que justamente los dos filósofos más relevantes de esa época incorporaron aspectos del pensamiento de Nietzsche, y que la asimilación de su ideario dio como resultado la práctica de una filosofía más literaria, es decir, más enraizada en la dimensión poética del pensar.

#### 4. La recepción de Nietzsche en Argentina, 1900-1920

La recepción de la obra de Nietzsche en Argentina a principios del siglo XX, como ha indicado Mónica Cragolini<sup>97</sup>, no fue primariamente filosófica, sino literaria, de hecho, fue muy similar a las interpretaciones europeas. En repetidas ocasiones, además, 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 al cuestión de la *degeneración*, sobre todo a partir de la traducción del libro de Nordau que hizo el español Nicolás Salmeron García en 1902. El intelectual argentino Octavio Bunge escribió varios trabajos sobre el tema en donde relacionaba la teoría de la

---

<sup>94</sup> Véase G. Sobejano, 2004, p. 528.

<sup>95</sup> Véase Jesús Conill, 2001, p. 214.

<sup>96</sup> De hecho, G. Sobejano ha llegado a decir que Nietzsche es el autor que más influyó sobre ella. Cf. G. Sobejano, 2004.

<sup>97</sup> Para este tema seguiremos las investigaciones dirigidas por Mónica Cragolini sobre la recepción de Nietzsche en Argentina. Véase *Instantes y Azares*, nº 1 y 2, 2001-2002.

degeneración con diversos aspectos de la filosofía de Nietzsche<sup>98</sup>. Para Bunge existían dos tipos de degenerados no educables: el inferior, el infrahombre, el criminal nato, y el genio o superhombre. De ese modo, para este autor la moral del superhombre nietzscheano representaba la insociabilidad, la desarmonía y la incoherencia. 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» (Juan Chiabra, 1909, p. 117).

Otra crítica de esos años fue la de Aquiles Damianovich. En el estudio de este autor, publicado en 1907<sup>99</sup>, Nietzsche es aludido en el marco de un contexto de discusiones darwinianas. Damianovich entendía el pensamiento del filósofo como una doctrina afirmadora de la vida. Además de la presencia de Nietzsche en cuestiones morales, aparecieron varios estudios que analizaban su obra desde el punto de vista literario. En esta línea interpretativa podemos citar un artículo publicado en 1911 por el profesor de la Universidad de Berlín, Wilhem Keiper<sup>100</sup>, quien había sido contratado en 1903 por el gobierno de Argentina como rector del Seminario pedagógico y luego fue profesor de filosofía en la Universidad de Buenos Aires. Para este autor la obra de Nietzsche era poética debido a su carácter subjetivo.

En 1909 la revista *Nosotros* publicó en varias entregas la traducción del *Ecce homo*, hecha por Enrique Banchs sobre la versión francesa de Henri Albert en el *Mercure de France*. En el ámbito filosófico resaltaron los artículos de Mario Antonio Berrenechea. En 1911 este autor visitó el Archivo-Nietzsche en Weimar, y luego lo relató en un artículo que publicó en la ya citada revista *Nosotros*. También Berrenechea escribió varios estudios sobre el filósofo durante el año 1913 que posteriormente fueron editados en forma conjunta en 1915 por la misma revista bajo el título *Ensayos sobre Federico Nietzsche*<sup>101</sup>. Para este autor las obras verdaderamente nietzscheanas eran *La gaya ciencia* y *Así habló Zaratustra*. En cuanto a *La voluntad*

---

<sup>98</sup> Cf. Octavio Bunge, “Psicología de los conquistadores”, 1904.

<sup>99</sup> Cf. Aquiles Damianovich, “Nietzsche y la voluntad de potencia”, 1907, pp. 538-554.

<sup>100</sup> Cf. Wilhem Keiper, “Nietzsche, poeta”, 1911, pp. 43-65.

<sup>101</sup> Cf. Mario A. Berrenechea, *Ensayos sobre Federico Nietzsche*, 1915.

*de poder* la entendía como una obra fundamental en las intenciones del filósofo. En relación a la presencia de Nietzsche en revistas propiamente de filosofía conviene citar unos cuantos artículos que aparecieron en la *Revista de Filosofía* de Buenos Aires. Creada en 1914 por José Ingenieros, la gran mayoría de los trabajos se limitaron a pequeñas alusiones sobre el filósofo alemán, tales como el carácter heroico del superhombre<sup>102</sup>, la genialidad de Nietzsche<sup>103</sup>, la voluntad de poder<sup>104</sup> y el origen del sentimiento moral<sup>105</sup>.

Por lo demás, para finalizar este breve recorrido de la historia efectiva de la obra del filósofo alemán en ese período (1900-1920), debe nombrarse a la primera mujer que escribió sobre Nietzsche en Argentina, Raquel Camaña. Esta autora en un artículo publicado en 1911 sobre “la educación sexual” citó el capítulo “Del hijo y del matrimonio” de *Así habló Zaratustra*, para realizar un crítica de las ideas católicas en torno a la reproducción<sup>106</sup>.

---

<sup>102</sup> Véase Miguel Rocuant, “Filosofía del heroísmo”, 1917, pp. 61-64.

<sup>103</sup> Véase Alfredo Colmo, “La cultura científica en los países hispanoamericanos”, 1917, pp. 214-232.

<sup>104</sup> Véase Alcira Villegas, “Meliorismo moral”, 1918, pp. 439-454.

<sup>105</sup> Véase Arturo Montori, “La renovación de los valores morales”, 1918, pp. 285-292.

<sup>106</sup> Cf. Raquel Camaña, “La educación sexual”, 1911, pp. 56-88.

### Capítulo III. El horizonte de expectativas de los intelectuales uruguayos, 1900-1920

Me lleva, sobre todo, a recordar a este pensador, la oportunidad local, nuestra, que tendrían las lecturas que hacía el profesor, los ejemplos que podría citar, para mostrar cuál era nuestro estado de espíritu ante las obras y teorías de Spencer: cómo eran, los suyos, especie de libros sagrados; cómo todo se resolvía invocando al filósofo. Cuando yo era estudiante, por ejemplo, nuestro designio, al exponer otras teorías, al discutir cualquier cuestión, era simplemente preparar la exposición de las doctrinas de Spencer; tales otros pensadores, que conocíamos únicamente por resúmenes, habían dicho sobre el derecho, o sobre la moral, tales o cuales cosas que exponíamos; y, finalmente había venido Spencer, y había resuelto la cuestión por tal o cual teoría (Vaz Ferreira, Carlos, LP1, 1963, p. 155).

A partir de las investigaciones realizadas en el capítulo anterior sobre la suerte de Nietzsche en algunos países europeos y en Argentina se puede inferir, al menos, que las distintas y múltiples lecturas de ese período estuvieron enmarcadas en una dimensión cultural generalista y global. Esta significativa producción literaria, filosófica y también política sobre la obra del filósofo alemán, la entenderemos ahora como los *antecedentes de recepción* asociados al texto de Nietzsche que llegaron al Uruguay. Para conocer con rigor las interpretaciones de este autor que hicieron los integrantes de la generación del novecientos en este país es necesario, además, abordar el horizonte de la praxis vital de los lectores. Es decir, para comprender las primeras consideraciones sobre Nietzsche debe procederse a reconstruir el marco histórico en el que tuvieron lugar. Por consiguiente, sólo a partir de la interacción de estos dos horizontes se podrá estar en condiciones para hablar con precisión acerca de la exégesis del filósofo alemán en Uruguay. Por decirlo con otras palabras, en este fenómeno de “fusión de horizontes” intervienen el autor de la obra, la obra misma, los lectores de un momento histórico y los intérpretes de esa obra. Por tanto, en lo que sigue se trabajará el marco cultural de este país en ese momento histórico, los inicios del siglo XX.

## 1. La historia cultural de Uruguay a principios del siglo XX

En el libro *Proceso intelectual del Uruguay* el escritor y periodista Alberto Zum Felde<sup>107</sup> sintetizó magistralmente el mapa cultural de ese país de principios del siglo XX. Por una parte, según este autor, el positivismo evolucionista spenceriano dominaba en la intelectualidad universitaria del país. Pero por otro lado, esa doctrina compartía y competía con el individualismo nietzscheano que era profesado por los escritores formados fuera del ámbito universitario<sup>108</sup>. Resulta oportuno recordar, no obstante, que poco tiempo atrás, a mediados del siglo XIX, la corriente hegemónica que dominaba el ámbito intelectual era el “espiritualismo ecléctico francés”, de fuerte impronta cousiniana. Pero hacia 1900 esta corriente filosófica ya había perdido toda su anterior autoridad absoluta e indiscutible, debido a que las nuevas ideas positivistas que ingresaron al país habían detenido su expansión en la clase ilustrada.

Tal vez sea pertinente decir algo sobre espiritualismo ecléctico francés. Esta corriente surgió en Francia como respuesta a la anarquía intelectual del Primer Imperio (1804-1814). No resulta fácil dar una definición precisa del espiritualismo ecléctico, pues la conjunción de conceptos exige definir a cada uno de estos por separado, es decir, analizarlos para luego entender el fenómeno conceptual en su conjunto. El vocablo espiritualismo se entiende en sentido metafísico, como la afirmación de que el mundo se halla constituido, en el fondo último, por lo espiritual, y también se entiende en sentido psicológico, en cuanto afirmación del primado del espíritu en la explicación de los fenómenos psíquicos<sup>109</sup>. El otro concepto, el eclecticismo, deriva del verbo griego *eklegein* que significa “escoger” o “elegir”. Los filósofos eclécticos son aquellos que eligen o seleccionan entre las doctrinas de diferentes sistemas aquellos elementos que consideran valiosos. Ciertamente, tomando como base estas dos definiciones se puede entender, en parte, la doctrina de Víctor Cousin, figura destacada del espiritualismo ecléctico, quien, inspirándose en la escuela escocesa del sentido común (*Common sense*) y el cartesianismo, defendió una mezcla de empirismo y de

---

<sup>107</sup> Alberto Zum Felde, nacido en Bahía Blanca, Argentina, el 30 de mayo de 1887. Siendo todavía un niño se trasladó a Uruguay, país en que vivió hasta su muerte en 1976. Su labor de periodista y de crítico literario lo sitúan dentro de lo más destacado de la cultura uruguaya de gran parte del siglo XX. De hecho, para conocer el período histórico que estamos estudiando, su monumental obra *Proceso intelectual del Uruguay* (1930) es una de las fuentes más valiosas, debido a que este autor, además de documentarse con rigor, vivió en primera persona la gestación literaria de esa época.

<sup>108</sup> Véase Alberto Zum Felde, 1930, p. 21.

<sup>109</sup> Véase José Ferrater Mora, 2004, p. 1104.

racionalismo, en suma, un espiritualismo psicológico. En efecto, si bien para el filósofo francés la experiencia ha de ser el punto de partida, será la razón, tal como señala Copleston:

... que no es reductible ni a la sensación ni a la voluntad y que ve la verdad necesaria de ciertos principios básicos, tales como el principio de causalidad, que son implícitamente reconocidos por el sentido común. Por consiguiente, la psicología revela la presencia en el hombre de tres facultades, a saber: sensibilidad, voluntad y razón. Y los tres problemas filosóficos se reparten, por correspondencia a ellas, en tres grupos, versando respectivamente sobre lo bello, lo bueno y lo verdadero (Copleston, 2011. p. 42).

Debe observarse que para Cousin la razón es el criterio en virtud de la cual se intentará conciliar los sistemas antiguos en uno nuevo que recoja lo mejor de cada uno de ellos. Su teoría venía a ser la búsqueda de un camino intermedio entre el catolicismo, por una parte, y el agnosticismo y el ateísmo del siglo XVIII por otra. Además, su eclecticismo era también el resultado de una actitud conciliadora en el terreno político, en la medida en que Cousin creía en la necesidad de una constitución que incluyera todos los elementos valiosos de la democracia, la aristocracia y la monarquía. A pesar de que este autor fue criticado durante su época de mayor éxito tanto por materialistas, ateos, católicos y republicanos, ya que su defensa de la vía media y su política conciliadora no convencía a nadie, éste llegó a ser el filósofo oficial de su país durante el reinado de Luis Felipe (1830-1848). En efecto, en 1830 fue consejero de Estado y en 1840 ministro de Instrucción Pública, pero la revolución de 1848 que puso fin al reinado de Luis Felipe, supuso también la caída de Cousin y de la época gloriosa de su espiritualismo ecléctico.

También es pertinente decir algo acerca del positivismo evolucionista que llegó a Uruguay. Si bien esta corriente difiere del positivismo comteano, la defensa que hace Herbert Spencer de que la naturaleza humana era un producto de la evolución, como todo lo demás del universo, resultaba más atractiva a los científicos uruguayos debido a su pragmatismo. A pesar de ser un filósofo bastante olvidado en nuestros días, la figura de Herbert Spencer fue una de las importantes de la época victoriana. Como

dice Marvin Harris, la prioridad de este autor era describir las leyes universales del desarrollo. A esta idea llegó luego de leer a Lamarck y Lyell. En particular, según Harris, fue la lectura de Lyell la que le convenció de que las especies evolucionan. Es preciso señalar que fue Spencer y no Darwin el que utilizó por primera vez el término “evolución” en su artículo “The ultimate law of physiology” de 1857. Para empezar, esta noción de la evolución se fundamenta en una teoría empírica del conocimiento que divide la realidad en lo incognoscible, la realidad en sí, y lo cognoscible, el mundo de los fenómenos sensibles. Lo incognoscible spenceriano, que se ha comparado con el *nóumeno* de Kant, es algo de lo que sólo puede enunciarse su inconcebibilidad y el hecho de ser el fondo último de la realidad universal. Por otro lado, el mundo cognoscible es sometido a una ley universal que proporciona los primeros principios del saber científico, estos son la inalterabilidad de la materia, la persistencia de la fuerza y la continuidad del movimiento. Esta ley es, en efecto, la evolución, donde la materia es puesta en movimiento por la fuerza pasando de un estado de homogeneidad indeterminada a un estado de heterogeneidad determinada y coherente<sup>110</sup>. Spencer concibió pronto la necesidad de aplicar esta ley a todos los dominios de la realidad, en especial, a la biología, la sociología y la psicología. En la sociología, la evolución es la ley fundamental que muestra la progresiva adaptación del ser humano al medio. Esta evolución, luego de pasar por un conjunto simple y no diferenciado, atravesando diferentes estados evolutivos como la organización jerárquica representada en la sociedad militar, luego la monarquía, y tras pasar por un largo período de organizaciones, llevó al triunfo de la sociedad industrial, donde rige la ley y el desarrollo del individualismo, en suma, es una sociedad heterogénea y coherente. No obstante, el gran error de Spencer, según Marvin Harris, fue que para explicar esta evolución resaltó la importancia de los factores hereditarios como elementos causales de las diversidades de conducta observables en las poblaciones del *homo sapiens*. Aunque Spencer consideraba la aparición de la sociedad industrial como una evolución o progreso frente a las sociedades militares, no cabe duda que sus teorías fueron totalmente útiles para justificar la superioridad del hombre-blanco-europeo, en tanto representante de la sociedad industrial, frente a las razas “inferiores”<sup>111</sup>.

---

<sup>110</sup> Véase José Ferrater Mora, 2004, p. 3354.

<sup>111</sup> Cf. Marvin Harris, 1985, p. 116.

Por consiguiente, en esa primera etapa de recepción productiva<sup>112</sup> de la cultura europea, fueron estas dos escuelas filosóficas, las del espiritualismo y el positivismo spenceriano, las que moldearon la consciencia intelectual de la pequeña República del Uruguay. El debate, la ardiente polémica entre las dos corrientes impregnó todos los aspectos de la vida nacional: religión, derecho, enseñanza, política, moral, arte, literatura. Razones de orden social, económico y productivo llevaron a que de las dos escuelas haya sido el positivismo evolucionista la que dejó su huella más profunda en la cultura uruguaya, ya que promovió las grandes transformaciones educacionales de entonces: la reforma de la escuela primaria y de la Universidad, así como también tuvo una notable influencia en la clase política. Veamos de forma más detenida el influjo spenceriano en la cultura uruguaya.

### 1.1. Herbert Spencer en la cultura nacional

El positivismo ingresó al Uruguay en la década de 1870, se hizo fuerte a mediados de 1880 y finalmente perdió fuerzas hacia fines de siglo, superado por nuevas corrientes filosóficas europeas que entraban al país. Para Arturo Ardao, una de las voces más autorizadas sobre este tema, las razones por las cuales el positivismo llevó a cabo una verdadera revolución cultural fueron, en primer lugar, que «apareció de súbito en un medio desprovisto de toda cultura científica» (Ardao, 2008, p. 342). Y, en segundo lugar, que la doctrina positivista «se conoció desde el primer momento entre nosotros en su modalidad inglesa de la segunda mitad del siglo, de un radicalismo naturalista más acentuado que el del positivismo francés originario» (Ibid.).

Veamos ahora las causas de esta verdadera revolución cultural.

Introducido por ilustres intelectuales, fundamentalmente por José Pedro Varela<sup>113</sup>, a raíz de los muchos viajes que éstos habían hecho a Europa y Estados Unidos, el positivismo científico llevó a cabo el programa de “modernización” en el Uruguay de esa hora. Preciso es recordar, sin embargo, que el positivismo evolucionista en sus primeras andaduras fue duramente criticado por los partidarios de

---

<sup>112</sup>Sobre el concepto de “recepción productiva”, véase Ángel Rama, 1987.

<sup>113</sup>José Pedro Varela (1845-1879) fue un escritor y político uruguayo, cuya principal labor fue la reforma educativa de 1877 que sentó las bases de una educación pública, laica, gratuita y obligatoria.



la escuela espiritualista de procedencia francesa que desde 1850 había dotado a Uruguay de sus categorías intelectuales. La escuela espiritualista carecía de un programa práctico, en concreto, político-económico, es decir, su filosofía conciliadora no era eficaz para transformar la realidad, y en Uruguay, a diferencia de Argentina, faltaba una industria para el desarrollo productivo. Por esta razón, el positivismo fue recibido como instrumento de acción sobre la realidad nacional, para de ese modo modificar el pésimo estado político, económico y educativo de entonces.

Como manifestación de las nuevas ideas positivistas apareció hacia 1870 la Facultad de Medicina y la renovación del Club Universitario. Es importante señalar ante todo que la creación de la Facultad de Medicina significó «la organización – escribe Ardao- de la enseñanza superior de las ciencias naturales, con todas las consecuencias del ingreso definitivo del país a la cultura científica moderna» (Ardao, 2008, pp.139-140). El viejo Club Universitario, por otro lado, acogió a partir de 1877 a los propagandistas de la doctrina positivista. El Club se convirtió en la tribuna de ardientes debates intelectuales entre los defensores de la doctrina espiritualista y el positivismo. Pero, como ha quedado demostrado, fueron los entusiastas de esta última escuela, quienes exponían y defendían las doctrinas de Darwin, Büchner y Spencer, los que más tarde terminaron imponiéndose. Estos encuentros fueron continuados en el Ateneo de Montevideo, fundado el 5 de septiembre de 1877, como consecuencia de la fusión del Club Universitario con otras sociedades científicas, así como históricas y literarias de la época. Empezó de ese modo el apogeo del positivismo en la cultura nacional. Para ello fue fundamental el triple rectorado de Vásquez Acevedo<sup>114</sup>, quien llevó a cabo la consolidación del positivismo a través de la reforma universitaria de 1885. Tiempo atrás, Vásquez Acevedo en su primer rectorado había dado los primeros pasos hacia esa transformación modificando el programa de filosofía<sup>115</sup>.

---

<sup>114</sup> Alfredo Vásquez Acevedo (1844-1923) fue un jurista, político y educador uruguayo. Éste es recordado, sobre todo, por su labor como Rector de la Universidad de Montevideo desde 1880 hasta 1899, con excepción de los años del 82 al 84 y del 93 al 95. Durante ese período llevó a cabo la mayor transformación de la Universidad, ya que reorganizó las únicas dos Facultades de esa hora: Derecho y Medicina. También fundó la sociedad de Matemática e hizo una reforma profunda de la enseñanza secundaria y preparatoria, que por entonces dependían de la Universidad.

<sup>115</sup> El antecedente más inmediato de la reforma universitaria fue la modificación que Vásquez Acevedo hizo del programa de filosofía en el preparatorio (bachillerato). En esencial, debe considerarse esta renovación de 1881 como el primer paso dado hacia la reforma positivista de la Universidad. En relación al programa de filosofía, estaba dividido en cuatro partes: lógica, psicología, metafísica y teodicea. Pero, ante todo, la gran innovación fue la entrada de las teorías científicas de Darwin y Spencer, las cuales ocupaban casi todas las materias del programa.

Por consiguiente, entre los años ochenta y noventa del siglo XIX, el positivismo se convirtió en la doctrina oficial de todas las instituciones del país, tanto públicas como la Universidad, como privadas, a saber, el Ateneo y la Sociedad Universitaria. La filosofía de Spencer fue recibida como verdadero instrumento de acción sobre la realidad, para modificarla y superarla. Ejemplos de esta transformación se dieron en el campo educativo y el político. A todo ello habría que matizar que, si bien la aceptación de las tesis del evolucionismo sirvió para justificar la superioridad de los pueblos europeos en casi todos los países americanos, los intelectuales positivistas uruguayos no siempre compartieron las tesis racistas que se derivan de tales concepciones. Aunque los científicos más radicales sostenían la posibilidad del perfeccionamiento racial mediante el mestizaje, la vía que se optó en Uruguay fue la más moderada. En efecto, los que defendían esta posición consideraban que tales diferencias con el hombre-europeo-civilizado podían ser superadas a través del desarrollo educativo. Por consiguiente, de ese modo se podía acelerar y completar el proceso de modernización<sup>116</sup>.

### 1.1.1. La educación positivista

Para superar los graves atrasos educativos de esa hora, la solución consistía, según J. P. Varela, en una fundamentación racional de la enseñanza de acuerdo a los progresos científicos de ese momento. Este intelectual, quien en 1867 estuvo en Europa y Estados Unidos, había quedado verdaderamente convencido de la eficacia del modelo “sajón”. La gran impresión que sufrió en esos países despertó en el joven uruguayo una vocación reformadora, llevándole a investigar el marco teórico que estructuraba el sistema educativo de Estados Unidos. A su vuelta al país en 1868, el joven entusiasta fundó la Sociedad de Amigos de la Educación Popular, en cuya sede se combatió la influencia del dogmatismo religioso en la cultura, y también en ese lugar se sentaron las bases de la reforma del sistema escolar bajo supuestos puramente racionalistas. Tiempo más tarde, en 1877, se dictó bajo el gobierno militarista de

---

<sup>116</sup> Esta idea coincide con el planteamiento de Javier Ocampo López, quien sostiene que: «El positivismo penetró en América en una época cuando las generaciones nuevas buscaban en forma impaciente las reformas políticas o educativas. Ningún país sediento de orden y progreso, en unos años cuando eran tono de vida en Hispanoamérica: la anarquía, las guerras civiles, el caudillismo y el regionalismo, escapó al influjo del positivismo» (Javier Ocampo López, 1987, p. 21).

Lorenzo Latorre la ley de Educación Común. El hecho de que la reforma escolar se hiciera en un gobierno dictatorial conllevó necesariamente muchas críticas, sobre todo del gremio de doctores, élite universitaria y civilista de la segunda mitad del siglo XIX, quienes en su gran mayoría eran partidarios de la corriente espiritualista. Esta reforma fue pensada, ciertamente, en función del sistema económico productivo. En ese sentido se entiende la primacía del conocimiento científico-técnico. A esta forma de pensar Varela había llegado después de leer el libro de Spencer *Education: intellectual, moral, and physical [Educación]*<sup>117</sup>, quien hacía una defensa cerrada de las ciencias en tanto modelo educativo a desarrollar.

Concretamente, fue la presentación razonada de los conocimientos que tienen mayor valor para realizar las actividades constitutivas del ser humano<sup>118</sup> y por tanto, los que deben estudiarse, lo que le hizo decidido partidario de Spencer. Aceptando la antropología spenceriana que dice que los hombres se ocupan de la producción, distribución y preparación de las cosas útiles<sup>119</sup>, el modelo de enseñanza debe subordinarse a los conocimientos de las propiedades físicas, químicas y biológicas, es decir, debe depender de la ciencia. En consecuencia, en este modelo la educación será sólo un medio para desarrollar las actividades más esenciales de la sociedad industrial, es decir, una educación para formar técnicos y obreros especializados.

Se sobreentiende, pues, que en este modelo científicista de la educación, las humanidades ocuparán sólo el tiempo destinado al descanso, fuera de lo prioritario, es decir, de la producción de las cosas útiles. Se puede decir que, si bien la Ley de Educación Común transformó el sistema escolar uruguayo, asentando las bases de la educación universal, la obligatoriedad, la laicidad y la gratuidad, el precio que se tuvo que pagar por ello fue una reducción significativa del estudio de las humanidades, ya que en la configuración de la sociedad industrial, según Spencer, oráculo de la reforma educativa uruguaya, la arquitectura, la escultura, la pintura, la música, la poesía, sólo pueden considerarse como las flores de la vida civilizada, no así como la planta, la substancia, es decir, la ciencia<sup>120</sup>.

---

<sup>117</sup>Cf. Herbert Spencer, 1925

<sup>118</sup> Cf. Herbert Spencer, 1925, p. 21.

<sup>119</sup> Cf. Herbert Spencer, 1925, p. 58.

<sup>120</sup> Cf. Herbert Spencer, 1925, p. 57.

## 2. El discurso cultural en el novecientos uruguayo: la superación del positivismo

A pesar de que no resulta fácil precisar las razones del declive de esta concepción de la ciencia y su influencia en la cultura de Uruguay de principios del siglo XX, puede decirse que la caída del pensamiento positivista responde en lo esencial al lesionado credo científicista en la cultura europea de esa hora. Así pues, frente a la filosofía optimista de la escuela positivista evolucionista spenceriana se oponían el pesimismo metafísico alemán de Schopenhauer, el radicalismo aristocrático de Nietzsche, la ironía de Oscar Wilde, el misticismo de Tolstoi, el subjetivismo de Verlaine, la huella de la poesía de Baudelaire, entre otros autores de relevancia en ese momento. Toda esta constelación de vida espiritual, creativa, pero sobre todo confusa, dispersa y altamente compleja, apareció como crítica al pensamiento mecanicista del positivismo.

Además, el modelo científico positivista, según el historiador uruguayo José Pedro Barran<sup>121</sup>, implicó en el Uruguay de entonces una rígida disciplina en los excesos de la sexualidad, así como una legislación e institucionalización de comportamientos civiles ajustados a los nuevos avances de la ciencia. Sin embargo, este proceso se vio amenazado no sólo en el campo artístico por un grupo de escritores, poetas, dramaturgos y filósofos atraídos por todo lo que estaba por fuera de la norma, sino también con la presidencia de José Batlle y Ordóñez en 1903, cuyo modelo de país 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 uruguayo 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 Carlos Real de Azúa<sup>122</sup>. Este último autor ha señalado que el novecientos uruguayo no escapó en modo alguno a la miscelánea de posturas y corrientes que confluyeron en ese período. En consecuencia, el mencionado crítico sostiene que es

---

<sup>121</sup> Véase José Pedro Barran, *Historia de la sensibilidad en el Uruguay*, 1989.

<sup>122</sup> Véase Carlos Real de Azúa, *Ambiente espiritual del 900. Carlos Roxlo: un nacionalismo popular*, 1984.

mejor hablar más de un ambiente cultural del novecientos que de una ideología. Por ejemplo, en el aspecto religioso este autor resaltaba lo siguiente:

Parecía vencedora, hacia 1900, la corriente doctrinal adversa al cristianismo y a toda religión revelada. Corrían en materia de exegética y filosofía o historia religiosa, las obras de Renán, Harnack, Strauss, el libelo de Jorge Brandes, los tratados y manuales de Salomón Reinach y Max Müller. Se reeditaban los libros, de intención antirreligiosa, de Volney, de Voltaire, de Holbach, de Diderot, el catecismo del cristianismo democrático y romántico de Lammenais, *Paroles d'un croyant*, se vertían al español los más actuales y ambiciosos ataques de Laurent, de Lanfrey, de Sabatier y de Guignebert. Sin necesidad de estos golpes frontales, las vigencias filosóficas poco tenían para respaldar la fe tradicional y en casi todo servían para denostarla o ignorarla; el monismo materialista, el evolucionismo y sus conclusiones sobre el origen del hombre —punto central de una repetida pugna—, el pesimismo de Schopenhauer o el amoralismo y anticristianismo de Nietzsche (Carlos Real de Azúa, 1984, p. 6).

Muchos de estos autores y sus ideas, no obstante, fueron considerados peligrosos por el sector más conservador de la sociedad, porque entendían que esos pensadores y sus ideas podían acarrear acciones temerarias. Así y todo, gran parte de estas corrientes fueron incorporadas al discurso utópico del batllismo. De hecho, el grupo de políticos pertenecientes a esta fracción política compartió con los escritores del novecientos el mismo espíritu vital despectivo de las costumbres tradicionales. Esta actitud acercó a la militancia política a varios novelistas y poetas de la época, que como ha señalado Ángel Rama «en vez de atacar las políticas del poder aspiran a que éste acepte e imponga una política social y cultural que recoja las nuevas formas operantes» (Ángel Rama, 1984, p. 155). En lo que sigue, quisiéramos detenernos en dos aspectos centrales de la producción cultural del novecientos que tuvieron lugar dentro de la reforma batllista: la filosofía y la literatura.

## 2.1. La nueva situación de la filosofía en el novecientos uruguayo: la filosofía de la experiencia y la filosofía de la materia

La situación de la filosofía en el Uruguay a principios del siglo XX una vez desplazado el espiritualismo metafísico y detenido el espíritu del positivismo evolucionista, empezó a estar dominada por dos corrientes: la *filosofía de la experiencia* y la *filosofía de la materia*. Naturalmente este escenario implicó un nuevo planteamiento en relación a la pavorosa milicia filosófica uruguaya de la etapa precedente, que tanto impacto tuvo en las transformaciones socio-culturales de entonces como la reforma educativa de signo positivista. Los debates filosóficos fueron perdiendo la significación colectiva, pero en cambio se especializaron en círculos universitarios e intelectuales que llegaron a constituir una genuina consciencia filosófica.

Si bien una de las corrientes de superación del positivismo no configuró una escuela de pensamiento, ni en rigor un movimiento, encontró su unidad doctrinaria en un fundamento empirista, de ahí que para Arturo Ardao pueda ser denominada *filosofía de la experiencia*<sup>123</sup>. A ella se hallan vinculados José E. Rodó desde el campo de las letras y Carlos Vaz Ferreira desde la cátedra de filosofía. En relación a la rígida antítesis entre el espiritualismo y el positivismo, el pensamiento uruguayo de principios del siglo XX actuó a modo de síntesis histórica.

Del positivismo, que fue su punto de partida, retuvo la nota básica de empirismo, aliadas a las de ciencismo, agnosticismo y evolucionismo, todas ellas interpretadas con otra tónica y otra latitud. Del espiritualismo heredó la preocupación metafísica, la atracción de lo trascendente mantenida siempre al margen de la religión revelada, la afirmación psicológica de la libertad, el culto del ideal (Arturo Ardao, 1956, p. 22).

Todos estos elementos fueron conjugados con el vitalismo nietzscheano, el pragmatismo de William James y el intuicionismo de Henri Bergson. La filosofía de la experiencia que resultó en ese Uruguay de principios de siglo fue una filosofía de la

---

<sup>123</sup> Cf. Arturo Ardao, 1953, p. 22.

experiencia concreta, pues el acento recaía en lo concreto que tiene en sí misma toda experiencia.

Se irguió contra el abstraccionismo del lenguaje conceptual, contra el espíritu de generalización y sistematización, contra los verbalismos de la razón especulativa, contra el logicismo de las ideas puras; en una palabra, contra el intelectualismo (Arturo Ardao, 1956, pp. 22-23).

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. En relación al primero sus mayores representantes en Uruguay fueron el escritor Carlos Reyles, el celebre pintor Pedro Figari, el médico Santín Carlos Rossi y el poeta e historiador Carlos Roxlo. La fuente más importante de esta corriente fue *Fuerza y materia* (1854), de Lwdwig Büchner. Su tesis principal es la eliminación del dualismo entre mente y cuerpo, y por otro lado la fundamentación de que la realidad está compuesta de fuerza-materia. El ejemplo más representativo de estas ideas en Uruguay fue Carlos Roxlo, quien en 1915 afirmaba lo siguiente:

¡Materia y energía! eso es lo único que conoce la ciencia humana: materia ponderable o imponderable, Y energía que produce los movimientos de distinta índole a que lo material está sometido. .. ¡Materia y energía! ¡Nada de hechizos! ¡Nada de encantamientos! Cuando se quiere que la ciencia acuda a lo providencial para explicarnos el porqué de las relaciones entre las cosas, la ciencia dice con naturalidad, repitiendo lo que Laplace, ante una pregunta de la misma índole, contestó a Napoleón: -No necesitábamos de esa hipótesis. ¡Materia y energía! ¡Nada de hechizos! ¡Nada de sortilegios! ¡Nada de encantos! (Carlos Roxlo, 1915, p. 200).

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.

## 2.2. El discurso cultural del *novecientos* uruguayo en el campo literario

La generación uruguaya de novelistas, poetas, dramaturgos y ensayistas de principios de siglo surgió dentro del marco histórico de los grandes cambios económicos, sociales y políticos conocidos como la modernización. Ante el avance de los nuevos productos de la ciencia, la industria y la entrada de tecnología masiva, estos escritores, algunos más que otros, adoptaron una actitud que se movió entre la participación de ese mundo y el recelo de una modernidad cuyos rasgos más característicos residía en la propia consciencia de su fragilidad. En este último caso, estos intelectuales ponían en tela de juicio la idea de progreso lineal del positivismo, explorando los traumas de la modernidad, el despotismo de lo “útil”, síntoma de la alienación moderna, o como señala Iris Zavala, lo que comprobaron fue «lo anunciado por Nietzsche, el paulatino derrumbamiento de los sistemas filosóficos y, sobre todo, su fundamentación teológica» (Zavala, 2001, p. 76)<sup>124</sup>.

En ese período de auge científico la ciencia médica, concentrada en los aspectos patológicos de la degeneración de razas o individuos, se convirtió en la autoridad de indicar los límites que separaban los comportamientos normales de los anormales. 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 novelista y profesora Sylvia Molloy<sup>125</sup>, podemos explicar esta situación apelando a dos fuentes

---

<sup>124</sup> Cf. Iris M. Zavala, 2001.

<sup>125</sup> Véase Sylvia Molloy, “Too wild for comfort: Desire and ideology in fin-desiècle Spanish America”, 1992, pp. 187-201.



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.

Otro aspecto importante que nos ayuda a comprender el discurso cultural del novecientos es el hecho de que los escritores montevideanos 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 sólo 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<sup>126</sup>. 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<sup>127</sup>.

---

<sup>126</sup> 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, p. 95).

<sup>127</sup> «Al llevar a término la evolución del campo literario en el sentido de la autonomía, intenta (Zola) imponer hasta en la política los valores mismos de independencia que se afirmaban en el campo literario. Eso es lo que alcanza cuando, con el caso Dreyfus, consigue importar en el campo político un problema constituido según los principios característicos del campo intelectual e imponer al universo social en su totalidad las leyes no escritas de ese mundo particular pero cuya particularidad consiste en reivindicar lo universal. Así, paradójicamente, la autonomía del campo intelectual es lo que posibilita el acto inaugural

Se decía, así pues, que esta consolidación de la autonomía de los escritores ocupó un espacio considerable en ese Montevideo de principios de siglo. Así y todo, la adaptación de ese proceso en el modernismo latinoamericano fue posible debido a una doble tarea que los escritores ejecutan. En efecto, en primer lugar el empeño de conformar un espacio cultural unificado y un imaginario continental: revistas culturales, recepción y suscripción de revistas europeas, irán, en cierto modo, configurando un espacio cultural a fines del siglo XIX. Asimismo, las relaciones entre los intelectuales, los viajes hacia Europa o dentro del propio continente, van generando un campo intelectual unificado que, como señala Sonia Mattalía: «partiendo de esos procesos, elaborará hacia el Fin de Siglo una teoría de Nuestra América» (Mattalía, 1997, p. 13). La otra tarea se dirigía a la racionalización de los procedimientos de la autonomía estética, que, de hecho, dotaba de una nueva función a las letras, a las que se «asignará un nuevo campo axiológico y de acción en las sociedades transformadoras, que procuran acompasar su ritmo a los seguidos por las culturas centrales» (Ibid.).

### 3. El modernismo literario

Si bien no resulta sencillo ofrecer una definición precisa sobre el modernismo literario, debido a lo complejo del mismo, podría decirse que éste fue un movimiento, una corriente estética de fines de siglo XIX con un marcado compromiso social, por más que Guido Rodríguez Alcalá se empeñe en decir que los modernistas no pudieron hacer una crítica radical del sistema vigente debido al “culto de la subjetividad” que practicaron<sup>128</sup>. En ese sentido, parece más razonable la idea de Thomas Ward, quien sostiene que la búsqueda estética de los modernistas no representó una postura

---

de un escritor que, en nombre de las normas propias del campo literario, interviene en el campo político, constituyéndose así en intelectual. El “Yo acuso” es el resultado y la realización del proceso colectivo de emancipación que progresivamente se ha ido produciendo en el campo de producción cultural: en tanto que ruptura profética con el orden establecido, reitera, en contra de todas las razones de Estado, la irreductibilidad de los valores de verdad y de justicia, y al mismo tiempo, la independencia de los custodios de estos valores con respecto a las normas de la política (las del patriotismo por ejemplo) y a las imposiciones de la vida económica» (Bourdieu, 1995, p. 197).

<sup>128</sup> Cf. Guido Rodríguez Alcalá, 1990, p. 25.

antisocial, en la medida en que, desde su aparición, este movimiento se caracterizó por su crítica al sistema económico y a las actitudes burguesas<sup>129</sup>.

Sería un error, por tanto, catalogar al modernismo literario sólo como un movimiento estético. Bajo 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*<sup>130</sup> 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<sup>131</sup>. Este movimiento consistía en someter a la tradición a una renovación basada en el libre examen personal<sup>132</sup>. 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 a 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<sup>133</sup>.

---

<sup>129</sup> Cf. Thomas Ward, 2002, pp. 489-515.

<sup>130</sup> Cf. Rubén Darío, 2011.

<sup>131</sup> Una de las definiciones más famosas del modernismo literario es la de Federico de Onís, quien dice que: «el Modernismo es la forma histórica de la crisis universal de las letras y del espíritu que inicia hacia 1885 la disolución del siglo XIX y que se había de manifestar en el arte, la ciencia, la religión, la política y gradualmente en los demás aspectos de la vida entera, con todos los caracteres, por lo tanto, de un hondo cambio histórico...» (Federico de Onís, 1934, p. 10).

<sup>132</sup> Una definición más amplia del modernismo es la de Juan Ramón Jiménez: «El “modernismo”, aceptado en nombre o no por los que le dieron motivo y razón, el auténtico “modernismo” que, como un río, corría bajo su propio nombre con destellos ideales y espirituales posibles para él, fue, es, seguirá siendo la realidad segura con expresión accidental mejor o peor, de un cambio universal ansiado, necesitado hacia 1900, repito: un reencuentro fundamental de fondo y forma humanos (ya Nietzsche, actual y universal por escritura y espíritu, fue un “modernista” en su Alemania)» (Jiménez, Juan Ramón, 1940, pp. 102-123).

<sup>133</sup> El tema sobre el verdadero valor literario de una obra de arte fue una cuestión muy debatida entre los modernistas, en tanto en cuanto que veían como el arte se transformaba en un producto de mercado,

### 3.1. 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<sup>134</sup>. 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.

Por otro lado habría que señalar asimismo que el modo de apropiación de la obra de Nietzsche en estos escritores tiene lugar a través del método de la “cultura periférica”, que se caracteriza por recibir, desjerarquizar, yuxtaponer y sintetizar modelos diferentes de la cultura occidental<sup>135</sup>. Por tanto, cuando se habla de las fuentes del modernismo, sobre todo del rioplatense, debe tenerse en cuenta ese “cruzamiento” en la literatura<sup>136</sup>, fundamental para entender el espíritu cosmopolita de esta corriente literaria.

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.

---

sometido por tanto, a las leyes de la competencia. El nuevo orden impulsado por los burgueses producía así la división del trabajo y la instauración del mercado, y en ese nuevo escenario el artista se veía condenado a desaparecer. No había por entonces un público que pudiera sostener la producción literaria, como sí, en cambio, ya lo había para los bienes de consumo. Para un análisis detallado sobre el tema de los modernistas en el mercado económico véase Ángel Rama, 1985.

<sup>134</sup> Véase Gonzalo Sobejano, 2004, p. 195.

<sup>135</sup> Cf. Sonia Mattalía, 1997, p. 29.

<sup>136</sup> Cf. Manuel Gutiérrez Nájera, 1894, pp. 289-292.

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 más adelante volveremos-, 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.

A partir de las coincidencias que se detectan en las lecturas, críticas y comentarios de los modernistas sobre el filósofo alemán, la ruta más probable de penetración de las ideas de Nietzsche sobre ellos fue Francia. Si bien es obvio que estaban al corriente de las traducciones y comentarios en castellano de las obras del filósofo, las fechas en que se publicaron resultan muy tardías para que podamos considerarlas como la fuente principal de recepción en Latinoamérica<sup>137</sup>. Tal vez otra fuente de la recepción nietzscheana en los escritores modernistas, aún por estudiar a fondo, fuera la del escritor y poeta italiano Gabriel D'Annunzio<sup>138</sup>.

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.

### 3.1.1. El escritor periférico, Nietzsche y la educación

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” en relación al primer modernismo literario<sup>139</sup>. En concreto, la idea de escritor periférico se refiere al papel de

---

<sup>137</sup> Véase el primer capítulo de este trabajo.

<sup>138</sup> En el modernismo uruguayo el único autor que leyó a Nietzsche a través de D'Annunzio fue el dramaturgo Florencio Sánchez. No obstante, esta relación no está bien documentada, sino tan sólo insinuada. Véase Eduardo Acevedo Díaz, 1935.

<sup>139</sup> Según Sonia Mattalía, con el modernismo entra en escena un nuevo tipo de intelectual, «cuya mirada oscila entre la fascinación y la distancia crítica ante los cambios». Es esta una mirada escindida ya que

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<sup>140</sup>, lo cierto es que esta era una idea que ya estaba presente en el libro *La ciudad letrada* (1984)<sup>141</sup> del escritor y crítico Ángel Rama<sup>142</sup>. Publicada de forma póstuma, esta obra tiene gran resonancia en el campo de los estudios culturales y postcoloniales<sup>143</sup>, 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 ésta 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”<sup>144</sup>, 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, éstos 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.

Los escritores periféricos intentan, por tanto, subvertir la realidad, detectando las huellas de su verdad oculta en los detalles que la verdad oficial desprende. Y para

---

«al tiempo que asiste y celebra el auge modernizador, atisba entre los fastos urbanos las dificultades de un desarrollo sostenido desde la periferia» (Sonia Mattalía, 1997, p. 25).

<sup>140</sup> Véase Beatriz Sarlo, 2003.

<sup>141</sup> Cf. Ángel Rama, 2004.

<sup>142</sup> Ángel Rama (1926-1983) fue un destacado escritor y crítico uruguayo, miembro de la “generación crítica del 45”. Fue también un importante teórico de la cultura latinoamericana, cuya labor repercutió en los estudios postcoloniales.

<sup>143</sup> Cf. Beverly, John, 1999.

<sup>144</sup> 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).

ello el escritor modernista se sitúa no en el centro, sino en los márgenes, en las fronteras del sentido, ya que la verdad “está en la calle”. El gran reto de los modernistas consistía en encontrar un lenguaje nuevo, moderno, que fuera capaz de resolver los nuevos síntomas. Este nuevo lenguaje tendría que acercarnos nuevamente a lo real, entendiendo esto como aquello que siempre está allí, pero que siempre queda oculto en la verdad “oficial”, lo real es la “cosa horrible y obscena”, lo que permanece una vez que la fantasía se desintegra, lo Real es *unheimlich*. Lo real aparece entonces en el lenguaje como confusiones, misterios, enigmas, deslices y equivocaciones<sup>145</sup>.

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, éstos 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, (piénsese en la educación científica defendida por Spencer y asumida por Varela en la reforma educativa uruguaya)<sup>146</sup>, la filosofía crítica de Nietzsche les ofrecía herramientas hermenéuticas no sólo 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.

Si bien los escritores modernistas no conocieron las conferencias *Sobre el futuro de nuestras instituciones educativas*, en donde se crítica el molde científico-utilitario educativo y se propone una educación pensada a partir de la cultura clásica, sí fueron lectores de las *Intempestivas*, al menos de forma indirecta a través del estudio de Lichtenberger, en donde Nietzsche retoma su crítica sobre la *Bildung* que estructuraba las instituciones formativas alemanas<sup>147</sup>. Recuérdese que el filósofo alemán analizaba en *Ecce homo* a las *Intempestivas* en función de un concepto *superior* de cultura, en un proyecto encaminado hacia la restauración del concepto de “cultura”

---

<sup>145</sup> Para un estudio psicoanalítico del modernismo véase Zavala, 2001.

<sup>146</sup> Véase capítulo III epígrafe 2.1.1. de este trabajo.

<sup>147</sup> Es importante señalar que el libro de Henri Lichtenberger fue fundamental para comprender las *Intempestivas*, debido a que, si bien la cuarta *Richard Wagner en Bayreuth* había sido traducida al francés en 1877, las otras tres no fueron traducidas hasta 1907 por Henri Albert, traductor de *Mercur de France*. No obstante, en contados casos estas obras fueron leídas en su lengua original.

(EH, 2006, p. 94). Es preciso matizar, sin embargo, que si bien los escritores modernistas fueron conscientes de la distinción de las diferentes etapas del pensamiento de Nietzsche que hizo Lichtenberger, la valoración del artista como educador la hacían, por ejemplo, tomando el conjunto de la obra del filósofo alemán. Aunque la crítica de la cultura moderna y el intento de articular un nuevo concepto de cultura permiten conectar las obras de juventud de Nietzsche con sus tesis de madurez, el tratamiento, la forma de argumentar de éste es diferente en cada etapa, como han explicado los especialistas<sup>148</sup>.

A pesar de estos matices interpretativos, habría que preguntarse, tomando como hipótesis principal de lectura la defensa de una minoría crítica, ¿en qué medida la filosofía del escritor de *Zarathustra* ofreció una nueva base para repensar el denotado estado cultural de esa hora?, o ¿siguieron los escritores modernistas no sólo el magnífico diagnóstico nietzscheano, sino también el objetivo de sus tesis de madurez, a saber, la “transvaloración de todos los valores”? Ante esta última pregunta, caben distintas respuestas pero, en esencia, es posible que casi ninguno de los escritores modernistas haya llegado tan lejos como aspiraba el filósofo alemán. En el capítulo

---

<sup>148</sup> Es conveniente insistir sobre las diferentes etapas del pensamiento de Nietzsche para deshacer posibles malentendidos. Aunque el tema de la educación permite articular la obra de Nietzsche, ya que en conjunto aparece a lo largo de toda su producción, su forma de abordarlo es diferente en cada etapa. Por ejemplo, no es lo mismo lo que el filósofo alemán escribe en las conferencias *Sobre el futuro de nuestras instituciones educativas* o en las *Intempestivas* sobre la formación, que lo que éste pensaba sobre el tema en sus obras del período intermedio, en donde la admiración de la música wagneriana y la metafísica de Schopenhauer son puestas en cuestión. Asimismo, en sus obras de madurez Nietzsche critica la utilización instrumental de la cultura (Cf. CI, 1996, “Lo que los alemanes están perdiendo”; MBM “Sección sexta: Nosotros los doctos”; Za II, *Del país de la cultura*), la cultura decorativa, diciendo que para exista una educación superior son precisos *educadores*, espíritus superiores, aristocráticos, demostrando así la persistencia de sus escritos de juventud, pero el registro, el tono que utiliza en éstas es diferente, pues podría decirse que es más radical que en las citadas conferencias y las *Intempestivas*. Sin embargo, tampoco se quiere forzar una tesis estática sobre sus diferentes períodos, ya que hay ciertos elementos, problemas y temas que permiten sostener, con los matices correspondientes, una tesis evolutiva del pensamiento de Nietzsche, tales como su crítica a la civilización moderna y la necesidad de verdaderos educadores y no doctos de Universidad (MBM, 1994, “De los prejuicios de los filósofos”). A pesar de que a lo largo de este trabajo se utilizarán nociones tales como “el primer Nietzsche” o “textos de juventud”, “obras intermedias” y “textos de madurez”, en todo caso esto no significará una interpretación estática de cada etapa, sin conexiones entre ellas. Por tanto, para interpretar el pensamiento de Nietzsche se adoptará la noción de “camino”, propuesta por Paolo D’Iorio. Según este autor: «Nous pensons que la notion de ‘chemin’, génétique, chronologique ou thématique, pourra mieux répondre à la volonté de comprendre et d’analyser une philosophie en devenir (...). La possibilité de rassembler et de disposer côte à côte les notes qui s’insèrent dans une ligne thématique déterminée favoriserait grandement l’étude philosophie de la pensée dans un ordre thématique donné une fois pour toutes, comme cela arrive souvent dans des montagnes arbitraires de notes posthumes qui (...) finissent trop souvent par passer pour de véritables œuvres de Nietzsche» (D’Iorio, 2004, pp. 35-36).



siguiente se seguirán los rastros de algunos de los problemas señalados en relación a la recepción de Nietzsche en Uruguay de principios de siglo.

## Capítulo IV. Primeras referencias de Nietzsche en Uruguay, 1900-1920

El impacto nietzscheano no se limitó al reclamo del superhombre. Su voluntad de poderío, su conmovido énfasis sobre la vida, desencadenaron una difundida reacción contra el intelectualismo idealista que afirmó fervorosamente las nociones de voluntad, energía, fuerza, trabajo y salud (Carlos Real de Azúa, *Ambiente espiritual del 900*, 1984, 11).

Si tuviéramos que hacer balance del desarrollo y las aportaciones expuestas en los capítulos anteriores, debería observarse, al menos, que tanto la recepción europea de Nietzsche desde 1889 hasta 1914 y la argentina desde 1900 hasta 1920, así como el marco cultural de Uruguay de esa época, el espiritualismo ecléctico francés, el positivismo evolucionista, el modernismo literario y la idea del escritor periférico, representan, hablando en términos de la teoría estética de la recepción, el *horizonte de expectativas* de los intelectuales uruguayos de esa hora a partir del cual será recibida y valorada la obra de Nietzsche. Por tanto, luego de haber reconstruido el marco histórico en lo que sigue se abordarán las primeras apreciaciones del filósofo alemán por parte de los integrantes de la generación del novecientos, directas e indirectas, de poetas, escritores, dramaturgos y filósofos.

Sirviéndonos del libro de Ángel Rama, *La ciudad letrada*, y en concreto de la idea de *escritor periférico*, mostraremos cómo la primera recepción de Nietzsche tuvo lugar en los márgenes, en las fronteras de la ciudad letrada, resaltando de ese modo las lecturas y las menciones sobre el filósofo en varios de los integrantes de la generación del *novecientos*. Para tal fin, enseñaremos las primeras traducciones de su obra que llegaron a Uruguay y las incipientes pero importantes consideraciones que se hicieron sobre su persona y su obra en las revistas de entonces. A continuación subrayaremos los estudios y la huella de Nietzsche en Víctor Pérez Petit, Roberto de las Carreras, Horacio Quiroga, Julio Herrea y Reissig, Florencio Sánchez y Delmira Agustini. Luego, en la segunda parte este trabajo, abordaremos de manera más específica y detallada las lecturas nietzscheanas más esenciales de entonces, a saber, la de José Enrique Rodó, Carlos Reyles y Carlos Vaz Ferreira.

## 1. El efecto de las traducciones

Las primeras traducciones de Nietzsche que llegaron a Uruguay, francesas y españolas, estaban en gran medida influenciadas por la primera recepción europea<sup>149</sup>. Muestra de ello son las primeras traducciones al francés, donde la crítica artística predominó sobre la filosófica. Es en ese sentido que conviene abordar este tema, ya que las traducciones son la base material de las interpretaciones que hacían los jóvenes montevideanos del novecientos. Dependiendo del acento cultural o ideológico de la editorial se hacía hincapié en un u otro aspecto, 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 aquél tiempo [se refiere a los últimos quince años del siglo XIX]; sus ideas eran bombas de dinamita que sólo 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, pp. 92-93).

Posteriormente, gracias a la amplia difusión del francés como lengua de cultura, así como a los viajes a París por algunos destacados intelectuales, y luego del necesario filtro francés, comenzaron a circular por las mesas de los diferentes cafés montevideanos los libros amarillos del *Mercure de France* dedicados a la difusión literaria, donde repentinamente apareció el nombre de Nietzsche. Es, en cambio, con las ediciones españolas de *La España Moderna* como a través de las cuales pueden reconstruirse las influencias intelectuales del novecientos. La empresa madrileña de fines de siglo que había dado a conocer a los escritores rusos, Tolstói y Dostoievsky entre otros, es la primera editorial que ofrece al público de habla hispana un texto de

---

<sup>149</sup> En este apartado sólo me detendré en el “efecto” de las traducciones, pues para una información más detallada sobre las primeras traducciones francesas y españolas puede verse el primer capítulo de este trabajo.

Nietzsche. Si bien el prestigio de esta empresa ejerció una enorme influencia en la cultura rioplatense, pues, 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.

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 Bertrani, 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, sólo 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, p. 53).

## 2. La recepción en las revistas

En ese ambiente de apertura cultural que predominó del 1900 al 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. *Los Anales de la Universidad* (1891-1955), fue la primera revista que ocupó un lugar primordial en la historia cultural del Uruguay. De índole predominantemente universitaria, como su nombre lo

indica, dio lugar con preferencia a trabajos de cátedra. Allí se representó el imperio del positivismo y evolucionismo spenceriano, sin embargo, esa tendencia fue gradualmente revertida con la aparición del joven catedrático sustituto de filosofía Carlos Vaz Ferreira. Las aportaciones del filósofo en la revista renovaron el ambiente espiritual de la filosofía, no obstante, en sus páginas aún no se apreciaban menciones directas a Nietzsche.

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 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. Se desconoce la fecha y el número exacto en el cual aparece nombrado el filósofo alemán. No obstante, lo que sí se sabe, según el escritor y periodista de la época Alberto Zum Felde, es que empezó a ser conocido gracias al movimiento modernista. 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, p. 24). Cabe decir que, de esa primera etapa de recepción, un tanto provisional, pues aún no había artículos exclusivamente dedicados a Nietzsche, se deduce que el mejor foco de atención en el pensamiento del filósofo alemán se centraba, de acuerdo con el espíritu modernista de la revista, en la exaltación dionisiaca de la vida, el embellecimiento estético del mundo y en el aspecto moral. De hecho, parte de estas consideraciones podrán apreciarse en el trabajo de uno de los directores de la *Revista* Víctor Pérez Petit en el que luego nos detendremos, ya que en su libro *Los modernistas* de 1903 este autor dedica un capítulo a Nietzsche.

En 1900 aparece la revista *Vida Moderna*, dirigida por R. Palomeque y Raúl Montero Bustamante. Fue ésta 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<sup>150</sup>. Para Díaz Romero el principal ensayo de esta obra (recuérdese que este libro reunía artículos varios de filosofía) era *Federico Nietzsche y sus tendencias*. La virtud más importante

---

<sup>150</sup> Véase el segundo capítulo de este trabajo.

de la reseña sobre el libro del intelectual catalán 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 (Eugenio Díaz Romero, 1901, p. 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 (Eugenio Díaz Romero, 1901, p. 346).

El autor de este artículo resalta del trabajo de Gener la idea de un superhombre nietzscheano más humano, menos egoísta. También es importante subrayar que en el pasaje transcrito aparecen los nombres del escritor francés Henri Lichtenberger, Jules Gultier y Henri Albert. Este hecho pone de relieve las líneas interpretativas de la filosofía de Nietzsche que empiezan a circular por ese Montevideo de principios de siglo.

Otro temprano observador del pensamiento del filósofo alemán fue el poeta Julio Herrera y Reissig, quien también publicó en esta revista un artículo titulado “Epílogo wagneriano a la política de fusión” en septiembre de 1902, número 22. 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<sup>151</sup>. 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. Sólo 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... Sólo 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, 1902, p. 22).

---

<sup>151</sup> La Guerra Grande fue un conflicto bélico que se produjo en Uruguay entre 1839 y 1851. Los beligerantes fueron los blancos, aliados a los federales argentinos, enfrentados a los colorados, aliados a los unitarios argentinos.

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 necedad en las circunvoluciones de sus aparatos... ¿Quién nos dice que por esta cura de fisiología taumatúrgica no se obtenga un genio de un montevidiano, un superhombre de Revolución? Recordaré que el “Salomón Negro”, el visionario de Zarathustra 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, 1902, p. 28).

La siguiente mención a Nietzsche aparece en una página dedicada en 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, p. 47).

Cerrando este ciclo cultural aparece *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 II, 15 de julio de 1909, publicado en forma de poema, *Así hablaba Zarathustra*, 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 sólo se ha tenido acceso a la estructura informativa del número, resultando imposible cotejar el contenido.

### 3. La cultura de los cafés

A pocos metros del Palacio Estévez, en la esquina de la Plaza Independencia y calle Ciudadela, pleno corazón de Montevideo, un antiguo edificio con vistas al Río de la Plata conserva en su interior el mayor esplendor intelectual del novecientos uruguayo. De corte neoclásico, sede actual de la embajada de Canadá, ese antiguo edificio retiene bajo sus cimientos el espíritu romántico que se respiró en el café Polo Bamba, ateneo de la bohemia montevideana. Inaugurado el 25 de julio de 1885 por el gallego Francisco San Ramón, vendido cuatro años más tarde por éste a su hermano Severino, fue en sus primeros tiempos un café de periodistas y estudiantes.

Por esa época Montevideo era, como Madrid o Buenos Aires, una ciudad de círculos y tertulias, por todas partes se formaban reuniones de amigos, donde se disfrutaba del buen conversar. El círculo más famoso se creó dentro del café Polo Bamba.

Su clientela llegó a componerse casi exclusivamente de escritores, poetas, propagandistas, y su ambiente era el de un agitado centro intelectual, en torno a cuyas mesas de mármol se reunían noche a noche, a discutir arduos temas de sociología o de estética, los jóvenes en quienes había brotado, con encendido brío, la semilla de las ideas revolucionarias (Martínez Moreno, 1968, p.25).

Recuerda el escritor y periodista de la época, Alberto Zum Felde, que en el Polo Bamba se hablaba mucho y consumía poco, pues al joven bohemio le bastaba tomar una taza de café para discutir toda la noche (Cf. Zum Felde, 1930, p. 23). Las

tertulias eran agotadoras, hablaban casi sin escucharse deseando manifestar sus teorías. Cuando se pasaba por el café sólo se veían las figuras espectrales, imagen provocada por el humo de los cigarrillos, de Roberto de las Carreras, Florencio Sánchez, Horacio Quiroga y Julio Herrera y Reissig. «Agitábanse allí en promiscuidad fraterna, marxistas, anarquistas, nietzscheanos, estetas; el individualismo era el credo común de Polo Bamba; el materialismo su doctrina oficial» (Zum Felde, 1930, p.24).

En el café del gallego Severino que duró hasta 1915, se leía y comentaba a Nietzsche. En ese enjambre de locos ebrios en busca de ideas renovadoras el filósofo alemán ocupó un puesto privilegiado. En efecto, el café como foro y taller intelectual ejerció una influencia notoria en la mentalidad de la época. La sola introducción de Nietzsche en la discusión y polémica contra el positivismo de Herbert Spencer, imperante éste en todos los ámbitos del país, removió los huesos de los tranquilos burgueses que disfrutaban de una paz perpetua sostenida por un sistema de creencias (Cf. Zum Felde, 1930, p. 27).

#### 4. Víctor Pérez Petit, el crítico literario que dio a conocer a Nietzsche

Nacido en Montevideo en 1871 y fallecido en la misma ciudad en 1947, Víctor Pérez Petit fue, ante todo, un brillante crítico literario, poeta, novelista, dramaturgo, periodista, divulgador, pero sobre todo, fue un fino escritor, un estilista que hizo de sus críticas literarias una obra de arte. Sus textos fueron primero publicados en la *Revista Nacional de Literatura y Ciencias Sociales*, luego los mejores de éstos fueron editados en el libro *Los Modernistas* en 1903. Publicado en dos tomos, es este un libro de exégesis crítica, donde su autor presenta estudios sobre Ibsen, Wilde, Tolstoi, Verlaine, Nietzsche, Whitman, Mallarmé, e incluso acerca de Rubén Darío. De su pluma saldrán las primeras apreciaciones de Nietzsche poniendo de relieve las líneas fundamentales de su pensamiento. Veamos, por tanto, qué líneas de lectura siguió en su interpretación, pues no hay que olvidar que su trabajo, como ya hemos dicho anteriormente, es el primero que apareció en Uruguay, y en ese sentido marcará el destino de futuras interpretaciones.

Aunque Petit en su estudio no menciona el estudio de Lichtenberger, repasando ambos trabajos es claro que la fuente interpretativa del crítico modernista es el libro *La filosofía de Nietzsche* del autor francés. Esta relación no es casual ya que, como se ha especificado en el primer capítulo, la síntesis mesurada de Lichtenberger fue el primer contacto fecundo de los intelectuales españoles con el escritor de *Zarathustra*. Esta influencia es explícita en la estructura de la crítica del uruguayo, pues su artículo se divide al igual que el libro del escritor francés en una presentación biográfica del filósofo y en un análisis de su filosofía. En relación a los libros de Nietzsche, Petit cita los originales de esa hora, los editados por el Archivo Nietzsche de Weimar<sup>152</sup>, pero no ofrece información alguna sobre éstos, es decir, no brinda referencias bibliográficas. No obstante, no es de extrañar que el crítico uruguayo utilice también las traducciones francesas, ya que por esas fechas los libros de Nietzsche estaban casi todos traducidos.

Ya en el contenido mismo del artículo hay, por así decirlo, una exaltación de belleza para caracterizar la vida de Nietzsche así como sus libros. Las primeras obras que menciona son las *Intempestivas*, que Petit traduce por *Consideraciones extrañas a la época*. Sobre éstas dice:

Es imposible penetrar en estos cuatro extrañísimos folletos por las raras contradicciones que encierran y que desorientan al espíritu del lector. A veces caen en el misticismo; otras sustentan el pesimismo más negro y desconsolador (Víctor Pérez Petit, 1903, p. 160).

Poco más adelante sostiene que:

Tienen notas hirientes y mordaces, al lado de otras sentidísimas y llenas de infinita dulzura. Parecen hijos de un alma desesperada por el dolor; y de pronto se convierten en un himno de amor y de alegría como el que cantara el ser más glorioso de la tierra (Víctor Pérez Petit, 1903, p. 161).

No resulta llamativo, debido a su espíritu modernista, que el autor uruguayo se detenga en las *Intempestivas*, escribiendo que la única verdad que se desprende de

---

<sup>152</sup> Véase el segundo capítulo de este trabajo, en concreto, el apartado: Nietzsche en Francia, 1890-1914.

estas obras es su amor por el sentido de lo trágico que Nietzsche descubre en los siglos anteriores a Sócrates y que, en efecto, desearía ver dirigir la “formación” de la cultura alemana.

Pero la Alemania que se formaba entonces era una Alemania utilitaria, ocupada únicamente en empresas comerciales, en especulaciones de capitalistas, e igualitarista, que admite el sufragio universal y el imperio de los convencionalismos sociales Nietzsche, admirador del hombre de genio, del artista por antonomasia, y sectario de la aristocracia del talento y de la representación de la fuerza como elemento romántico y trágico a la vez, se sintió escandalizado de la vulgaridad y tontería de sus compatriotas y creyó necesario fulminarles con sus observaciones no conformes a su tiempo (Víctor Pérez Petit, 1903, p. 161).

Con estas frases el escritor modernista muestra a Nietzsche como crítico de la cultura alemana, el filósofo como diagnosticador de la enfermedad de ese fin de siglo. No estaba lejos Pérez Petit en su observación, ya que el joven Nietzsche había dejado anotado en sus apuntes, que Petit no conoció, «*El filósofo como médico de la cultura*». (FP I 23 [15]). Más adelante aparece una breve observación sobre el libro *Menschliches, Allzumenschliches*, que Petit traduce muy acertadamente por *Cosas humanas, cosas demasiado humanas*. Compuesto de aforismos, a la manera de Pascal, es ésta una obra de transición, lírica, según el crítico uruguayo.

Sobre la filosofía de Nietzsche el escritor modernista sostiene que el objetivo principal de aquél es el campo moral, más en concreto, el examen de los diferentes sistemas de moral. Ante ello Petit sintetiza, casi al extremo, el estudio de Nietzsche en dos sistemas «que nos muestran al hombre aceptando o rechazando la existencia» (Víctor Pérez Petit, 1903, p. 164). Afirma que el primer sistema o tipo lo representan los hombres fuertes, los conquistadores, los que buscan el goce del vivir en las manifestaciones de su fuerza. Curiosamente, escribe Petit interpretando a Nietzsche, que la nobleza y sinceridad con que proceden éstos, «dan nuevos tintes trágicos al tipo de conquistador: no combaten porque se les haya hecho una injuria o para castigar a los perversos. Combaten a *un enemigo*, por necesidad de su propio temperamento y para manifestar su fuerza y su vida» (Víctor Pérez Petit, 1903, p.165). El segundo tipo de hombre representa al “ganado humano”, los desventurados, los pobres de espíritu, los

comerciantes, los ricos burgueses y los usureros. En suma, éstos son los hombres débiles y temerosos, los preocupados por los convencionalismos sociales. La moral de este sistema es la consecuencia necesaria, escribe Petit, del tipo anterior, por ello, los esclavos intentan rebelarse contra el señor que los domina. El cristianismo representa todo ese sistema moral, ya que la igualdad es su lema, no admitiendo entre los hombres otra división que la de buenos y malos. «Aquéllos irán a sentarse a la diestra del Señor y a gozar de todas las dichas de los cielos; éstos sufrirán las horribles torturas del infierno» (Víctor Pérez Petit, 1903, p. 166).

En este punto termina el análisis de Petit, es decir, en la descripción de los cortes psicológicos de esos tipos de hombre que representan ambos sistemas de moral. Sin duda, resulta relevante, en tanto información básica a tener en cuenta, que su estudio ponga el acento en la moral, en 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 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. En relación a estos últimos, la crítica de Petit escapa a una interpretación biológica de la raza, es decir, el hombre aristocrático no lo es por herencia, sino por educación<sup>153</sup>. En resumen, se puede decir que este último punto refuerza la interpretación modernista de Nietzsche que elaboró Pérez Petit, en la medida en que éste defendía, junto a los modernistas tal y como se ha insinuado más arriba, la necesidad de una minoría selecta frente al rebaño.

## 5. Roberto de las Carreras, el Lord Byron uruguayo

Uno de los primeros receptores de la crítica nietzscheana y de su poder mesiánico, fue Roberto de las Carreras (1875-1963), escritor, poeta y convencido anarquista, quien en 1900, con veinticinco años, publica *Sueño de Oriente*. En esta

---

<sup>153</sup> En 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 (MBM, 1994, 257), o la de Francia y Venecia (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 (Za. III, 1972, *De las tablas viejas y nuevas*).

obra, pese a no nombrar a Nietzsche, se hace eco de la crítica de éste de las convenciones burguesas, y del ideario ácrata que Roberto de las Carreras profesaba<sup>154</sup>. En suma, su tesis es un alegato libertario en favor de la liberación erótica de las esposas, una crítica contra la santidad cristiana del matrimonio, contra la autoridad del marido, en otras palabras, un rechazo hacia la mentalidad del macho dominante, propio del orden burgués de la época<sup>155</sup>. Cuando se publicó el libro, en ese Montevideo hermético, acrítico y conservador, las reacciones fueron muy diversas, fuera de un pequeño grupo literario que lo aplaudió, la obra tuvo una cierta complicidad de los jóvenes del novecientos, quizá porque decía lo que muchos no se atrevían a decir, poniendo al descubierto el deseo hasta la fecha oculto. Tiempo después, Herrera y Reissig, comentando el libro de Roberto de las Carreras, escribe sobre ese tema en su *Tratado de la imbecilidad*:

Quando se publicó *Sueño de Oriente*, hombres y mujeres babeaban escandalizados. El pudor de unos y otras se revolvió con espanto en una epilepsia de maldiciones y sonrojos. Esto no quita que, por lo bajo, todos se regocijaron, y buscaron ávidamente las claves del libro. Durante días y días, indagaron con gran secreto acerca de la heroína y de su esposo. En todo lo cual ostentaban una risita canalla que parecía decir: “¡Nos gusta!” (...). Se observa a pesar de todo que nuestras mujeres son menos moralistas que los hombres. Se ve que *Nietzsche* tiene razón cuando asegura que la mujer es más natural que el hombre. Se debe saber que algunas uruguayas no se disgustaron de *Sueño de Oriente* (Herrera y Reissig, 2006, p. 282).

## 6. Los cenáculos literarios

El ambiente literario montevideano de principios de siglo, además de los cafés, tuvo lugar también en los cenáculos literarios, fundamentalmente en dos, el *Consistorio del Gay Saber* y la *Torre de los Panoramas*. El primero de éstos liderado por el escritor Horacio Quiroga, el segundo por el también escritor y poeta Julio Herrera y Reissig. Estos cenáculos más que “torres de marfil”, pues así los imaginaban

---

<sup>154</sup> Las lecturas anarquistas de Roberto de las Carreras eran las de Bakunin, Kropotkin y Malatesta, entre otros.

<sup>155</sup> La novedad de *Sueño de Oriente* no es sólo denunciar el matrimonio, pues esto era algo común en la tradición anarquista que veneraba el “amor libre”, sino hacer de la acusación del matrimonio una obra de arte. Cf. R. de las Carreras, 1900.

muchos jóvenes al representarse el símbolo adecuado para los literatos, eran unos simples cuartuchos revestidos de la más simple materialidad, donde se daban cita los escritores de entonces. Así lo recuerda el ya citado Alberto Zum Felde, testigo de ese momento:

Como en toda reunión de jóvenes literatos, sólo se hablaba allí, en serio, de literatura; porque la literatura era para ellos la única cosa seria, siendo todo lo demás motivo de broma. Discutíanse allí teorías, conceptos, paradojas; se recitaban poemas propios y ajenos (más ajenos que propios), se leían en alta voz capítulos de estudios y novelas; se contaban mutuamente sus sueños de creación y de gloria (Zum Felde, 1930, p. 37).

Para el ambiente ingenuo de la ciudad así como para los doctores, los hombres selectos del Ateneo, esos lugares tenían fama de reductos infernales, pues creían que ahí se practicaban ritos extraños, «un vago terror de misas negras rodeaba aquellos cenáculos literarios». (Ibid.). Al igual que sus maestros franceses<sup>156</sup>, los jóvenes decadentes uruguayos practicaban “el arte de *épater les bourgeois*”, acaso de ese modo estaban creando, sin ser conscientes de ello, las señas de identidad del literato, o mejor, del hombre de cultura. Al oponerse al gusto burgués y los poderes fácticos fueron capaces de sentar las bases de la autonomía literaria, de lograr la independencia de la crítica oficial así como de las convenciones sociales. En esos pobres cuartuchos de bohemios, donde la decadencia era vivida, fueron apareciendo poco a poco los libros de Nietzsche. Las obras de este autor eran comentadas, analizadas, pero sobre todo lo que les interesaba del filósofo alemán era la fuerza de su escritura así como el alto vuelo de su pensamiento capaz de hacer frente a la cultura de entonces.

### 6.1. Horacio Quiroga y Consistorio del Gay Saber

Comandado por Horacio Quiroga, el *Consistorio del gay saber* fue bautizado por Federico Ferrando, escritor y poeta, inspirándose en las agrupaciones poéticas provenzales. La elección del nombre también remite como es patente a la obra de

---

<sup>156</sup> Véase Pierre Bourdieu, 1995.

Nietzsche *La gaya ciencia*. En ese sentido, tanto el filósofo alemán como los jóvenes escritores del *Consistorio* se inspiraban en esa cultura que precede al Renacimiento, el “gay saber” de los provenzales. Si bien en la poca obra producida en el cenáculo de Quiroga no se nombra a Nietzsche, la huella de éste está presente de forma latente. Basta recordar lo que el filósofo alemán decía en *Ecce homo* sobre su libro *La gaya ciencia* para tener una idea de esa recepción, a saber:

*Las Canciones del Príncipe Vogelfrei*, compuestas en su mayor parte en Sicilia, recuerdan de modo explícito el concepto provenzal de la “gaya ciencia”, aquella unidad de *cantor*, *caballero* y *espíritu libre* que hace que aquella maravillosa y temprana cultura de los provenzales se distinga de todas las culturas ambiguas... (EH, 2006, p. 114).

A todo ello, el *Consistorio* era una casa de pensión situada en la calle 25 de Mayo 118, pleno casco antiguo de Montevideo<sup>157</sup>. Las actividades del cenáculo, cuya reunión oficial comenzaba a las diez de la noche cuando los dueños de la casa y amigos volvían de las mesas de los cafés, eran la recitación, la improvisación, la diatriba y «algunas formas bizarras de la música» (Mazzuchelli, 2010, p. 154). De la producción literaria poco queda, puesto que en esa época Quiroga sólo publicó *Arrecife de coral*. Este es un libro de prosa y verso, una obra inicial cargada de presagios en donde presenta ya la “lucha del hombre con la naturaleza o con otros hombres”. La raíz de este libro está en el modernismo. Consta de veinte composiciones en verso y treinta y cuatro en prosa. Su estilo es esencialmente periodístico. El poeta Herrera y Reissig en una carta a Montagne escribe sobre el libro de Quiroga lo siguiente:

...yo opino que 3/4 del libro pasa de malísimo. ¡Cuánto defecto de forma! Cuánta tontería abstrusa, cuánta imitación servil, cuánto acertijo sin arte, cuánto de alambicamiento insulso,

---

<sup>157</sup> «Era una piecita larga y angosta con un balcón en el que nunca había sol, dos puertas laterales condenadas y otra que daba a un corredor o galería cerrada con vidrios comunes. La escalera era un fatigoso y oscuro caracol de madera que concluía bajo un tragaluz sin ventana, abierta al cielo. El mobiliario se reducía a dos catres, cuatro sillas, un lavatorio, una cómoda que nunca se vio cerrada, una mesa que tendría un metro, una mesa de luz y una percha de madera a cuatro anillos. Adornaban las paredes una lámina de Víctor Hugo, “la mirada al sol” de Rivière, otros dos retratos, multitud de dibujos míos, una pipa a la cabecera de Quiroga y algunos dibujos de éste» (Federico Ferrando, citado por Emir Rodríguez Monegal, 1961, p. 63).



cuánta falta de lenguaje, de elegancia, de ritmo, de eufonía. Es un desbarajuste de principiante que quiere comenzar por lo alto (Herrera y Reissig, 1901).

El *Consistorio* acabó repentinamente con sus actividades luego de la trágica muerte de Federico Ferrando, acaecida de un balazo disparado casualmente por Quiroga mientras jugaba con una pistola. Absuelto de toda penalidad, éste abandonó el país para siempre, su primera parada fue Buenos Aires, luego viajó a Misiones, donde:

...perdido en la maraña tropical, entre el pánico horror a la naturaleza y la brutalidad de los obrajes, escribió esos cuentos americanos que le han hecho famoso, consagrándole como el más fuerte y original cultivador del género en estos países (Zum Felde, 1930, p. 41).

## 6.2. Julio Herrera y Reissig y la Torre de los Panoramas

El otro cenáculo de ese momento, la *Torre de los Panoramas*, cuyo pontífice era Julio Herrera y Reissig, fue un lugar de “tertulias lunáticas”. Su comienzo “oficial” data de principios de 1903, cuando fue anunciado por el escritor Roberto de las Carreras en un folleto publicado por éste titulado *Interview político con Roberto de las Carreras. Opinión del hombre de faldas sobre los sucesos del Estado, Entente diplomática entre los dos partidos y Roberto de las Carreras*. En este texto de prolongado título, el autor se divierte con la política, pues, entre otras cosas, éste le exige al presidente de la República, José Batlle y Ordóñez<sup>158</sup>, que lo nombre secretario de Legión en París, “puesto estratégico de la galantería” escribe Carreras. Pero en ese *Interview* el autor también anuncia sobre la existencia de la *Torre de los Panoramas*. La torre era un altillo, desde luego no era un lugar revestido de belleza, pues era un simple mirador, «un cubículo plebeyo de cuatro por tres, aislado en la azotea de una casa. Para acceder a él hay que practicar una escalera incómoda. El espacio es

---

<sup>158</sup> José Batlle y Ordóñez (1856-1926) fue presidente de la República Oriental de Uruguay por dos períodos: 1903-1907 y 1911-1915. Véase el tercer capítulo de este trabajo.

increíblemente pequeño» (Mazzucchelli, 2010, p. 234). Tal vez esta decepcionante descripción se ajuste más a la realidad de ese lugar, no obstante, para los visitantes de la época la *Torre de los Panoramas* fue el lugar más representativo del movimiento “modernista”<sup>159</sup>. Otro tertuliano de la época adicto al néctar de la torre, el escritor Cesar Miranda<sup>160</sup>, recuerda que este cenáculo se componía de un bonete turco, una mesa pequeña y dos sillas, además de la *chaise-long* en la que el anfitrión se acostaba. Más tarde, el poeta llevó a ese lugar su cama debido a que la enfermedad le obligaba a permanecer acostado días enteros.

El cenáculo comenzaba sus sesiones al caer la tarde, cuando el “mayor soñador de tal colonia”, Julio Herrera y Reissig, con su sonrisa de buen hombre daba su palabra cordial.

El rito era sencillo. Uno de los cortesanos de más privanza, llevaba al catecúmeno tembloroso y lo presentaba a Hierofante, que, por lo general, y acaso por su mal de corazón, recibía a sus visitas siempre acostado, entre un revoltijo de ropas y de papeles (Zum Felde, 1930, p. 43).

En ese cuartucho desmantelado se elaboró la renovación literaria del Uruguay, de ello fue testigo el escritor argentino Ernesto Barreda a su arribo a la torre:

Mi llegada pareció agrardarle sobremanera. Estuvo cordial, recitó muchos versos, nos pidió a todos que recitásemos. El lo hacía adoptando una actitud de inspirado, la cabeza echada hacia atrás, la voz llena de estremecidas palpitaciones... Le estoy viendo y oyendo, en el final de aquel bello soneto, que nos arrancó una calurosa ovación:

*La media luna, al ver que te besaba  
entró al jardín y se durmió en tu frente...*

---

<sup>159</sup> En ello, a pesar de ciertos matices, coincide el escritor Ernesto Mario Barreda, en un artículo publicado en la revista *La cruz del sur*, a saber: «La “*Torre de los Panoramas*”, la famosa torre que la imaginación de unos cuantos soñadores erigiera poéticamente, es una bella impostura. Pero no por eso dejo de ser una realidad para todos. Aquella torre era simplemente un altillo, casi decrepito, que apenas surgía del nivel de las azoteas, sus paredes tapizadas de estampas y fotografías, mostraban a la larga el gusto y la pobreza familiar». (Barreda, 1940, p. 7).

<sup>160</sup> César Miranda (1884-1960) fue un político, periodista y poeta uruguayo.

Sonreía feliz, porque vivía exclusivamente para su arte. Aquello era una fiesta para él. La pobreza de su hábito se transformaba en un manto regio. Cuando quiso agasajarme, lo hizo de este modo:

- Venga, vamos a la azotea... allá verá el mar y sentirá el viento fuerte. Sólo puedo obsequiarlo con eso: un chop de pampero<sup>161</sup>... (Barreda, 1940, p.8).

Si nos atenemos a los documentos de la época, crónicas, libros, artículos, en esa buhardilla de un tercer piso de la calle Ituzaingo, además de los escritores franceses, se leían con devoción los libros de Nietzsche. Esta lectura e influencia es explícita en el corifeo de la torre, Herrera y Reissig, poeta maldito del novecientos uruguayo. Poco tiempo antes que se inaugurara la torre, éste, según Mazzucchelli, uno de sus mayores estudiosos, al abrirse el año 1901, «se atraganta con los principios ácratas y con un socialdarwinismo que le permite ir haciendo sus propias síntesis», (Mazzucchelli, 2010, p. 146) el cual incluye, «al polvo de hueso seco de Schopenhauer, o de un Nietzsche que le llega indirectamente» (Ibid.). El siguiente fragmento de una carta que Herrera y Reissig escribió en setiembre de 1901 a su amigo Jacinto Bordenave, documenta, en parte, la influencia de la lectura nietzscheana en su *Tratado de la imbecilidad*. He aquí lo que dice a su amigo:

En mi próximo libro pruebo con santo orgullo de mi descendencia, por línea recta de Satanás rebelde, hijo de La Rochefoucauld y abuelo de Nietzsche, del cometa de la paradoja altiva, el gran Hobbes, abofeteador de imbéciles, domador de bellacos, catapulta contra las mentiras de la sociedad que con desprecio imperial ahogó formidablemente el lobo humano, arrastrándolo por el polvo (Herrera y Reissig, 1913).

Al poco tiempo, en setiembre de 1902, Herrera y Reissig publicó un ensayo en la revista *Vida Moderna*, titulado *Epílogo wagneriano a la política de fusión*. Este escrito, como ya se ha mencionado en el apartado sobre la recepción en las revistas, constituye una crítica a la sociedad burguesa de esa hora así como a la calidad de la política, pero sobre todo destaca el análisis de la situación del artista modernista en esa

---

<sup>161</sup> El Pampero es un viento frío proveniente de la Antártida, que sopla desde el sudoeste de las pampas de Argentina llegando a la costa de Uruguay.

sociedad totalmente hostil frente al arte<sup>162</sup>. Ante todo, formula una demoledora crítica a la sociedad uruguaya, totalmente adormecida, atrapada en el pasado, llegando a decir que «los uruguayos consideran lo nuevo como una ofensa personal» (Herrera y Reissig, 1902). El ensayo comienza con una cita de Nietzsche, del libro *Así habló Zaratustra*, en concreto, *El espíritu de la pesadez*, que Herrera al parecer cita de la edición francesa<sup>163</sup>. He aquí el pasaje:

Todos estos peajeros y estos Reyes, y estos mercaderes; todos estos guardianes de países y de tiendas, todos son mis enemigos. Abomino todo sacrificio al dios vulgo o al dios éxito. Me repugna lo trivial. Odio la hipocresía y el servilismo como los mayores crímenes. He de decir la Verdad aunque me aplaste el Universo (Nietzsche: *Así hablaba Zaratustra* en Herrera y Reissig, 1902).

Esta alusión nietzscheana que encabeza el escrito de Reissig representa de por sí toda una declaración de principios, una potente crítica frente a la sociedad mercantilizada, burocratizada y tecnificada, donde todos son obligados a formarse de acuerdo con un único ideal. Recuérdese que una de las propuestas de Nietzsche era la de formar personalidades independientes, por tanto, para ello necesitaba combatir al “espíritu de la pesadez”, es decir, al hombre de carga simbolizado por la imagen del camello (Cf. Za. III, 1972, *Del espíritu de la pesadez*; Za. II, *De los virtuosos*).

No obstante, la gran influencia de Nietzsche en el poeta del novecientos uruguayo iba a darse más adelante, pues hasta entonces las referencias al escritor de *Zaratustra* eran sólo alardes literarios. En 1903 publica *La Vida*, inaugurando una poesía filosófica que culminará con *La Torre de las Esfinges* y *Berceuse Blanca*<sup>164</sup>, de 1909 y 1910, cuando ya se moría. Los temas de la vida, la muerte, la nada, la

---

<sup>162</sup> Según Mazzucchelli: «Se titula “Epílogo wagneriano a la política de fusión”. Wagneriano porque tiene un aire rapsódico, de período largo y complejo, porque tiene el tono críptico y crítico que se asociaba por entonces con el arte “elevado” que se supone que el público común no entiende –eso era, sobre todo, Richard Wagner en el Río de la Plata del Novecientos- y porque tiene algo como de cósmica y polifónica omnicomprensión del país, su sociología, su política...». (Mazzucchelli, 2010, p. 214).

<sup>163</sup> Esta comprobación ha sido imposible de contrastar, por eso mantenemos la duda al respecto. No obstante, debido al afrancesamiento de Reissig es más que probable que haya leído a Nietzsche en versiones francesas.

<sup>164</sup> Cf. J. Herrera y Reissig, 1961.

desolación, el absurdo, llenarán sus páginas, así como una filosofía de la vida en la cual se aprecia un aroma nietzscheano. Acaso puede el lector apreciar ciertas resonancias nietzscheanas en los siguientes versos de *Los pianos crepusculares Berceuse blanca*:

*¡Oh cristalización de luna! ¡Oh fausta gema!  
De todas las Estéticas, filosofía y norma,  
Ánfora pitagórica de idealidad suprema,  
Carne inspirada en éxtasis y Éxtasis de la forma!*

*Oh Ifigenia que en sueños, crece hacia lo Invisible!  
Diana de luminoso mármol que nada turba,  
Astra de Cien Poemas, ebrios de Incognoscible,  
Catedral de la Vida y Orquestrión de la Curva!...*

*Silencio, oh Luz, silencio! Pliega tu faz, mi Lirio!  
No has menester de Venus filtros para vencerme.  
Mi amor vela a tu lado como un dragón asirio.  
Duerme, no temas nada. Duerme, mi vida, duerme!*

*Duerme, que cuando duermas la eterna y la macabra,  
La insensible y la única embriaguez que no alegra,  
Y sea tu himeneo la Esfinge sin palabra,  
Y el ataúd el tálamo de nuestra boda negra,*

*Con llantos y suspiros mi alma ante tu fosa,  
Dará calor y vida para tu carne yerta,  
Y con sus dedos frágiles de marfil y de rosa*

*Desflorará tus ojos sonámbulos de muerta!... (Herrera y Reissig, 1978. pp. 120-122).*

## 7. Florencio Sánchez y el Centro Internacional de Estudios Sociales

Situado en pleno corazón de Montevideo, el Centro Internacional de Estudios Sociales era un lugar donde se daban cita los anarquistas. Al poco tiempo en el Centro, en lecturas, conferencias y polémicas, se predicó el ideario del individualismo

revolucionario. La difusión de las ideas libertarias fue posible gracias a las traducciones de los escritores europeos en la editorial Sempere, de Valencia<sup>165</sup>.

En el Centro Internacional también se leía a Nietzsche. Las ideas del filósofo alemán eran rápidamente asimiladas junto a las doctrinas de Bakunin, Kropotkin y Malatesta, entre otros. El Centro, cuyo lema era “el individualismo libre en la comunidad libre”, contribuyó, ciertamente, a la rápida circulación de las obras de Nietzsche. Allí Florencio Sánchez, destacado dramaturgo, representó gran parte de sus obras teatrales, además de trabajar como bibliotecario, periodista y oficiar como orador<sup>166</sup>. Para el dramaturgo uruguayo era Milán, y no París, el centro de su Europa. Milán, además de una ciudad moderna, industrial, era el centro teatral de Italia. De las compañías teatrales que llegaban al Río de la Plata, sólo las italianas, las de Novelli, Zacconi, la Tina de Lorenzo<sup>167</sup>, traían un repertorio internacional más acorde al gusto profesional del joven dramaturgo, quien estaba interesado por los temas realistas, sociales, y no tanto por los temas sutiles y psicológicos del teatro francés. En la obra del dramaturgo uruguayo priman aquellos cuadros de desventura, miseria, los temas sociales que éste representó en *M'hijo el dottor*, *Los Muertos*, *Barranca Abajo*, *El desalojo*, por citar algunas.

Aunque pueda parecer paradójico se pueden encontrar en algunas de sus obras elementos nietzscheanos que actúan vivamente. Esta influencia es explícita en *M'hijo el dottor*, drama que plantea el conflicto entre dos tipos de consciencia: el padre, gaucho, educado en las normas tradicionales, y el hijo formado en la ciudad. En ese sentido esta obra, en donde se traza el problema entre la moral tradicional, la autoridad paterna, en suma, católica, y la moral nueva, apenas insinuada en la aurora de los ideales revolucionarios, tiene un eco del pensamiento nietzscheano, de la crítica de este último a los valores morales de la cultura occidental. Una muestra de esto es el siguiente pasaje de la tercera escena del primer acto de la obra citada:

---

<sup>165</sup> Véase primer capítulo de este trabajo.

<sup>166</sup> Florencio Sánchez escribió en ese período (1900-1902) dos obras teatrales: *¡Ladrones!* y *Puertas adentro*. Como periodista trabajó para *Tribuna Libertaria*.

<sup>167</sup> Erneste Novelli (1851-1919) fue un actor italiano, quien en 1900 fundó la compañía la “Casa Goldoni”. Ermete Zacconi (1857-1948), actor italiano de teatro, formó parte de una compañía teatral junto a Eleonora Duse. Tina Di Lorenzo (1872-1930) actriz italiana.

MARIQUITA.- ¡Pero Olegario! ¿Qué te ha hecho el pobre muchacho pa que le estés tomando tanta inquina?... ¡Parece que no fuera tu hijo!... ¡Todo el día rezongando! ¡Todo el día hablando mal de él!... ¡Tras que apenas lo vemos un mes al año!...

OLEGARIO.- ¡Más valiera que se quedara allá!... ¡Sí ha de venir a avergonzarse de sus padres, a mostrarnos la mala educación que apriende en el pueblo!...

JESUSA.- Padrino, ¿en qué lo avergüenza? Julio tiene otras costumbres... en la ciudad se vive de otra manera... pero por eso no ha dejado de querernos...

OLEGARIO.- ¡Sí!... A las malas mañas le llaman ahora costumbres... Viene a mirarnos por encima del hombro, a tratarnos como si fuera más que uno, a reírse en mis barbas de lo que digo y de lo que hago, como si fuera yo quien debe respetarlo y no él quien... Y cuando se le dice algo empieza a inventar historias... ¿Lo han visto anoche?... El niño no quiere que lo reten y botaratea con qué es muy dueño de sus acciones... ¡La figura del mocoso!... ¡Había de ser yo el que le contestara así a mi padre!... ¡El ruido de mis muelas por el suelo!... Me acuerdo de una ocasión en que el finao Juan Antonio, mi hermano menor, se permitió decirle a tata que ya era muy grande pa que lo retara... ¡Ahí no más se le fue encima el vicio y si no se lo sacamos de entre las manos, lo desmaya a azotes!... ¡Sin embargo ya ven cómo me trata el niño Julio!... ¡En cuanto le observo algo, se ríe y se pone a discutirme con un airecito y una sonrisita!... ¡Como si me tuviera lástima!...

MARIQUITA.- ¡Jesús, qué idea!

OLEGARIO.- ¡Sí... sí!... Como sí me tuviera lástima, como si fuera algo más que yo... como diciéndome: ¿qué sabés vos de estas cosas, viejo desgraciao?... ¡Hijo el país!... ¡Por ustedes no le bajao los dientes ya!... ¡Pero ande irá el güey que no are!... Voy sabiendo algunas cosas de su conducta en el pueblo, y sí se comprueban, ¡pobre de él! ¡Te aseguro que las va a pagar todas juntas!...

MARIQUITA.- ¡Todo eso que estás diciendo son ideas tuyas y chismes del galleguete pulpero!... El muchacho es güeno, nos quiere. Lo que hay es que tiene otra educación. Si fuera un campero como nosotros, no estaría pa ser dotor... (Florencio Sánchez, 1910)

Otro elemento importante y también novedoso para la época del dramaturgo uruguayo fue, como testimonia Eduardo Acevedo Díaz, leer a Nietzsche a través del escritor y poeta italiano Gabriele D'Annunzio<sup>168</sup>

---

<sup>168</sup> Véase Eduardo Acevedo Díaz, “Los últimos momentos de Florencio Sánchez”, 1935, pp. 206-233.

## 8. Delmira Agustini y la poesía dionisiaca

Aunque en 1902 sólo tenía dieciséis años la poeta Delmira Agustini ya había publicado sus primeros versos en el semanario ilustrado *Rojo y Blanco*, que dirigía Samuel Blixen. Nacida en Montevideo en 1886, en el seno de una familia de la alta burguesía del país, fue una niña precoz y delicada. A los cinco años ya sabía leer y escribir correctamente. Recibió estudios de francés, piano y pintura, y a los diez años compuso sus primeros versos. Melancólica y callada, retirada de juegos y amigos, pasó su niñez junto a su madre. Al poco tiempo, Delmira ya leía con pasión a los poetas y novelistas más sutiles de la “decadencia” francesa. A los veinte años publicó su primer libro de poesías titulado *Libro blanco*<sup>169</sup>, que mereció el reconocimiento del filósofo Carlos Vaz Ferreira, quien en una carta dirigida a la poeta decía lo siguiente: «su libro es, simplemente, *un milagro* (...) Cómo ha llegado usted, sea a saber, sea a sentir, lo que ha puesto en ciertas páginas, es algo completamente inexplicable»<sup>170</sup>.

Al poco tiempo publicó *Cantos de la Mañana*<sup>171</sup> y finalmente, en 1913, *Los Cálices Vacíos*<sup>172</sup>, libro que lleva como prólogo el elogio de nada menos que Rubén Darío, quien en 1912 había dicho sobre Delmira: «Si esta niña bella continúa en la lírica revelación de su espíritu como hasta ahora, va a asombrar a nuestro mundo de lengua hispana»<sup>173</sup>. Si bien el crítico literario Emir Rodríguez Monegal sostuvo que la carta de Vaz Ferreira alimentó confusiones en torno a la obra de Delmira, por ejemplo, la de que ésta trataba profundos temas filosóficos en sus poemas<sup>174</sup>, no puede obviarse el profundo aire decadentista que respiró la poeta, que le llevó, como ha señalado Zum Felde, a una poesía con raíces en la realidad trágica de Dionisios, «la voz que asciende de la enorme inconsciencia metafísica, el grito más profundo de la Vida» (Zum Felde, 1930, p. 221).

Importa resaltar, que Delmira con su poesía se atrevió a profundizar sobre temas tabúes de esa época como el cuerpo, el deseo y el placer, liberando dentro de sí

---

<sup>169</sup> Cf. Delmira Agustini, 1907.

<sup>170</sup> Cf. Carta de Vaz Ferreira publicada en Agustini, 1907.

<sup>171</sup> Cf. Delmira Agustini, 1910.

<sup>172</sup> Cf. Delmira Agustini, 1913.

<sup>173</sup> Cf. Rubén Darío, prólogo a *Los cálices vacíos*, 1913.

<sup>174</sup> Cf. Emir Rodríguez Monegal, 1969, p. 38.



misma las fuerzas oscuras de mujer. A pesar de que los estudios críticos sobre la producción de Delmira Agustini prácticamente no se han detenido a analizar la influencia nietzscheana<sup>175</sup>, este olvido no le resta importancia a la interpretación que hizo en su tiempo el ya citado Zum Felde, quien dijo que: «es Delmira hija de Nietzsche, por su sentimiento de una estirpe heroica, superior y soberbia, que habría de brotar de su carne; su aspiración fervorosa al Super-Hombre, camino hacia el cual, era el grito de su sexo» (Zum Felde, 1930, p. 222). El erotismo y el fervor dionisiaco que transmiten la poesía de Delmira puede leerse en los siguientes versos del poema *Visión*, incluido en su libro *Los cálices vacíos*:

*Y era mi mirada una culebra  
Apuntada entre zarzas de pestañas,  
Al cisne reverente de tu cuerpo.  
Y era mi deseo una culebra  
Glisando entre los riscos de la sombra  
A la estatua de lirios de tu cuerpo!*

*Tú te inclinabas más y más... y tanto,  
Y tanto te inclinaste,  
Que mis flores eróticas son dobles,  
Y mi estrella es más grande desde entonces.  
Toda tu vida se imprimió en mi vida...*

*Yo esperaba suspensa el aletazo  
Del abrazo magnífico; un abrazo  
De cuatro brazos que la gloria viste  
De fiebre y de milagro, será un vuelo!  
Y pueden ser los hechizados brazos  
Cuatro raíces de una raza nueva:*

*Y esperaba suspensa el aletazo  
Del abrazo magnífico...  
¡Y cuando,  
te abrí los ojos como un alma, vi  
Que te hacías atrás y te envolvías*

---

<sup>175</sup> Los estudios sobre Delmira Agustini han puesto el acento, en su gran mayoría, en el erotismo (Roberto Bonada (1975) “El lirismo erótico en la poesía de Delmira Agustini, *Anales de literatura hispanoamericana*; Graciela Aletta de Sylvas, “El erotismo de Delmira Agustini”, pp. 329-350) en el feminismo, decadentismo y modernismo (Mirta dos Santos Fernández, “La lectura feminista en la literatura: El caso de Delmira Agustini”, pp. 233-251).

*En yo no sé qué pliegue inmenso de la sombra!* (Delmira Agustini, 1913)<sup>176</sup>.

Por ello y por mucho más, debe considerarse la poesía de Delmira como un intento de restablecer la visión trágica del mundo representada en los griegos, y que había sido olvidada en la civilización moderna. En definitiva, recuérdese que Nietzsche en *Ecce homo* había dicho que lo decisivo en la filosofía dionisiaca era el “fluir” y el “aniquilar” (EH, 2006, p. 89). Así pues, la poesía de la autora uruguaya significó para esa época represiva sobre el cuerpo femenino, sin lugar a dudas, un desenmascaramiento de las convenciones sociales, liberando las fuerzas de su cuerpo, de su sexualidad<sup>177</sup>.

## 9. A modo de resumen

Como primer resultado de esta presentación podemos afirmar que en los albores del siglo XX la recepción de Nietzsche en Uruguay, al igual que en Europa, no estaba exenta de polémicas. Sus seguidores lo veneraban, especialmente los modernistas que hicieron del ideario nietzscheano parte de su programa estético. Celebraban las ideas más revolucionarias del filósofo alemán, su rechazo hacia la sociedad burguesa en general, la exaltación dionisiaca de la vida y un nuevo provenir cultural. Contemporáneamente al modernismo literario Nietzsche era leído en los cenáculos y los centros anarquistas, en donde sus ideas eran asimiladas junto a las doctrinas de Bakunin, Malatesta y tantos otros.

Sintetizando, cabe decir que las dos áreas de aceptación de las ideas nietzscheanas en ese período eran: (1) La estética, reivindicada en los modernistas, escritores que leían a Nietzsche como crítico de la moral y precursor de posteriores pensamientos, y apoyándose en el pensamiento del filósofo buscaban transformar la cultura en todas sus dimensiones.

---

<sup>176</sup> Citado en la versión digital de *Centro virtual Cervantes*, sobre la base de la edición de Betrani, 1913.

<sup>177</sup> Delmira Agustini pone a la vanguardia la lírica femenina en todo el continente americano, abriendo el camino que luego recorrerán la chilena Gabriela Mistral (1889-1957), la argentina Alfonsina Storni (1892-1938) y la uruguaya Juana de Ibarbourou (1892-1979). Véase Emir Rodríguez Monegal, 1969, p. 39).

(2) Y por otro lado la política, representada fundamentalmente en los anarquistas, escritores, poetas y dramaturgos que veían en el pensamiento de Nietzsche la posibilidad teórica de reforzar su propuesta libertaria en tanto crítica radical de la democracias burguesas.

Precisando un poco más debe decirse que estas primeras apreciaciones críticas ponen de relieve, al menos, las claves de recepción de Nietzsche en el Uruguay del novecientos. Por consiguiente, en la segunda parte de este trabajo, luego de esta presentación global, se verá de manera muy selectiva las lecturas nietzscheanas de José E. Rodó y Carlos Reyles, quienes desde perspectivas diferentes impulsaron la imagen del filósofo alemán en los lectores del Río de la Plata.



## PARTE II:

Tres lecturas sobre Nietzsche en el Uruguay de  
principios del siglo XX



## Capítulo V. El marco antropológico de la recepción nietzscheana en José E. 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*).

A partir de las consideraciones realizadas en la primera parte de este trabajo se puede inferir que la obra de Nietzsche en Uruguay se lee en torno a un problema vertebral: el tema de la *cultura*. En gran medida, el café, los cenáculos literarios, los centros anarquistas, los artículos de revista y las traducciones tienen un valor testimonial que ante todo reproducen el estado de la cuestión acerca de la recepción e incipiente asimilación del filósofo. También, tal como anticipamos en la primera parte de este trabajo, un dato fundamental de la recepción de Nietzsche en este país lo constituye el hecho de que ésta tenga lugar en un contexto cultural de fuerte dependencia francesa. Los lectores uruguayos 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 es el caso de las obras de Taine, Renan, Bourget, Stendhal, Guy de Maupassant, P. Loti, A. France, J. Lemaître, los hermanos Goncourt, Flaubert, Baudelaire, A. Daudet etc.<sup>178</sup> Sin duda, José Enrique Rodó y su antípoda Carlos Reyles son los autores que representan dos claros ejemplos de lectores 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<sup>179</sup>.

---

<sup>178</sup> Para un estudio de las fuentes francesas de Nietzsche véase Guliano Campioni, 2004.

<sup>179</sup> 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*, v. I, y *Diálogos filosóficos* de Renan en traducción alemana aparecida en 1878. Cf. Nietzsche, CO III, 716, p. 282.

En lo que sigue, nos proponemos reconstruir este marco antropológico a partir del cual será leída e interpretada la obra de Nietzsche en la primera década del siglo XX por los dos autores uruguayos citados.

## 1. Los personajes Ariel y Calibán en el contexto de la cultura latinoamericana

Las interesantes reflexiones que ha tenido y que tiene el problema de la identidad cultural en Latinoamérica, sobre todo en relación al concepto de *alteridad*, tienen unos antecedentes muy notables de discusión en la obra clave de Tzvetan Todorov, *La conquista de América*<sup>180</sup>. En el campo de la filosofía el autor que más ha contribuido en la construcción de la idea de la alteridad en Latinoamérica es el filósofo mexicano Leopoldo Zea<sup>181</sup>. Este autor enriqueció sus estudios sobre el tema con el pensamiento de Emmanuel Levinas. En torno al problema del *otro* son dignas de consideración las obras *El salvaje en el espejo* y *El salvaje artificial*, del antropólogo mexicano Roger Bartra<sup>182</sup>. A continuación, su rigurosa aportación académica nos servirá de guía y plataforma básica para introducir el arquetipo de Calibán como hombre salvaje en contraste con la figura mítica de Ariel, mostrando la vigencia de este mito en el continente nombrado y su particular aplicación en el Uruguay de principios de siglo.

### 1.1. Características de la figura del salvaje

Para estudiar este problema antropológico hemos de precisar qué entendemos por hombre salvaje en el marco de la *cultura* occidental. Esta figura es un mito interno de la citada cultura, una invención europea que es muy anterior al descubrimiento de América, es la otra cara de la razón occidental, sus temores más ocultos, el drama de su inestable identidad, una suerte de dicotomía como la presentada por Stevenson en su *The Strange Case of Dr Jekyll and Mr Hyde*<sup>183</sup>. Así pues, la figura del salvaje no aparece con el descubrimiento de América, porque de hecho en la cultura europea

---

<sup>180</sup> Véase Tzvetan Todorov, *La Conquista de América: El problema del otro*, 1987.

<sup>181</sup> Véase Leopoldo Zea, *América como autodescubrimiento*, 1986.

<sup>182</sup> Véase Roger Bartra, *El salvaje en el espejo*, 1996; *El salvaje artificial*, 1997.

<sup>183</sup> Véase Robert Louis Stevenson, *The Strange Case of Dr. Jekyll and Mr. Hyde*, 1956.



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

Ahora bien, conviene precisar que en los orígenes del mito, el bárbaro y el salvaje eran cosas distintas. El primero vivió fuera de la civilización, fuera de la polis, por tanto tenía otra lengua y otras costumbres. «Los bárbaros, para Aristóteles, no tenían acceso al *logos*, a la razón, debido a que el hombre aprende sus capacidades morales sólo en la ciudad» (Roger Bartra, 1996, p. 22). En cambio, el salvaje era un ser que estaba dentro de la sociedad pero que no había sido domesticado. El estereotipo de la figura del salvaje, que ya estaba bien arraigado en Europa en el siglo XII, en el mito del *homo sylvestris*<sup>184</sup>, que a su vez procedía de una larga tradición<sup>185</sup>, fue proyectado a los indio-americanos por los rudos conquistadores, pues sirvió, como ha explicado Roger Bartra, para que el *ego* occidental no se disolviera ante las otredades que los europeos estaban descubriendo. De ahí que:

El simulacro, el teatro y el juego del salvajismo –de un salvajismo artificial- evitaba que se contaminasen del salvajismo real y les preservaba su identidad como hombres occidentales civilizados (Roger Bartra, 1996, p. 17).

En suma, ese ser que habita en los bosques, en la selva, en las islas deshabitadas, en aquellas zonas no “cultivadas”, cuyo aspecto es agreste, que tiene largas barbas, va desnudo, con el cuerpo cubierto de abundante vello, y que en ocasiones aparece también en la figura de la mujer salvaje, desnuda o con algunas pieles, es la imagen que los europeos de la Edad Media y el Renacimiento representaron en relatos, cuentos, poemas, e incluso en banquetes y procesiones. Esta figura contiene una gran carga simbólica en el seno de la civilización occidental, en la

---

<sup>184</sup> Para Roger Bartra: «...el hombre salvaje de la Edad Media es una criatura imaginaria que sólo existió en la literatura, en el arte y en el folklore como ser mítico y simbólico» (Bartra, 1996, p. 133).

<sup>185</sup> De hecho, este mito procedía al menos desde la época babilónica y la homérica, como lo avalan la figura de Enkidu en el *Poema de Gilgamesh* y la del cíclope Polifemo en la *Odisea*.

medida en que los occidentales entendieron lo salvaje en ellos mismos y desde ellos mismos. Por tanto, el salvaje no es un indio americano, un tártaro de las estepas asiáticas o un negro subsahariano, sino un mito europeo cuya especificidad se basa en relatos, documentos artísticos, ilustraciones, es un producto del imaginario popular occidental que refiere a los temores más profundos de los occidentales civilizados. La gran confusión radica en que los viajeros europeos han proyectado en el imaginario popular este arquetipo sobre los diversos pueblos extraños y lejanos, ya desde la antigüedad griega, pasando por los medievalistas que se adentraron en el interior de Asia, y los conquistadores que llegaron a América<sup>186</sup>. La gran literatura también ofreció versiones innovadoras, como vemos en las obras de Cervantes y Shakespeare. En el dramaturgo inglés nos centraremos a continuación.

## 1.2. Calibán como ejemplo de hombre salvaje y Ariel como espíritu del aire

La primera versión de Calibán como hombre salvaje apareció en *The Tempest*<sup>187</sup> (1612), de William Shakespeare, no obstante, esta figura tiene su antecedente en el ensayo *Des Cannibales*<sup>188</sup>, de Michel de Montaigne (1580). El autor francés reconstruyó el antiguo mito del hombre salvaje para crear un modelo imaginario que pudiese revelar los daños ocasionados por la civilización. Aunque Montaigne al describir a los *caníbales* se refiere a los habitantes de América, la imagen que trasmite de ellos proviene de la tradición mitológica europea. Es importante destacar que con su ensayo no se propuso estudiar las costumbres exóticas de los pueblos no europeos, sino descubrir un salvajismo latente oculto en el seno mismo del mundo civilizado.

Al igual que el caníbal de Montaigne, el Calibán de William Shakespeare es un personaje europeo. La construcción de esta figura en *The Tempest* es tal vez una de las más célebres del imaginario de este continente. Conviene precisar que para el dramaturgo inglés este salvaje representa una amenaza contra la civilización europea desde dentro. Hijo de Sycorax, hechicera malvada, y un diablo, Calibán es el único ser

---

<sup>186</sup> Sobre el mito del salvaje puede verse Joan B. Llinares, “Variaciones del mito del “hombre salvaje” en *Robinson Crusoe* de D. Defoe, en prensa.

<sup>187</sup> Véase William Shakespeare, *The Tempest*, 1987.

<sup>188</sup> Véase Michel de Montaigne, *Des Cannibales*, en *Oeuvres complètes*, 1962

humano, a pesar de su origen sobrenatural, que habita en la isla antes de la llegada de Próspero y Miranda. Este salvaje originariamente no tenía el don de la palabra:

Cuando tú [le dice Próspero], hecho un salvaje, ignorando tu propia significación, balbuceabas como un bruto, doté tus intenciones [*purposes*] de palabras que las dieran a conocer (William Shakespeare, 2004, p. 532)<sup>189</sup>.

Pero Calibán intentó violar a Miranda, por ello fue castigado por Próspero. Este salvaje es un ser complejo y contradictorio, de hecho éste no es simplemente un ser malvado, «no podemos pasarnos sin él. Enciende nuestro fuego, sale a buscarnos la leña y nos presta servicios útiles» (William Shakespeare, 2004, p. 531). Pero también queda claro que Calibán es un ser soñador:

La isla está llena de rumores [dice el salvaje], de sonidos, de dulces aires que deleitan y no hacen daño. A veces un millar de instrumentos bulliciosos resuena en mis oídos, y a instantes son voces que, si la sazón me ha despertado después de un largo sueño, me hacen dormir nuevamente. Y entonces, soñando, diría que se entreabren las nubes y despliegan a mi vista magnificencias prontas a llover sobre mí; a tal punto, que, cuando despierto, lloro por soñar de nuevo [*I cried to dream again*] (William Shakespeare, 2004, pp. 546-547).

La enorme fuerza que trasmite este pasaje indicia que, en el fondo, Shakespeare pensaba que la naturaleza salvaje debía estar en contacto con la magia de la civilización, para profundizar más en lo humano. En *The Tempest* este contacto es la lucha trágica contra Calibán. Pero al final queda claro que los poderes civilizatorios no pueden cambiar la naturaleza del salvaje.

La otra gran riqueza metafórica que aparece en esta obra es la figura de Ariel. Este personaje no es un ser humano, es un espíritu del aire al servicio de Próspero:

---

<sup>189</sup> Citaremos la versión de Luis Astrana Marín hecha en Aguilar, con añadidos y modificaciones que cotejamos con el original *The Tempest*, según la edición de Oxford, 1987.

«Cumpliré tus mandatos [dice Ariel] y ejerceré gentilmente mis funciones de espíritu» (William Shakespeare, 2004, p. 531). Su figura representa la espiritualidad, la ligereza, carece de forma fija, en su ascensión busca siempre la luz. Ariel es una metáfora de lo humano en cuanto prototipo de la transgresión del espíritu de Calibán, pues mientras este salvaje continúa en la oscuridad, en la rigidez de su forma, sumido en el cerco de la necesidad, Ariel se transforma en el elemento aire.

El enorme potencial mítico de estas dos figuras fue recreado posteriormente en una pieza filosófica escrita por Ernest Renan en 1878, titulada *Caliban. Suite de "La tempête"*. En esta obra el autor francés trata de imaginar qué habría pasado si Calibán, en vez de quedarse en la isla, hubiese seguido a Próspero y Ariel a Milán. En este caso el salvaje es la encarnación del pueblo bajo e iletrado, sólo que esta vez su conspiración contra Próspero tiene éxito, y llega al poder. Como ha señalado Roberto Fernández Retamar, esta lectura debe menos a Shakespeare que a los acontecimientos de la Comuna de París<sup>190</sup>, que han tenido lugar sólo siete años antes.

Naturalmente Renan, que dedicó toda su vida a la descripción y el análisis de la lengua, de la religión y de la historia de los pueblos "semitas", confiaba en los *savants* para solucionar los problemas sociales, para hacer frente a la máquina brutal, que, en su opinión, destruye la libertad de los individuos.

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

De hecho, como nos dice Paul Liesky en *Les Ecrivains contre la Commune* (1970), después de la Comuna el antidemocratismo de Renan se encrespa aún más, pues piensa que la solución estaría en la constitución de una élite de seres inteligentes que gobiernen y posean todos los secretos de la ciencia. En este contexto, es preciso subrayar que en este drama filosófico Renan pone de manifiesto su racismo lingüístico. En cierto momento de la obra el personaje de Ariel dirigiéndose al salvaje Calibán le

---

<sup>190</sup> Cf. Roberto Fernández Retamar, 2000, p. 15.

dice que Próspero le ha enseñado la lengua de los arios, y que mediante esa lengua divina ha entrado en él la cantidad de razón que es inseparable de tal lengua aria. Para el escritor francés la superioridad de su cultura era la lengua “indoeuropea”, en la medida en que esta ha promovido los valores de la ciencia y de la fe en la razón, llegando a decir que si se practicara la lengua francesa se mejoraría la capacidad de razonamiento, pues: «el fanatismo es imposible en francés (...). Un musulmán que sepa francés, jamás será un musulmán peligroso» (Renan, 1947, pp. 1090-1091). Por consiguiente, los *otros*, los calibanes, simbolizan la presión de la multitud, el materialismo frente al espiritualismo de Ariel<sup>191</sup>.

### 1.3. El mito del salvaje en Latinoamérica

Veinte años después de haber publicado Renan su *Caliban*, es decir, en 1898, los Estados Unidos de América intervinieron en la guerra de Cuba contra España, y sometieron a Cuba bajo su tutelaje. Este hecho dio lugar al primer destino del mito de Calibán en tierras latinoamericanas. Un claro ejemplo de cómo recibieron el hecho los intelectuales de este continente lo tenemos en un discurso pronunciado por Paul Groussac, un emigrado francés que vivía en Buenos Aires, el 2 de mayo de 1898:

He aquí, ahora que el umbral del siglo XX mira erguirse un enemigo más formidable y temible que las hordas bárbaras, a cuyo empuje sucumbió la civilización antigua. Es el yankismo democrático, ateo de todo ideal, que invade el mundo. En menos de cien años, pues tenían muy otro carácter las colonias de Nueva Inglaterra nacido y desarrollarse entre sus dos océanos, desde el círculo polar hasta el trópico, un monstruoso organismo colectivo: pueblo de aluvión, crecido artificialmente y a toda prisa con los derrames de otros pueblos, sin darse tiempo para la asimilación, y cuyo rasgo saliente y característico no es otro que el apuntado: la ausencia absoluta de todo ideal. Aquello no es una nación, aunque ostente las formas exteriores de las naciones, ni se parece a pueblo alguno de estructura compacta y homogénea, divergiendo más y más del inglés, de quien solo descende el núcleo del Este, que está hoy diluido en la masa adventicia. Agrupamiento fortuito y colosal, lo repito, establecido

---

<sup>191</sup> Sobre el pensamiento de Renan puede verse Giuliano Campioni, “Introducción” a Renan, Ernst, *Scritti Filosofici*, 2008, también del mismo autor: *Nietzsche y el espíritu latino*, 2004; Edward Said, *Orientalismo*, 2003; Maurice Olender, *Las lenguas del Paraíso. Arios y semitas una pareja providencial*, 2001.

en un semi-continente de fabulosas riquezas naturales, sin raíces históricas, sin tradiciones, sin resistencias sin temas ni obstáculos exteriores, se ha desenvuelto desmedidamente con la plena exuberancia de los organismos elementales. Y los admiradores adocenados le han admirado por su grandeza material, solo nacida de las circunstancias, o por su concepción del gobierno libre, que ha heredado de la madre patria, y solo ha modificado para malearlo. Aquel núcleo primitivo de la Nueva Inglaterra preponderó hasta mediados de este siglo, bastando para mantener ilesos en apariencia, si bien ya desmedrados, todos los órganos indispensables de la sociabilidad; así han podido los Estados Unidos aparecer a la distancia con simulacro de pensamiento propio, cuando solo reflejaban el pensamiento europeo en las producciones de sus más ilustres medianías. Pero, desde la guerra de Secesión y la brutal invasión del Oeste, se ha desprendido libremente el espíritu yanqui del cuerpo informe y “calibanesco”; y el ciego mundo ha contemplado con inquietud y terror a la novísima civilización que pretende suplantar a la nuestra, declarada caduca. Esta civilización, embrionaria e incompleta en su deformidad, quiere sustituir la razón con la fuerza, la aspiración generosa con la satisfacción egoísta, la calidad con la cantidad. Confunde el progreso histórico con el desarrollo material, cree que la democracia consiste en la igualdad de todos por la común vulgaridad, eliminando de su seno las aristocracias de la moralidad y del talento (Paul Groussac, 2001, pp. 20-21).

Al poco tiempo, este discurso, que tuvo mucho éxito en la prensa de Argentina, fue reseñado por el poeta Rubén Darío en un artículo titulado *El triunfo de Calibán* publicado el 20 de mayo de 1898 en *El Tiempo* de Buenos Aires. Como es bien sabido los modernistas latinoamericanos consagraron la cultura francesa como modelo y puente con la civilización europea. Por eso, la interpretación del poeta se encontraba muy cercana al Calibán de Renan, pues este personaje era visto ante todo como el peligro de un materialismo exacerbado. De ese modo Darío, al igual que Renan, alertaba de la amenaza del industrialismo masificador sobre los valores de la alta cultura. Por ello, Ariel, en tanto representante de la aristocracia de espíritu, debía vencer a Calibán, que era la representación de la civilización norteamericana.

No, no puedo, -escribe Darío- no quiero estar de parte de esos búfalos de dientes de plata. Son enemigos míos, son los aborrecedores de la sangre latina, son los bárbaros. Y los he visto a esos Yankees, en sus abrumadoras ciudades de hierro y piedra y las horas que entre ellos he vivido las he pasado con una vaga angustia (...). El ideal de esos calibanes está circunscrito a la bolsa y la fábrica. Comen, comen, calculan, beben whisky y hacen millones (Rubén Darío, 1898).

Como queda bien de manifiesto, en esta interpretación Darío confunde “bárbaro” con “salvaje” para referirse a Calibán. No obstante, podemos entender que para el poeta los norteamericanos y su pragmatismo representa a los nuevos “salvajes”, lo que significa una reinterpretación del mito del hombre salvaje en tierras americanas. En cambio, los latinoamericanos, herederos de la cultura latina, representan a Ariel y su espiritualismo. Rubén Darío concluye su escrito diciendo que «Miranda preferirá siempre a Ariel; Miranda es la gracia del espíritu; y todas las montañas de piedra, de hierros, de oros y de tocinos, no bastarán para que mi alma latina se prostituya a Calibán» (Rubén Darío, 1898).

#### 1.4. La figura del salvaje en Uruguay: modernización versus identidad cultural

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. Bajo la influencia de autores como Renan, Taine y Le Bon, la modificación más importante que afectó a este concepto en esa época fue la que reemplazó el determinismo biológico por el cultural<sup>192</sup>. Para estos autores la noción de raza dejará de ser física o sanguínea para ser lingüística (Renan), histórica (Taine) o psicológica (Le Bon). A ello habría que añadir ahora que el racialismo, que se movía entre lo histórico-cultural pero también en lo biológico<sup>193</sup>, había favorecido y promovido la acogida de diversas obras en los intelectuales uruguayos, en donde se diagnosticaba la decadencia de lo latino y se presagiaba el triunfo de lo sajón. El más difundido de estos libros fue *A quoi tient la supériorité des anglo-saxons* (1897) de Edmond Demolins, pedagogo y filósofo francés. En esta obra,

---

<sup>192</sup> Sobre este tema puede verse el libro de Todorov, *Nosotros y los otros: reflexión sobre la diversidad humana*, 1991.

<sup>193</sup> Si bien para Renan y Taine el fundamento de las razas era más bien cultural que físico, para 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*, 1855.

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 anglo-sajón frente al elemento normando. En otras palabras, su tesis era la supremacía del individuo de sentido práctico y libre iniciativa sobre las comunidades latinas que han legado formas de organización política y social poco favorables a hacer posible la iniciativa individual creadora. Para Demolins los grandes males franceses eran el estatismo, el verbalismo, el socialismo y el profesionalismo político<sup>194</sup>. En ese sentido, mediante un exhaustivo análisis de los sistemas escolares francés, alemán e inglés, Demolins criticó duramente a los primeros, puesto que esos regímenes sólo fomentaban los valores del funcionario público (Francia) o los valores de la mentalidad militarista prusiana (Alemania). Y, en cambio, creía que el mejor sistema escolar era el inglés, porque, inserto en un espacio público en que el Estado se ha reducido al mínimo, permite la formación de individuos prácticos, preparados para poder enfrentarse a los desafíos de la vida moderna.

Es interesante resaltar que la propuesta de E. Demolnis en Uruguay será defendida por aquellos intelectuales que proponían la vía de la modernización industrial como modelo a desarrollar en este país. En cambio, el arquetipo de Ariel, inspirado en el personaje creado por Shakespeare, y de manera muy directa en el drama de Renan, servirá para crear un paradigma cultural humanista. Por consiguiente, el mito del hombre salvaje en Uruguay, en su versión de Calibán (lo material) en contraste con Ariel (lo espiritual), se transformó en la plataforma básica sobre la cual se valorará la cultura. En otras palabras, estas dos cosmovisiones eran expresiones diversas de un gran fenómeno que es la reivindicación de la identidad de ese momento.

---

<sup>194</sup> Conviene subrayar que la propuesta de E. Demolnis, que si bien se enmarca dentro del racialismo, era contraria a la propuesta de Renan, puesto que este último defendía un determinismo lingüístico donde la lengua francesa condicionará la forma de pensar y de actuar. Por tanto, en la doctrina de Demolnis tienen lugar, además de los rasgos culturales, aspectos biológicos, que determinarán el comportamiento del individuo. Es decir, los elementos latinos para Demolnis son también transmitidos por la sangre, de ahí que en los pueblos latinos poco se puede 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, Demolnis 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.



A un nivel más general, puede afirmarse a la vez y sin contradicción, según Eduardo Devés Valdés<sup>195</sup>, 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”. Ahora bien, siguiendo el marco teórico desarrollado anteriormente, quizá fuera mejor utilizar el adjetivo de “salvaje” en lugar de “bárbaro” y hablar por tanto de *salvajismo*, en la medida en que el problema refiere a individuos que desconocen la vida en la *polis* y no respetan las normas de hospitalidad frente a los forasteros. Los escritores uruguayos de entonces, cada uno a su manera, habían tomado partido por la necesidad de europeizar el país en desmedro de la influencia de los caudillos rurales.

En el campo de las letras este tema apareció de diversas maneras, por ejemplo, bajo las temáticas centrales del erotismo y la sexualidad. En este caso, y aprovechando estudios recientes que muestran cómo la sexualidad en el contexto del novecientos se asociaba a lo no-civilizado, o por ser más precisos, con lo salvaje, a diferencia de la sensualidad o el erotismo que se entendía como lo civilizado<sup>196</sup>. Sin embargo, como se ha dicho, la cuestión central fue la tensión mantenida entre la modernización del país, que implicaba la acentuación de lo tecnológico, seguir el ejemplo de los países desarrollados y el desprecio de lo popular y lo latino; frente al proyecto identitario, que, si bien tenía como modelo lo europeo, abogaba por una reivindicación de lo latino y la valoración de la cultura humanista.

A todo ello, resulta muy interesante y a la vez sorprendente, que la 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. Como iremos exponiendo en los capítulos 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.

---

<sup>195</sup> Véase Eduardo Devés Valdés, “El pensamiento latinoamericano a comienzos del siglo XX: La reivindicación de la identidad”, 1997.

<sup>196</sup> Sobre este tema puede verse Carla Giaudrone, *La Degeneración Del 900: Modelos Estético-Sexuales de la Cultura en el Uruguay Del Novecientos*, 2005.

## Capítulo VI. La presencia de Nietzsche en el *Ariel* de José E.

### Rodó: el proyecto identitario

Los que vemos en la inquietud contemporánea, en la actual renovación de las ideas y los espíritus algo más, mucho más, que ese prurito enteramente pueril de retorcer la frase y de jugar con las palabras, a que parece limitarse gran parte de nuestro decadentismo americano, tenemos interés en difundir un concepto completamente distinto del modernismo como manifestación de anhelos, necesidades y oportunidades de nuestro tiempo....

José Enrique Rodó, 1956, p. 415, "Carta a Leopoldo Alas 'Clarín'"

En el panorama de las letras uruguayas de principios del siglo XX, en incluso en el más vasto e importante de las letras latinoamericanas, José Enrique Rodó se convirtió en un escritor de referencia. Durante los primeros veinte años del siglo su nombre se repitió con admiración y respeto desde el Río de la Plata hasta el Caribe, desde las virtudes señaladas por su compatriota Carlos Vaz Ferreira, pasando por las alabanzas del escritor colombiano Carlos Arturo Torres hasta los halagos del crítico literario dominicano Pedro Henríquez Ureña<sup>197</sup>. Las palabras de elogio vinieron también de Leopoldo Alas "Clarín" y de Miguel de Unamuno<sup>198</sup>, por nombrar algunos de los escritores más representativos de la España de entonces.

---

<sup>197</sup> Cf. Carlos Vaz Ferreira, 1909. p. 30; Carlos Arturo Torres, 1910, p 35, y Pedro Henríquez Ureña, 1910, 55.

<sup>198</sup> Leopoldo Alas "Clarín" escribió, por ejemplo, el prólogo al *Ariel* de Rodó en 1910, en donde, entre otras cosas, decía: «José Enrique Rodó, uno de los críticos jóvenes más notables de la América latina, hoy catedrático de Literatura en Montevideo, representa, como el mejor, esta saludable tendencia que señalo, y hace años que viene escribiendo en tal sentido» (Leopoldo Alas "Clarín, 1910, p. 9). Por otra parte, Miguel de Unamuno respondía de este modo al joven uruguayo por el envío de su libro: «Aprecio cuanto de generoso, de noble, de sincero, de original hay en su *Ariel* y así lo haré constar por más que mi corazón me tire por otros caminos. Toda idealidad es fecunda y purificadora, y jamás caeré en la soberbia de suponer que se refleja en mi espíritu todo lo que el mundo necesita. Necesita de latinismo para corregir y completar nuestra acción, que por sí sola haría acaso sombría e imposible la vida del espíritu. ¡Qué exacto lo que me dice de que España es anciana y América infantil! Su obra de usted es la más grande, a mi conocimiento, que se ha emprendido últimamente en América. Hay que sacudir a los pueblos dormidos y que penetren en sus honduras que en ellas nos encontraremos todos. Porque hasta los dos valores que yo creo más irreductibles en nuestra cultura, el catolicismo y el protestantismo ¿no tienen acaso una raíz común? Tenemos un fin común, desde nuestros caminos nos animaremos y saludaremos y aun podremos darnos las manos porque de continuo se cruzan y entrecruzan y se confunden. Y... ¿es que hay caminos diversos? No, amigo Rodó, lo que nos une en realidad no es

José Enrique Rodó nació en Montevideo el 17 de julio de 1871, hijo de José Rodó, español, y de Rosario Piñeiro y Llamas, uruguaya. En 1898 fue nombrado profesor de literatura en la Universidad de Montevideo, actual Universidad de la República, a pesar de no haber terminado sus estudios universitarios. En esos años publica *La novela nueva* (1897) y *Rubén Darío* (1897). Ya en 1900, ofrece a la juventud hispanoamericana su *Ariel*, obra que marcará un punto de inflexión en la cultura del continente. Luego vendrán los libros *Liberalismo y Jacobinismo* (1906), *Motivos de Proteo* (1909), *El mirador de Próspero* (1913) y el libro póstumo *El camino de Paros* (1918). Encontrándose ya en Italia, como corresponsal de la revista argentina *Caras y Caretas*, cayó enfermo en Palermo, donde dejó de existir en septiembre de 1917<sup>199</sup>.

Su principal obra, *Ariel*, apareció en el umbral del siglo como anunciadora de nuevos horizontes. La fuerza de este libro radicó precisamente en esa tensión reformadora y crítica de la cultura hispanoamericana en general y en particular de la situación uruguaya. Inspirada en los paradigmáticos personajes de *The Tempest*, de manera muy directa en el drama de Renan y en los textos de Groussac y Darío, esta obra fue vista en ese momento como la manifestación de un cambio en el sentido de construcción de un proyecto, en la medida en que se trataba de la formulación de un modelo identitario de reivindicación y de defensa de los valores latinos frente al proyecto anglo-sajón, especialmente en su versión estadounidense. 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.

---

mucho, es todo. Es todo» (Miguel de Unamuno, *Epistolario americano* (1890-1936), [Carta 29], 1996, p. 105).

<sup>199</sup>Para una descripción más detallada sobre la vida y la obra de Rodó, véase la cronología de este autor al final de este trabajo. También remito a mi ponencia “Estampas desde las trincheras: José Enrique Rodó y su lectura de la Gran Guerra”. X Congreso Internacional de Antropología Filosófica: Guerra y Paz: Perspectivas Filosóficas. En prensa.

## 1. Nietzsche en el *Ariel*

Los únicos dos estudios dedicados a la influencia y recepción de Nietzsche en Rodó son el de Ottmar Ette, profesor de la Universidad de Potsdam, Alemania, “Así habló Próspero. Nietzsche, Rodó y la modernidad filosófica”<sup>200</sup>, y el de Carlos Rojas Osorio, quien en su libro *Latinoamérica: cien años de filosofía*<sup>201</sup>, en el capítulo sobre Rodó menciona la presencia del filósofo alemán en el escritor uruguayo. Estos estudios son sólo comentarios parciales. Además éstos son marginales en la crítica sobre Rodó, ya que en su gran mayoría la tónica que ha predominado ha sido no sólo negar la influencia de Nietzsche en el escritor uruguayo, sino también situar a éste 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<sup>202</sup>, 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, quien en su artículo “Reflexiones de *Ariel* a cien años de su publicación”<sup>203</sup> 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 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. 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

---

<sup>200</sup> Cf. Ottmar Ette, 1994, pp. 49-62.

<sup>201</sup> Cf. Carlos Rojas Osorio, 2002, pp. 72-86.

<sup>202</sup> Cf. Víctor Pérez Petit, 1918.

<sup>203</sup> Cf. Martha L. Canfield, 2001.

silencio de la biblioteca del Ateneo nació *Ariel* como afirmación de los valores tradicionales del humanismo greco-latino. 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, J. Burckhardt, quienes subrayaban los riesgos de una instrucción pública generalizada, advirtiendo que sólo contribuiría a una «cultura a medida de los valores comunes de la vida dominada por el dinero» (Campioni, 2004, p. 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. 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<sup>204</sup>. Por lo demás, cabe mencionar el estudio del poeta y profesor cubano Roberto Fernández Retamar, *Calibán, notas sobre la cultura de nuestra América*, publicado en 1971. En esta obra el profesor cubano hace una lectura contraria a la defendida por Rodó. En su interpretación de Calibán seguía las lecturas no ya de Rodó, sino la del psicoanalista francés O. Mannoni, quien había presentado a Calibán como una lamentable víctima de la colonización<sup>205</sup>, también la de Frantz Fanon<sup>206</sup> y la del poeta Aimé Césaire, promotor de la *négritude* dentro del área francófona<sup>207</sup>. En efecto, en su libro Fernández Retamar adapta las ideas básicas de aquellos intelectuales francófonos a la cultura latinoamericana. De ese modo para este autor la imagen de Latinoamérica ya no será Ariel como en Rodó, sino de Calibán. Y el personaje de Próspero, que es la voz narrativa en el *Ariel* de Rodó, se convierte, en la visión de Fernández, en un tirano colonizador que impone su cultura. No obstante, habría que señalar que la lectura que el poeta cubano hace sobre el *Ariel* de Rodó es muy parcial y apresurada, puesto que el Calibán del uruguayo se identifica, ante todo, con los peores aspectos de la democracia niveladora: el materialismo y el utilitarismo, como iremos exponiendo en las páginas que siguen.

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.

---

<sup>204</sup> Esta línea interpretativa, por ejemplo, es la que sostiene Arturo Ardao. Véase de este autor, *La Filosofía en el Uruguay en el Siglo XX*, 1956 y *Etapas de la inteligencia uruguayana*, 1971.

<sup>205</sup> Véase O. Mannoni, *Psychologie de la colonisation*, 1951

<sup>206</sup> Véase Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs*, 1952

<sup>207</sup> Véase Aimé Césaire, *Une tempête*, 1969.

## 1.1 La valoración de la Antigüedad griega

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 *leitmotivs* 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 aquél 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, p. 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, p. 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, p. 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, p. 9). Lo que importa es, según Rodó: «la

posibilidad de llegar a un término mejor por el desenvolvimiento de la vida» (Rodó, 1985, p. 10). Se trata, así pues, de mejorar la condición humana a base de 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» (Ibíd.).

Es difícil leer estos pasajes de *Ariel* sin recodar de manera un tanto similar el pensamiento trágico de Nietzsche. Como dice Diego Sánchez Meca 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<sup>208</sup>. 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» (EH, 2006, p. 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* (CI, 1996, p. 144).

---

<sup>208</sup> Cf. FP II, 1, 5 [107]. Véase Diego Sánchez Meca, “Introducción” a OC II, 2013, p. 31.



Una referencia directa a Nietzsche sobre el tema dionisíaco 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, 1932, p. 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 éste 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 Dioniso 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 dionisíacas, 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 dionisíaco no sólo 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 (NT, 2011, pp. 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, p. 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 Torres<sup>209</sup> *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, p. 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

---

<sup>209</sup> Carlos Arturo Torres (1867-1911) fue un escritor, político y periodista colombiano.

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 (NT, 2001, p. 420).

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 D. F. 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* dice lo siguiente:

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 (DS, 2011, pp. 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, p. 40).

Otra temática nietzscheana que aparece en las obras del escritor uruguayo es la cuestión de la *serenidad*. José E. Rodó utiliza este término a lo largo de casi toda su vida literaria, y más teniendo en cuenta su reiterada aplicación al mundo heleno. Así, por ejemplo, en *Ariel*, libro que estamos estudiando, aparece en primer lugar para representar el nacimiento del mundo griego, la tesis que surgió de una inimitable mezcla de animación y serenidad (Rodó, 1985, p. 12). En segundo lugar, la serenidad sirve para mostrar cómo esa cualidad griega se fue apagando con los nuevos tiempos (Rodó, 1985, p. 19). En tercer lugar, la serenidad aparece en tanto antítesis del apresuramiento febril del mundo moderno (Rodó, 1985, p. 41). Y en cuarto y último lugar, él lo utiliza para expresar la persistente vibración de la palabra serena de Próspero (principal voz narrativa de *Ariel*) al separarse de sus jóvenes discípulos, donde «las sombras, sin ennegrecer el cielo purísimo, se limitaban a dar a su azul el tono oscuro en que parece expresarse una serenidad pensadora» (Rodó, 1985, p. 55). Además, el escritor modernista en otras obras hace uso de esta palabra como sinónimo de aristocracia intelectual<sup>210</sup>, de aristocrática templanza<sup>211</sup>, también habla de serenidad platónica<sup>212</sup>, la usa asimismo para referirse al Renacimiento<sup>213</sup>, pero la aplicación que

---

<sup>210</sup> Véase José Enrique Rodó, 1956, pp. 570 y 621.

<sup>211</sup> José Enrique Rodó, p. 802.

<sup>212</sup> José Enrique Rodó, p. 829.

<sup>213</sup> José Enrique Rodó, pp. 837 y 846.

domina sobre todas las demás y que se repite en varias oportunidades, es la de “serenidad olímpica”<sup>214</sup>.

En relación a Nietzsche se presenta aquí un problema que atraviesa toda su vida y su obra, desde sus escritos de juventud, pasando por su etapa intermedia hasta el así llamado tercer período por los especialistas. En principio, debería advertirse que en la gran mayoría de los casos este autor habla de “serenidad griega”<sup>215</sup>, aunque no de manera exclusiva. A pesar de que este concepto puede tomar diferentes matices dependiendo la obra que se cite, es importante resaltar que para Nietzsche la “serenidad griega” es una conquista, pero que consigue sobreponerse por encima del dolor, de lo dionisiaco, de ese fondo trágico y sufriente de los siglos VI y V. Según el filósofo alemán Goethe y Winckelmann sólo expresaron una parte del mundo griego, la claridad, la medida, en suma, lo apolíneo, pero sin vislumbrar el fondo trágico de la existencia, es decir, lo dionisiaco, sin el cual la serenidad griega no se entiende. La serenidad es fruto de que se haya podido dominar la inquietud y el horror, es el paso de los Titanes a la belleza, por eso es una conquista<sup>216</sup>. Por tanto, como puede advertirse, ciertas lecturas de Rodó se acercan más a la versión clásica, ya que en más de una ocasión el escritor uruguayo habla de “serenidad platónica”, intelectual y mesurada. Por lo demás, en *El crepúsculo de los ídolos* Nietzsche utiliza el calificativo de *Heiterkeit* para referirse a Emerson. Y, no es una casualidad que en el mismo libro al criticar el sistema entero de educación (*Erziehung*) superior de Alemania, diciendo que se ha olvidado que la formación misma es la finalidad y no el Reich, afirme que lo que hace falta son verdaderos educadores y no doctos. Y para ello señala tres razones para la necesidad de verdaderos educadores: se ha de aprender a *ver*, se ha de aprender a *pensar*, se ha de aprender a *hablar y escribir* (CI, 1996, p. 89). A ello añade que el objetivo de todo esto es una “cultura aristocrática”. Pero además tendría que señalarse que para adquirir estas tres cualidades es necesaria la serenidad griega (*griechische*

---

<sup>214</sup> José Enrique Rodó, pp. 265; 275; 291; 376; 422; 499 y 504.

<sup>215</sup> Andrés Sánchez Pascual en la primera nota de su traducción del *Crepúsculo de los ídolos*, aclara que el término *Heiterkeit* lo traducirá por “jovialidad” en vez de “serenidad”, debido a que según él esta palabra en el contexto nietzscheano no designa en modo alguno la acepción castellana de “apacibilidad” o “sosiego”, “falta de turbación física o moral” (RAE). En ese sentido la *Heiterkeit* refiere más a la acepción de “cielo sereno”, “despejado de nubes” “claro”. No obstante, creemos que el término “jovialidad” que elige el traductor no hace justicia a la cualidad que quiere transmitir Nietzsche, puesto que “jovialidad” sólo denota, según la RAE, lo “alegre”, lo “festivo”. En ese sentido, creemos que el término de “serenidad” es más adecuado para la traducción de *Heiterkeit*.

<sup>216</sup> Para este tema puede verse J. B Llinares, “La tragedia nació del espíritu de la música. Sobre *El nacimiento de la tragedia de F. Nietzsche*”, 2006, pp. 39-53.

*Heiterkeit*), ya que para aprender a ver se requiere paciencia, habituar el ojo a la calma, lo mismo que para aprender a pensar, así como también para aprender a hablar y escribir, además de cierta técnica y voluntad de maestría, para todo ello se requiere cierta calma y tranquilidad para afianzar su logro.

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, permiten presuponer un cierto parentesco que liga a Rodó con Nietzsche. No podemos pasar por alto el hecho de que la obra del filósofo forma parte activa y dinámica del ambiente cultural del novecientos uruguayo, como apunta Carlos Real de Azúa<sup>217</sup>.

## 1.2. Una relación problemática: el tema del héroe

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 al filósofo su 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 ésta 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

---

<sup>217</sup> Cf. Carlos Real de Azúa, 1984.

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, p. 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, recuérdese que Henri Lichtenberger y Henri Albert tuvieron un contacto muy próximo con la albacea del filósofo, 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. Antes de pasar a analizar la cuestión del héroe en el filosofar nietzscheano en 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, p. 233).

En este punto Nietzsche es presentado como el creador de una filosofía del genio, emparentado con las obras de Carlyle y 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, éste 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 sobrepaja 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, pp. 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 Guliano Campioni y Joan B. Llinares sobre el tema del héroe en Nietzsche<sup>218</sup>, podemos

---

<sup>218</sup> Véase Guliano Campioni, “Leggere Nietzsche. Dall’agonismo inattuale alla critica Della ‘morale heroica”, 1998, pp. 87-133, y *La morale dell’eroe*, 2009; Joan B. Llinares, “De los griegos y germanos a la problematización de la heroicidad: el camino de Nietzsche”, 2011, pp. 97-126.



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 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 éstas, 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, p. 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... (Rodo, 1985, p. 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<sup>219</sup>, 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, p. 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 Nazareth como dotado de voluntad heroica 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, p. 7). También sobre la influencia de este autor en Rodó debe referirse su dominante racionalismo de inspiración helénica, sobre todo del texto

---

<sup>219</sup> 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.

*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, p. 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 de Basilea el filósofo reivindica la existencia heroica, por ejemplo, en los textos de adolescente encontramos varias figuras literarias, como *Los bandidos* de Schiller y el *Manfred* de 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 en relación a la educación del propio carácter mediante un camino heroico y la necesidad de asumir el propio destino<sup>220</sup>. Además, el

---

<sup>220</sup> Para la influencia de Emerson en Nietzsche pueden verse: el libro de Ratner- Rosenhagen, *American Nietzsche*, 2012. En la introducción de este libro la autora se dedica a estudiar y rastrear la influencia de Emerson en Nietzsche. Ratner resume los trabajos más importantes que en el mundo anglosajón y germano se han dedicado a este tema, empezando por George J. Stack, *Nietzsche and Emerson: An Elective Affinity*, 1992; Herwig Friedl, “Emerson and Nietzsche: 1862-1874”, 1986; Hermann Hummel, “Emerson and Nietzsche”, *New England Quarterly*, 1946, pp. 63-84; Rudolf Schottlaender, “Two Dionysians: Emerson and Nietzsche”, 1940, pp. 330-343; Thomas H. Brobjer, *Nietzsche and the “English”*: *The influence of British and American Thinking on His Philosophy*, 2008; Vivetta Vivarelli, “Nietzsche und Emerson: Über einige Pfade in Zarathustra metaphorischer Landschaft”, pp. 227-263. En

descubrimiento de la obra capital de Schopenhauer en 1865, *El mundo como voluntad y representación*, y el encuentro con 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<sup>221</sup>. En el capítulo nueve aparece la figura de Prometeo como prototipo de héroe ario y masculino. Gulinano 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<sup>222</sup>. 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<sup>223</sup>.

---

lengua italiana destaca el trabajo de Benedetta Zavatta, *La sfida del carattere. Nietzsche lettore di Emerson*, 2006 y también de la misma autora: “El círculo de la necesidad y el desafío del carácter: Nietzsche, lector de Emerson”, 2009, pp. 1-14. En español debe señalarse el trabajo de Antonio Lastra, *Prometeo vencido: Emerson y Nietzsche*, en *La filosofía y los dioses de la ciudad*, 2011, pp. 96-103.

<sup>221</sup> Así lo dice en el capítulo 16 de *El nacimiento de la tragedia*: «La alegría metafísica por lo trágico es una traducción de la sabiduría dionisiaca instintivamente inconsciente al lenguaje de la imagen: el héroe, el fenómeno supremo de la voluntad, es negado, para placer nuestro, porque, en efecto, él sólo es un fenómeno, y la vida eterna de la voluntad no es afectada por su aniquilación. “Nosotros creemos en la vida eterna, así exclama la tragedia; mientras que la música es la idea inmediata de esa vida. Una meta completamente distinta tiene el arte del escultor: Apolo supera aquí el sufrimiento del individuo mediante la glorificación luminosa de la *eternidad del fenómeno*, la belleza triunfa aquí sobre el sufrimiento inherente a la vida, el dolor queda en cierto sentido eliminado de los rasgos de la naturaleza por una invención mentirosa. En el arte dionisiaco y en su simbolismo trágico la naturaleza misma nos dirige la palabra con su voz verdadera, no cambiada: “¡Sed lo que soy! ¡Bajo el cambio incesante de los fenómenos, la madre primordial eternamente creadora, la madre primordial que eternamente apremia hacia la existencia y que eternamente encuentra en este cambio de los fenómenos su propia satisfacción!» (NT, 2011, pp. 402-403).

<sup>222</sup> Cf. Gulinano Campioni, *La morale dell'eroe*, 2009.

<sup>223</sup> En el capítulo 5 de *Schopenhauer como educador*, presenta a su maestro con los rasgos del heroísmo: «Su memoria permanece y se celebra como la de un héroe; su voluntad, mortificada a lo largo de toda una vida mediante fatigas y trabajos, pocos éxitos y la ingratitud del mundo, se disuelve en el nirvana. Un curso de vida heroico semejante, junto con la mortificación que se ha consumado al llevarlo a cabo, a lo que menos se corresponde es, desde luego, al indigente concepto de quienes más y con mayor grandilocuencia hablan al respecto, celebran fiestas a la memoria de los grandes seres humanos y creen que el gran humano es grande precisamente, como ellos son pequeños, por un don, por así decirlo, o por un mecanismo y en obediencia ciega a esa compulsión interna (...). Aquel heroísmo de la veracidad consiste en dejar un día de ser un juguete (...) él mismo es la primera víctima que se ofrece. El ser humano heroico desprecia su bienestar y su malestar, sus virtudes y sus vicios y, en definitiva, desprecia

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 *Zarathustra*. En consecuencia, se presuponía que la filosofía final de Nietzsche era una continuación de su huella juvenil. No obstante, basta leer atentamente *Así habló Zarathustra*, 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 éste mantiene los rasgos del heroísmo, él no es aquella figura del “superhombre”<sup>224</sup>. 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<sup>225</sup>, 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.

---

medir las cosas según la medida por él establecida, pues de sí mismo ya no espera nada, y quiere ver en todas las cosas hasta este fondo sin esperanza. Su fuerza está en su olvido-de-sí-mismo; y cuando piensa en sí, entonces mide la distancia que va de su elevada meta hasta sí mismo, y le sucede como si viera detrás y debajo de sí un insignificante montón de escorias» (SE, 2011, pp. 773-774).

<sup>224</sup> Como ha señalado Joan B. Llinares, en las “tres transformaciones” del *Zarathustra* 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)» (FP III, 25 [351], p. 515).

<sup>225</sup> En “Incursiones de un intempestivo” de *El crepúsculo de los ídolos*, se puede ver cómo Nietzsche toma distancia y a la vez confronta con las morales heroicas de la época en que vivió, morales que son las que reivindica Rodó, aunque el único que se salva en la diatriba nietzscheana es Emerson. He aquí algunos pasajes de estas críticas: «He leído la vida de Thomas Carlyle, esa *farce* [farsa] inconsciente y voluntaria, esa interpretación heroico-moral de estados dispépticos. Carlyle, un varón de palabras y ademanes fuertes, un rétor por *necesidad*, constantemente desasosegado por el anhelo de tener una fe fuerte y por el sentimiento de la incapacidad de tenerla (- ¡en esto, un romántico típico!). El anhelo de una fe fuerte no es prueba de una fe fuerte, es, más bien, lo contrario. *Si uno tiene esa fe*, le es lícito permitirse el hermoso lujo del escepticismo: está bastante seguro, bastante firme, bastante ligado para hacerlo. Carlyle aturde algo que él lleva dentro de sí con el *fortissimo* de su veneración a los hombres de fe fuerte y con su rabia contra los que son menos sencillos: *necesita* ruido. Una constante y apasionada *falta de honradez* para consigo mismo- eso es su *proprium* [peculiaridad], por ello es y continúa siendo interesante» (CI, 1996, p. 100). Si bien el joven Nietzsche estimó la obra de Renan, el maduro filósofo dirá lo siguiente sobre el ensayista francés: «*Renan*. –Teología, o la corrupción de la razón por el “pecado original” (el cristianismo). Testimonio, Renan, el cual, tan pronto como aventura alguna vez un sí o un no de índole un poco general, yerra con una regularidad penosa. Él quisiera asociar, por ejemplo, en una sola cosa la *science* y la *noblesse*: pero la *science* es cosa de la democracia, eso es algo que se palpa. Él desea representar, con una ambición nada pequeña, un aristocratismo del espíritu: pero a la vez se postra de rodillas, y no sólo de rodillas, ante la doctrina contraria a aquél, ante el *évangile des humbles* [evangelio de los humildes]...¡De qué sirven todo el librepensamiento, toda la modernidad, toda la burla y toda la flexibilidad de un torcecuellos cuando en las propias entrañas se ha continuado siendo cristiano, católico e incluso sacerdote! Al igual que el jesuita y el confesor, Renan tiene su inventiva en la seducción; no le falta a su espiritualidad esa amplia sonrisa satisfecha propia del cura, - como todos los sacerdotes, se vuelve peligroso tan sólo cuando ama. Nadie lo iguala en el adorar de una

De los cotejos aquí hechos debe deducirse que José E. Rodó asimiló más que una vertiente del pensamiento del filósofo, también asumió una interpretación bastante forzada de su ideario.

### 1.3. En torno a la idea de igualdad

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. 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; legitima 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, p. 31).

---

manera mortalmente peligrosa... Ese espíritu que *enerva*, es una fatalidad más para la pobre Francia enferma, enferma de la voluntad... (CI, 1996, p. 91-92). En cambio, sobre Emerson sus palabras tienen otro perfume: «*Emerson*.- Mucho más ilustrado, errabundo, multiforme, refinado que Carlyle, sobre todo más feliz... Alguien que instintivamente se alimenta sólo de ambrosía, que deja atrás lo que de indigerible hay en las cosas. Comparado con Carlyle, un hombre de gusto. – Carlyle, que lo amaba mucho, dijo de él, sin embargo: “no *nos* da bastante que morder”: lo cual acaso esté dicho con razón, pero no detrimento de Emerson. – Emerson posee aquella serenidad [véase nota 37] benigna e ingeniosa que quita los ánimos a toda seriedad; no sabe en modo alguno qué viejo es ya y qué joven será aún...» (CI, 1996, p. 100).

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 sólo 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 recordar 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 éstas 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, pp. 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, como ya hemos comentado, 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<sup>226</sup>, 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, p. 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 intereses

---

<sup>226</sup> 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.



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 (Ibid.)

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 “Cualquiera”, a la coronación del monarca “Uno de tantos”» (Rodó, 1985, p. 26), nació, según Rodó, de aquella «falsa concepción de igualdad que sugirió los delirios de la Revolución» (Ibid.). 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 dominio 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 en 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 anti-igualitarismo más desdeñable. Es la suya, según Rodó, una concepción monstruosa, ya que legitima 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 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<sup>227</sup>, por nombrar dos intelectuales argentinos conocidos por José E. Rodó. Por ejemplo, el gran poeta modernista y también maestro del uruguayo, 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<sup>228</sup>. 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, el poeta no se atrevió a incluirlo por el deficiente conocimiento de su personalidad<sup>229</sup>. Sin embargo, Noel Rivas<sup>230</sup>, 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”<sup>231</sup>. Esta dualidad de fuentes y la propia actitud de Darío hacia el filósofo pueden explicar parte de los juicios ambivalentes de Rodó.

Veamos ahora el aspecto cristiano de la propuesta del escritor uruguayo a partir del cual rechaza el superhombre nietzscheano y su anti-igualitarismo. 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

---

<sup>227</sup> 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.

<sup>228</sup> En concreto, estos son los autores que etiquetados como “raros” por Darío: Leconte de Lisle, Paul Verlaine, Villiers de l'Isle Adam, Léon Bloy, Jean Richepin, Jean Moréas, Rachilde, Teodoro Hannon, Lautréamont, Max Nordau, George d'Esparbés, Augusto de Armas, Laurent Tailhade, Fra Domenico Cavalca, Eduardo Dubus, Edgar Allan Poe, Ibsen, José Martí y Eugénio de Castro.

<sup>229</sup> Cf. Gonzalo Sobejano, 2004, p. 197.

<sup>230</sup> Véase Noel Rivas, “Nietzsche: un “Raro” Excluido de los Raros”, 1999, pp. 51-73.

<sup>231</sup> Cf. Rubén Darío, 1987, p. 576.

igualdad» (Rodó, 1985, p. 33). Otro elemento importante sobre este tema se resume en el siguiente pasaje de la obra citada: «La idea cristiana, sobre la que aun 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, p. 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 dñada 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<sup>232</sup>. 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, p. 19). En *Liberalismo y jacobinismo* (1906) precisa lo que entiende por caridad:

Llámesese al lazo social fraternidad, igualdad o solidaridad; llámesese 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

---

<sup>232</sup> 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 (Cf. FP II, 27 [1]). No obstante, en los 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 intempestivo”: «Ese espíritu de Renan, un espíritu que *enerva*, es una fatalidad más para la pobre Francia enferma, enferma de voluntad.» (CI, 1996, p. 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 pos sí sola el tipo» (AC, 1986, p. 77).

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, pp. 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 arrebato de una actividad viril. Su personaje representativo se llama *Yo quiero*, como el “superhombre” de Nietzsche» (Rodó, 1985, p. 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<sup>233</sup>, podemos perfilar las debilidades 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 fue uno de los

---

<sup>233</sup> 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 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 esto 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” (1993, p. 528-533). Estos autores han aprovechado el pensamiento de Nietzsche para radicalizar la democracia, apostando por una democracia agonística frente al modelo del consenso normativo. En otra línea argumentativa se encuentra el trabajo del profesor Jesús Conill. En la última parte de su libro *El poder de la mentira* (1997), titulada “Hacia la gran política”, el profesor de la Universidad de Valencia muestra las contribuciones del filósofo a la racionalidad política, indagando en la filosofía de *El Anticristo*. Otro estudio interesante es el de Manuel Barrios Casares. En este caso se trata de un artículo publicado en 2007 en la revista *Estudios Nietzsche*, con el nombre “¿Expulsar de nuevo al poeta? De arte y política en Nietzsche”. El aporte de este autor consiste en desmontar los trabajos que atribuyen al maduro filósofo el regreso a una metafísica del artista de juventud, tesis que estropea y pervierte su pensamiento político. Dentro de las investigaciones más actuales destaca ante todo lo hecho por Hermann W. Siemens. En concreto podemos citar su último trabajo más importante sobre el tema “Yes, No, Maybe, So... Nietzsche’s equivocation on the relation between democracy and ‘Grosse Politik’”, en *Nietzsche, Power and Politics*, editado por H. Siemens y Rood Vasti en 2008. El enfoque de este autor es mostrar la compatibilidad entre la política democrática y los valores aristocráticos en el filósofo.

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, ésta 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<sup>234</sup>.

#### 1.4. A modo de resumen

En este capítulo se ha abordado la presencia de Nietzsche en la obra de Rodó, fundamentalmente en *Ariel*. Haciendo balance de lo expuesto resaltamos que el filósofo alemán aparece en el trasfondo de la mencionada obra de forma tanto latente como directa. En principio, sobresale la valoración de la Antigüedad griega no como un fin en sí mismo, sino como un instrumento de crítica para la transformación del presente. De ese modo se ha mencionado el parentesco entre los conceptos de pensamiento trágico, de cultura clásica, así como la noción de serenidad trabajados por los dos autores. En este caso el influjo es indirecto, pues, como se ha mostrado, no hay textos que avalen esta relación.

Otro aspecto trabajado fue el complejo tema del héroe. De los cotejos aquí hechos, en donde el filósofo alemán aparece nombrado en relación a otros autores creadores de una filosofía del heroísmo, debe inferirse que este autor es interpretado por Rodó en esta línea temática. A todo ello, basándonos en las investigaciones de Guliano Campioni y Joan B. Llinares sobre esta cuestión, hemos reconstruido el contexto de las diferentes concepciones del héroe citados por el uruguayo (Carlyle,

---

<sup>234</sup> Cf. Vanessa Lemm, 2013, capítulo II, p. 45.

Emerson y Renan), luego hemos presentado la primera concepción de Nietzsche sobre el héroe desde su adolescencia hasta *Schopenhauer como educador*, para finalmente confrontarlos con su filosofía madura, en concreto en *Así habló Zaratustra* y *El crepúsculo de los ídolos*, dos obras conocidas por el uruguayo. En consecuencia, hemos mostrado que en estos textos Nietzsche no sólo toma distancia, sino que también combate esa concepción del heroísmo.

En el tercer epígrafe, como se ha podido comprobar, se han puesto de relieve los ambivalentes juicios de Rodó hacia Nietzsche. Los pasajes transcritos en este caso representan la antipatía, la irritación, del primero con ciertas ideas del germano, testimonios que 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 éste 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<sup>235</sup>. 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.

---

<sup>235</sup> De hecho, muchos de los estudiosos del pensamiento de Rodó mantienen esta posición, tal como advertimos en la primera parte de este capítulo.

## Capítulo VII. Nietzsche en *La muerte del cisne* de Carlos Reyles: el proyecto de modernización

Y todo hace pensar que en lo futuro ningún pueblo podrá ejercer una influencia honda ni durable sobre los otros, ni siquiera tenerlos a raya, ni aun vivir con sus talentos de sociedad solamente por amables que sean. Francia conserva en sus manos de uñas pulidas el cetro del gusto, pero no el de la inteligencia técnica que se necesita en el Taller (Reyles, 1963, p. 255).

El proceso de modernización en Uruguay de principios de siglo implicó grandes cambios sociales, políticos y económicos. Ante el avance de los nuevos productos de la ciencia, la industria y la entrada de las tecnologías masivas tales como la prensa, los escritores modernistas de entonces adoptaron diversos comportamientos que oscilaron entre participar en ese nuevo mundo y una actitud ambivalente, tomando distancia de la acentuación de lo tecnológico, de lo mecánico, ya que implicaba una disminución de lo cultural, lo artístico y lo humanístico. Como ya hemos visto, este proceder caracterizó al proyecto identitario de José Enrique Rodó. A pesar del tono despectivo de este autor y sus discípulos<sup>236</sup> 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,

---

<sup>236</sup> Es importante resaltar que desde los primeros años del siglo XX hasta el final de la Gran Guerra, las ideas del *Ariel* de José E. Rodó, su apelación a las energías juveniles, su crítica a Estados Unidos, su defensa de los valores greco-latinos, en suma, su preocupación por la identidad latinoamericana, fueron los mensajes que encontraron una audiencia entusiasta no sólo en Uruguay, sino también en gran parte del continente americano. En efecto, las publicaciones, las reseñas y los congresos en torno al arielismo se multiplicaron por todo el continente. No obstante, según Carlos Real de Azúa, «fueron sin duda los congresos estudiantiles, reunidos en Hispanoamérica entre 1908 y 1920, la más patente exhibición de esa influencia. El de Montevideo, realizado entre los días 22 de enero y 2 de febrero de 1908, el de Buenos Aires de 1910 (mientras se realizaba otro en México y un tercero en los países de la gran Colombia), el de Lima de 1913, se convocaron bajo el signo común del arielismo, como lo muestra sus resoluciones y otros documentos anexos. En la invitación al Congreso de 1908 dirigida por la Asociación de Estudiantes de Montevideo a sus iguales de América se prometía: “Iremos al Congreso y se oirá entonces la palabra de los recién venidos, de los que llegan a la vida moderna con lo oídos aún palpitantes con la grata música de los mitos añejos, aprendidos serenamente en una tarde de la Grecia prestigiosa y lejana, y con los ojos alucinados por la luz de las nuevas verdades, de esas que nacieron en una calle de la vieja Lutecia, en un día de ensoñaciones y de embriaguez”. Y en el discurso de clausura sostenía F. A. Schinca que “vivimos una hora de absorbentes utilitarismos, de afanes materiales, y de sombríos descreimientos; los viejos ensueños se derrumban”» (Carlos Real de Azúa, 1950, pp. 82-83).

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 Arado, 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<sup>237</sup>. 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<sup>238</sup>, 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”<sup>239</sup>, 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.

Carlos Reyles nació en Montevideo el 30 de octubre de 1868, hijo de un rico hacendado y político uruguayo, quien aplicando nuevos métodos reformó la ganadería colonial. En 1886 al morir su padre se constituye en el único heredero de la fortuna

---

<sup>237</sup> Cf. Arturo Ardao, 1956, p. 113.

<sup>238</sup> Véase Véase Sergio Sánchez, “Nietzsche en Uruguay: la lectura de Carlos Reyles”, 2004, pp. 341-363.

<sup>239</sup> 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.



más grande del país. A partir de entonces reparte sus actividades en tareas de hacendado, en viajes a Europa y en especial en el ejercicio de la literatura. Toda su cultura literaria la va creando en la soledad de los campos, pues Carlos Reyles no llegó a pisar nunca un aula universitaria. Ya en 1888 publica su primer ensayo novelístico *Por la vida*, y al poco tiempo su primera novela realista titulada *Beba* (1894). Le seguirán la serie de novelas titulada *Academias*, compuesta por *Primitivo* (1896), *El extraño* (1897) y *El sueño de rapiña* (1898). Tras su aventura decadentista en 1900 publica *La raza de Caín*. Luego vendrán diez años de silencio literario en los que el autor uruguayo tuvo una fugaz aparición en la política. En este tiempo Reyles publica folletos y manifiestos de su ideario político tales como *El ideal nuevo* de 1903, donde incita a la unión de las fuerzas económicas del país. En esos diez años también se reparte entre largas estadias en Europa. A partir del encuentro con la obra de Nietzsche logra definir y articular su doctrina que comunicará en *La muerte del cisne*, tal vez su mayor obra ensayística. En 1916 publica la novela *El terruño*, a la que le sigue *Diálogos Olímpicos* (1918-1919). Luego vendrán las importantes novelas *El embrujo de Sevilla* (1922), *El Gaucho florido* (1932), sus conferencias reunidas bajo el nombre de *Panoramas del mundo actual e Incitaciones* (1938). Y finalmente se publica al año siguiente de su muerte acaecida el 24 de julio de 1938, como obras póstumas *A batallas de amor* y *Ergo sum*<sup>240</sup>.

En lo que sigue, intentaremos reconstruir la lectura nietzscheana de Carlos Reyles, fundamentalmente en su obra *La muerte del cisne* de 1910. Para tal propósito, tomaremos como criterio de recepción las alusiones directas e indirectas, al igual que hicimos con Rodó.

### 1. Del esteticismo modernista a la “ideología de la fuerza”

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

---

<sup>240</sup> Aunque existen múltiples ediciones de sus obras, eso sí, no existen reediciones nuevas, la gran mayoría de estas han sido reunidas y publicadas en la Colección de Clásicos Uruguayos de la Biblioteca Artigas en 1950. Para ver una descripción más detallada sobre la vida y la obra de Reyles, véase el apéndice de este trabajo.

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, p. 8). Esta concepción del artista “raro” fue la que se impuso como criterio en los estudios sobre el *novecientos*, como lo documentan algunos calificativos que suelen recibir los autores. Por ejemplo, Delmira Agustini es “la hembra ardida” (Rodríguez Monegal, 1969), María Eugenia Vaz Ferreira, “la desterrada” (Visca, 1975) y Roberto de las Carreras, “el ridículo actual y el ridículo en aquel tiempo” (Martínez Moreno, 1986). Estas críticas continúan la tradición inaugurada en la obra ya citada *Los raros* de Rubén Darío, reflejada a la vez en la sombría figura del Conde de Lautrémont y templada en el decadentismo francés finisecular.

Las líneas maestras de este programa estético fueron expresadas por Carlos Reyles en el prólogo de *Academias*. He aquí sus palabras:

... un arte que no sea indiferente a los estremecimientos e inquietudes de la sensibilidad FIN DE SIGLO, refinada y complejísima, que transmita el eco de las ansias y dolores innumerales que experimentan las almas atormentadas de nuestra época y esté pronto a escuchar hasta los más débiles latidos del corazón moderno, tan enfermo y gastado (Reyles, 1965a, p. 33).

Reyles fue gestando esta visión sobre el arte después de haber emprendido repetidos viajes a Europa, en cuyas ciudades descubre las sutiles y poderosas obras de Baudelaire, Ibsen y Bourget, entre otros. Pero al referirse a que en Europa se han hecho y se hacen tentativas numerosas para encontrar la fórmula preciosa del arte del porvenir, afirma lo siguiente:

[Que el arte no es] el naturalismo ni la novela psicológica como la entiende Bourget o Huysmans, ni siquiera el flamante NATURALISMO, ni las ideologías de Barrés-; es OTRA COSA más ideal y grande, de que acaso sospechó la existencia el Dios de Bayreuth (Reyles, 1965a, p. 34).

Conforme a estas palabras, el escritor uruguayo declara en el prólogo que sólo se dirigirá a aquellos que tengan oídos y ojos acordes a una minoría de autores bien definida, a saber:

... los hijos espirituales de Schopenhauer, Wagner, Stendhal y Renan, los espíritus delicados y complejos, aumentan en España y América; es, pues, llegada la hora de pensar en ellos, porque su sentir está en el aire que se respira: son nuestros semejantes. Y para nuestros semejantes escribo (Ibid.).

En una carta que Carlos Reyles envió a José Enrique Rodó desde Francia, con fecha del 12 de abril de 1899, el primero le ofrecía una lista de los autores franceses más leídos en ese momento:

Se lee mucho a Baudelaire, a Mallarmé y Verlaine; algo menos a Moréas, Herédia, Coppée y poco, aunque también algo, a Rimbaud, F. Jammes, Vielé-Griffin y Hugues Rebel. Entre los noveladores reinan aún los pontífices del naturalismo. Flaubert, Zola y Goncourt, dejándose también sentir la influencia de Stendhal, Merimée, Bourget, Huysmans, France y Barrés. Remy de Gourmont, casi todos los poetas y noveladores que escriben en el *Mercure de France*, *L'Ermitage*, *La Plume* y otras revistas de la misma índole<sup>241</sup>.

Esta presentación de autores marca el programa estético al que se adhiere Reyles en sus primeros años como escritor. Si bien en esta serie de novelistas, poetas y ensayistas Nietzsche aún no aparece, es importante observar que los nombres citados suscitaron fuertemente la atención del filósofo alemán. Pues además de los claros ejemplos de Wagner, Schopenhauer, Renan, Flaubert y Stendhal, no hay que olvidar el nietzscheanismo de Remy de Gourmont, como ha indicado Gonzalo Sobejano<sup>242</sup>. Por lo demás, el prólogo de *Academias* y también *La novela del porvenir*, otro ensayo de la época, testimonian eficazmente cómo Reyles adopta muchos de los postulados del

---

<sup>241</sup> La carta de conserva en el Archivo Rodó en la Biblioteca Nacional del Uruguay.

<sup>242</sup> Cf. Gonzalo Sobejano, 2004, p. 198.

modernismo, tales como el atractivo por lo exquisito, el interés por lo “raro”, el gusto por el refinamiento, pero a la vez reflejan su intención de superarlos. Por ejemplo, en su concepción de la novela, defiende ampliar el horizonte modernista al concebirla como un instrumento para la indagación del saber sobre el hombre, tal como lo resume el siguiente pasaje del prólogo de *Academias*:

Los que pidan a las obras de imaginación mero solaz, un pasatiempo agradable, el bajo *entretenimiento* que diría Goncourt, no me lean; no me propongo entretener: pretendo hacer sentir y hacer pensar por medio del libro lo que no puede sentirse en la vida sin grandes dolores, lo que no puede pensarse sino viviendo, sufriendo y quemándose las cejas sobre los áridos textos de los psicólogos; y eso es muy largo, muy duro. Digámoslo sin miedo: la novela moderna debe ser obra de arte tan exquisito que afine la sensibilidad con múltiples y variadas sensaciones, y tan profundo que dilate nuestro concepto de la vida con una visión nueva y clara (Reyles, 1965a, p. 39).

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<sup>243</sup>; 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 su obra principal, *La muerte del cisne*. Veamos, así pues, las líneas maestras de estos trabajos.

---

<sup>243</sup> El partido Colorado es una fracción política fundada en 1836. Históricamente abarcó varias tendencias políticas, tales como el liberalismo, el republicanism, la socialdemocracia, el conservadurismo y el pragmatismo. En la actualidad su posición va del centro político a la derecha política.

En el enfoque de Reyles sobre la realidad social influyen, ciertamente, la propia situación socio-política y su propia experiencia dentro de ese contexto. Es importante recordar que este autor perteneció a una de las familias más ricas del país, criadores de ganado y pioneros en la introducción desde Inglaterra de las razas vacunas. En tal ambiente se crió y se formó el novelista. Estos ingredientes de hacendado capitalista determinaron fuertemente su concepción del mundo. Con el impulso reformista del gobierno de Batlle y Ordóñez, el Estado adquirió varias funciones, por ejemplo, en la industria, en las finanzas y en la cultura. Este hecho político, según Reyles, debilitó a las clases productoras y el desarrollo de la industria. En síntesis, este autor denuncia una serie de males en todos los ámbitos del país, y propone un conjunto de soluciones cuyo eje vertebral es el proyecto de modernización al estilo anglo-sajón. Indicaremos en pocas líneas, ante todo del ensayo *El ideal nuevo*, algunos de estos males que el autor denuncia:

[Persisten en nuestra consciencia nacional] elementos bárbaros que siempre ha combatido la civilización y que sólo aparecen como fenómenos regresivos en las sociedades atrasadas o decadentes (...). Nos abruma el espíritu criollo, levantisco, acometedor, vocinglero, capaz de palabras o acciones violentas, pero no de esfuerzo sostenido en que consiste la verdadera energía (...). [Nos devora la pasión política], tan ciega y ruin que antepone siempre, sin excepción, los intereses del partido (...). No tenemos desgraciadamente, profetas nuestros que nos iluminen, filósofos que nos enseñen, casi todo lo que sentimos y pensamos son baratijas sociológicas importadas, cosas prendidas con alfileres, floraciones emotivas que no brotan en nuestras entrañas, que no tienen raíces en nuestro organismo (...) y además como noble concepción de la vida, el *sanchopancismo*, que es la peor herencia de la abatida España, y el *compadrado* más o menos agudo, que es una floración indígena de lo más criollo y malo de nosotros mismos (Reyles, 1965a, pp. 66-67).

La solución a estos males que propone Reyles se resume en asentar la acción política sobre una poderosa concepción de la *vida*. He aquí su propuesta:

Nuestra obra será grande o pequeña, según sea pequeña o grande nuestra concepción de la vida (...). Es preciso, pues, enriquecer nuestra “tabla de valores nacionales” con un valor

moral nuevo, que sea bastante fuerte para levantar el espíritu de la nación y señalarnos a todos rumbos salvadores; es preciso fortalecer la energía nacional (...). Para que esta saludable transformación se opere, urge acudir al tesoro de las energías individuales, que hasta ahora hemos despreciados insensatamente (Reyles, 1965a, pp. 85-86).

Con esta exposición de males que afectan al país y sus remedios posibles, se perfila el proyecto político de Reyles. 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 anglo-sajonas 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<sup>244</sup>. En lo que sigue, quisiéramos mostrar los contornos de esta particular exegesis y en qué medida la concepción de la vida que reclama este autor es nietzscheana, así como también subrayaremos las heterogéneas lecturas de H. Taine, Le Bon, Spencer y Maurras que acompañan a esa extraña amalgama que es su doctrina.

## 2. La presencia de Nietzsche en el proyecto de modernización de *La muerte del cisne*

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

---

<sup>244</sup> Cf. Sergio Sánchez, 2004, p. 347.

muestra la vida decadente de París, su cultura humanista, desde sus clásicas fuentes greco-latinas, pasando por el racionalismo democrático, hasta llegar a sus más modernas formas intelectualistas.

A nivel general, la tesis es, como mostraremos, una adaptación de F. 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 sólo los utiliza para los propósitos de sus intereses, por ello aparecen reinterpretados y transformados. Estas ideas son complementadas en el materialismo de H. Taine, en el darwinismo social de G. Le Bon y en ciertos aspectos del ideario de H. Spencer. Hechas estas prevenciones, veamos cómo es leído Nietzsche por el escritor uruguayo.

### 2.1. La voluntad de poder como ejercicio de la fuerza y la valoración heroica del egoísmo

*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 sólo para darlo a aquel estímulo y ocasión de forjar otras nuevas (Reyles, 1963a, p. 115).

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 ésta levanta el velo de la Maya, y en lugar de las desnudeces impecables y sagradas perfecciones de los dioses surge la razón física de los fenómenos. Los nuevos sacerdotes del saber ayudan a despojarse de las amables creencias y de los aderezos que tiñen la realidad. Quizá resulte oportuno recordar que este autor se había adherido al materialismo científicista energetista, corriente que considera a la materia como la única causa originante de todas las cosas. En la versión monista del científico alemán Büchner la realidad se compone de fuerza-materia, y la fuerza es lo que mueve a la materia. Otra concepción materialista de la ciencia muy leída en ese Montevideo de principios de siglo es la del historiador y filósofo francés H. 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<sup>245</sup>. 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, 1965, p. 138).

---

<sup>245</sup> Según Todorov: «Las metáforas que Taine prefiere para describir el mundo de los hombres provienen del reino vegetal: las obras de arte tienen granos que caen sobre un cierto suelo, que el viento barre y que las heladas paralizan; a continuación crecen, se ramifican y florecen. “Hay parejas en el mundo moral, como también las hay en el mundo físico; y están del mismo modo rigurosamente encadenadas y de la misma manera extendidas universalmente, tanto en el uno como en el otro. Todo aquello que, en una de esas parejas, produce, modifica o suprime el segundo”. En consecuencia, no hay diferencia notable entre las ciencias de la naturaleza y de las del hombre, como atestiguan las numerosas fórmulas en las que la psicología se pone en paralelo con la química, o la historia con la fisiología. No hay que sorprenderse: “Las ciencias morales tienen abierta una trayectoria semejante a la de la ciencia naturales (...) la historia, que ha sido la última en llegar puede descubrir leyes en la misma forma que lo hacen sus hermanas mayores; (...) puede, como aquellas lo hacen en sus dominios, gobernar los conceptos y guiar los esfuerzos de los hombres”. He aquí que la ciencia no se contenta con descubrir los fines de la humanidad en tanto que producto secundario de su actividad; afirma directamente el papel de guía social. Si alguna diferencia hay entre las ciencias naturales y las humanas, ésta no reside en el carácter o el funcionamiento de sus respectivas materias, sino en la facilidad y la precisión de la observación en una y otras» (Todorov, 2007, pp. 141-142).



No cabe duda, 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, p. 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, p. 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, siquiera 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, sólo que móvil e intangible, fuente primera de las cosas y último término de ellas (Reyles, 1965a, p. 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 desgarró la piel femenina de la celeste ilusión, 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... (Reyles, 1965a, p. 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, p. 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 vacío 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, p. 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, las 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, p. 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 harto 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, p. 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 *combativa* que, en la práctica, ha dirigido los movimientos armónicos o desordenados del alma humana (Reyles, 1965a, p. 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 combativa*. 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<sup>246</sup>. 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<sup>247</sup>. Ante tales

---

<sup>246</sup> 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 permanecidos 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» (G. Le Bon, 1912, p. 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.

<sup>247</sup> 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 (véase Marvin Harris, 1985, p. 100). La tesis más importante del darwinismo clásico es la de la “selección natural”, entendiéndose 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 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 (véase el segundo capítulo de este trabajo). 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 una única doctrina conceptual, puesto que marxistas y anistas

reducciones por parte de 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 citar fundamentalmente *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<sup>248</sup>. En el libro tercero, titulado *Principios de una nueva evaluación*, importa resaltar este concepto en los siguientes capítulos. Del primero “La voluntad de poder como conocimiento”:

La connaissance travaille comme instrument de la puissance. Il est donc évident qu'elle grandit à chaque surcroît de puissance...

Le sens de la connaissance: ici, comme pour l'idée de “bien”, de “Beau”, la conception doit être prise sévèrement et étroitement au point de vue anthropocentrique et biologique. Pour qu'une espèce déterminée puisse se conserver et croître dans sa puissance, il faut que sa conception de la réalité embrasse assez de choses calculables et constantes, pour qu'elle soit à même d'édifier sur cette conception un schéma de sa conduite. L'utilité de la conservation - et non point un besoin quelconque, abstrait et théorique, de ne pas être trompé - se place comme motif derrière l'évolution des organes de la connaissance..., ces organes se développent de façon à ce que leur observation suffise à nous conserver. Autrement: la mesure du besoin de connaître dépend de la mesure de croissance dans la volonté de puissance de l'espèce; une espèce s'empare d'une quantité de réalité pour se rendre maître de celle-ci, pour la prendre à son service (VP, 1903, p. 20).

---

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 (Véase Álvaro Girón Sierra, 2005, pp. 23-59).

<sup>248</sup> 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. Véase los dos volúmenes de Heidegger sobre Nietzsche, en especial “La voluntad de poder como arte”.

En relación a este pasaje es importante resaltar que la idea del conocimiento en cuanto instrumento de poder, trasmite 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 semejanza 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”:

La volonté d'accumuler des forces est spécifique pour le phénomène de la vie, la nutrition, la procréation, l'hérédité, - pour la société, l'Etat, les murs, l'autorité. Ne nous serait-il pas permis de considérer aussi cette volonté comme cause agissante dans la chimie ? - et dans l'ordre cosmique?

Non seulement constance de l'énergie: mais maximum d'économie dans la consommation: de sorte que le désir de devenir plus fort, dans chaque centre de force, est la seule réalité, - non point conservation de soi, mais désir de s'approprier, de se rendre maître, d'augmenter, de devenir plus fort (VO, 1903, p. 70).

Une quantité de force est définie par l'effet qu'elle produit et par la résistance qu'elle exerce. L'adiaphorie, qui, en soi, serait imaginable, n'existe pas. C'est essentiellement un désir de violence et un désir de se défendre contre les violences. Il ne s'agit pas de conservation de soi; chaque atome agit sur tout l'être, - il est supprimé en imagination lorsque l'on supprime ce rayonnement de volonté de puissance. C'est pourquoi je l'appelle une quantité de “volonté de puissance”: par là est exprimé le caractère dont on ne peut faire abstraction, dans l'ordre mécanique, sans faire abstraction de cet ordre même (VP, 1903, p 72).

Quien compara atentamente estos textos con los pasajes citados de Carlos Reyles con respecto a la voluntad de poder, 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 todas las cosas. En consecuencia, las semejanzas con este texto son muy patentes, aunque, a diferencia de lo insinuado por Reyles, también es muy explícita la idea de que el instinto de autoconservación no es el

impulso básico de la vida. Por lo demás, otro pasaje de este tercer libro de *La voluntad de poder* que recuerda lo escrito por Reyles es el siguiente texto del capítulo 3 “La voluntad de poder como arte”:

Malgré tout cela, l'individualisme est le degré le plus modeste de la volonté de puissance. Lorsque l'on atteint une certaine indépendance on veut davantage: il se fait une sélection selon le degré de force: l'individu ne se place plus en égal, sans examen; il cherche au contraire ses semblables, - il se dégage des autres. A l'individualisme succède la formation des membres et des organes: les tendances voisines se réunissent et se manifestent en tant que puissance; entre ces centres de puissance il y a frottement, guerre, reconnaissance des forces réciproques, compensation, rapprochement, fixation de l'échange des productions. Finalement: hiérarchie.

- 1) Les individus se rendent libres.
- 2) Ils entrent en lutte, ils s'accordent sur des “droits égaux” (la “justice” comme but).
- 3) Lorsque ceci est réalisé, les véritables inégalités des forces ressortent avec des effets plus grands (VP, 1903, p. 126).

En resumen, según estos pasajes podemos cotejar ciertos parentescos en relación a la fuerza en tanto carácter belicoso y energía combativa defendida por Reyles, 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 Reyles. Por ejemplo, en la segunda parte del *Zaratustra*, en el capítulo “De la superación de sí mismo”, en este caso aparece la voluntad de poder bajo el aspecto del saber, y en “De la redención”, en el que surge bajo el de la afirmación. He aquí los pasajes:

Vous appelez “volonté de vérité” ce qui vous pousse et vous rend ardents, vous les plus sages.

Volonté d'imaginer l'être: c'est ainsi que j'appelle votre volonté!

Vous voulez rendre imaginable tout ce qui est: car vous doutez avec une méfiance que ce soit déjà imaginable.

Mais tout ce qui est vous voulez le soumettre et le plier à votre volonté. Le rendre poli et soumis à l'esprit, comme son miroir et son image.

C'est là toute votre volonté, vous les plus sages, c'est là votre volonté de puissance; et même quand vous parlez du bien et du mal et des évaluations de valeurs (Za II, 1898, p. 156).

Je vous ai conduits loin de ces chansons, lorsque je vous ai enseigné: "La volonté est créatrice" (...). La volonté est-elle déjà devenue pour elle-même rédemptrice et messagère de joie? At-elle désappris l'esprit de vengeance et tous les grincements de dents?

Et qui donc lui a enseigné la réconciliation avec le temps et quelque chose de plus haut que ce qui est réconciliation?

Il faut que la volonté, qui est la volonté de puissance, veuille quelque chose de plus haut que la réconciliation, —: mais comment? Qui lui enseignera encore à vouloir en arrière? (Za II, p. 199).

Basta la transcripción 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 Reyles en donde esta noción aparece bajo el aspecto creativo es *Más allá del bien y del mal*<sup>249</sup>, de la sección sexta "Nosotros los doctos", aforismo 211. Veamos el pasaje:

Leur "recherche de la connaissance" est création, leur création est législation, leur volonté de vérité est... volonté de puissance. — Existe-t-il aujourd'hui de pareils philosophes? Y eut-il jamais de pareils philosophes? Ne faut-il pas qu'il y ait de pareils philosophes? (MBM, 1913, p. 204).

---

<sup>249</sup> Además de en los pasajes que citaremos, la voluntad de poder también aparece los aforismos 22, 23, 35, 186, 198 y 259 de *Más allá del bien y del mal*.



Conforme a estos textos, podemos advertir las omisiones y simplificaciones de Reyles en torno a la voluntad de poder<sup>250</sup>, 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 guerreero 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<sup>251</sup>.

Por otro lado, puede resultar muy esclarecedor contrastar la lectura de Reyles 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 *lógos* 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 *lógos* 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*<sup>252</sup>. 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 la que prevalecen rasgos como la creatividad, fecundidad, entrega, derroche vital, donación y generosidad.

---

<sup>250</sup> Además de los pasajes citados, la voluntad de poder aparece también en otras obras que también circulaban en esa época. Por ejemplo: en *La gaya ciencia*, libro V, aforismo 349, en donde se lee lo siguiente: «La lutte pour la vie n'est qu'une exception, une restriction momentanée de la volonté de vivre; la grande et la petite lutte tournent partout autour de la prépondérance, de la croissance, du développement et de la puissance, conformément à la volonté de puissance qui est précisément la volonté de vie» (GC, 1901, p. 406). También esta expresión aparece en *La genealogía de la moral*, en el “Tratado segundo”, capítulo 12 y en el “Tratado tercero”, capítulo 15. En *El crepúsculo de los ídolos*. En esta obra encontramos dos alusiones en “Incursiones de un intempestivo” 20, 38; y una en “Lo que yo debo a los antiguos” Y en *El Anticristo*, capítulo 17. Aquí se trata de mostrar que el proceso de decadencia implica una disminución de la voluntad de poder.

<sup>251</sup> Véase la primera parte de este trabajo.

<sup>252</sup> Véase Manuel Barrios Casares, *La voluntad de poder como amor*, 1990.

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 Rée, ya en la década de 1880, como ha señalado Cristina Fornari<sup>253</sup>, 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

No parece aventurado observar que Carlos Reyles, menos interesado en ofrecer una lectura atenta de las obras de Nietzsche en relación a la voluntad de poder, que de añadir ideas de éste al magma contradictorio de su doctrina, proyectó una idea sobre este concepto nietzscheano en esa época en cuanto ejercicio de la fuerza, 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, p. 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, p. 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:

---

<sup>253</sup> Véase Maria Cristina Fornari, *La morale evolutiva del gregge: Nietzsche legge Spencer e Mill*, 2006.

... 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, p. 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 (Ibid.).

En este texto se puede apreciar la valoración heroica del egoísmo, el cual junto a la noción de la fuerza, sintetizan 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 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 sólo 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, p. 150).

Otro aspecto interesante de la valoración heroica del egoísmo es la moral de la fuerza. Para ser más precisos, ésta 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, p. 152).

Importa reconocer que bajo estas premisas el escritor uruguayo asienta su concepción de la vida y desde esta perspectiva critica 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, p. 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, p. 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, aún 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<sup>254</sup>.

## 2.2. La metafísica del oro como transvaloración de todos los valores: el proyecto político de Carlos Reyles

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 el dinero y el oro como nuevas deidades que

---

<sup>254</sup> Véase el capítulo 6 de este trabajo.

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, p. 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 ha señalado que la reflexión filosófica del germano es un camino que tiene por objeto la salud del individuo<sup>255</sup>. 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)<sup>256</sup>. Ante 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<sup>257</sup>. Esta actitud, tal como ha advertido C. P. Janz<sup>258</sup>, 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*<sup>259</sup>. Para el profesor de la Universidad de Valencia 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

---

<sup>255</sup> Véase Remedios Ávila, *Identidad y tragedia. Nietzsche y la fragmentación del sujeto*, 1999.

<sup>256</sup> 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 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.

<sup>257</sup> 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”.

<sup>258</sup> C. P. Janz, *Friedrich Nietzsche*, vol 3, *Los diez años del filósofo errante*, 1985, pp. 301-302.

<sup>259</sup> Véase Jesús Conill, *El poder de la mentira, Nietzsche y la política de la transvaloración*, 2001.

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. En el capítulo 61 de *El Anticristo*, que citaremos en la versión francesa de H. Albert, afirma lo siguiente:

Il est nécessaire de toucher ici un souvenir encore cent fois plus douloureux pour les Allemands. Les Allemands ont empêché en Europe la dernière grande moisson de culture qu'il était possible de récolter, — la Renaissance. Comprend-on enfin, veut-on enfin comprendre, ce qu'était la Renaissance? la transmutation des valeurs chrétiennes, la tentative de donner la victoire, avec tous les instincts, avec tout le génie, aux valeurs contraires, aux valeurs nobles... Il n'y eut jusqu'à présent que cette seule grande guerre, il n'y eut pas jusqu'à présent de problème plus concluant que celui de la Renaissance, — nos problème sont les mêmes — : il n'y a jamais eu de forme d'attaque plus fondamentale, plus droite, plus sévère, dirigée contre le centre, sur toute la ligne. Attaquer à l'endroit décisif, au siège même du christianisme, mettre sur le trône papal les valeurs nobles, c'est-à-dire introduire ces valeurs dans les instincts, dans les besoins et les désirs inférieurs de ceux qui étaient au pouvoir... (AC, 1908, p. 347).

En este período histórico 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 trasmutación de valores anunciada por el terrible profesor de la Universidad de Basilea» (Reyles, 1965a, p. 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<sup>260</sup>. Condenado por maldiciones divinas y anatemas humanos, su historia es una metáfora de la riqueza material 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. Aun 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, p. 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

---

<sup>260</sup> Según el *Diccionario de mitología universal* de Giuseppina Sechi, Mammón o Mammona (Mesopotamia) es el dios asirio que gobernaba las riquezas (Sechi, 1998, p. 393). Probablemente la mención de Mammón de Carlos Reyles sea una réplica al poeta Rubén Darío y su poema *A Roosvelt*, 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 todo el movimiento modernista, del cual curiosamente Reyles había sido uno de sus mejores cultivadores.



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, 1965<sup>a</sup>, p. 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, 1965<sup>a</sup>, p. 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, 1965<sup>a</sup>, p. 195).

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, 1965<sup>a</sup>, p. 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» (Ibid.). Y aunque moralistas y sociólogos le han imputado horribles 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, 1965<sup>a</sup>, p. 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 greco-latinas, 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 ésta, que impregna no sólo 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, 1965<sup>a</sup>, p. 221).

En efecto, sin esa emotividad romántica, y sin la atmósfera sentimental creada por la casuística amorosa de los salones, es muy difícil, según Reyles, «que la *Nueva Eloísa* y el *Contrato social*, hubieran tenido tan hondas repercusiones en el siglo XVIII (Ibid.). La consecuencia de todo esto, de tantas imaginaciones y ensueños, es para el escritor uruguayo un crónico desequilibrio orgánico que transforma los pueblos en ineptos para las cosas prácticas. En definitiva, los errores de la cultura greco-latina, de la que París es la simbólica flor, son los refinamientos de la sensibilidad y las elegancias mentales, es decir, su espíritu altamente femenino. Ante esta cultura Reyles contrapone la superioridad de los pueblos anglo-sajones, compuestos por una raza enérgica y de aptitudes prácticas que derriban las viejas formas de cultura, fortaleciendo de ese modo las energías productoras, es decir, las virtudes cardinales del mundo moderno, ya que en éstos opera, según Reyles «lo que llamaría Nietzsche la lucha del instinto vital» (Reyles, 1965<sup>a</sup>, p. 243). Conforme a estas premisas el escritor uruguayo entiende que lo típico del siglo XIX es la reacción triunfante del naturalismo alemán y del darwinismo anglo-sajón, contra el racionalismo francés. De ahí que en un gesto inequívoco hacia José E. Rodó afirme sin matices que «el utilitarismo de Calibán es más saludable en los trances apurados que el racionalismo de Ariel» (Reyles, 1965<sup>a</sup>, p. 245). Por lo demás, en las páginas finales de su libro, Reyles observa que en la cultura greco-latina, por no haber reconocido que la «fuerza es el elemento divino del

universo, como el oro es el elemento divino de las sociedades» (Reyles, 1965<sup>a</sup>, p. 262), ha debilitado las energías vitales necesarias para conquistar los rincones más escondidos del mundo. Así y todo, el escritor uruguayo cierra su libro con cierto aire de esperanza y una plegaria hacia la diosa impura y fecunda que es una clara antítesis de la oración de Renan en la Acrópolis<sup>261</sup>. He aquí sus palabras:

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, 1965<sup>a</sup>, pp. 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 éste en relación a Nietzsche, encontramos el aforismo 204 de *Aurora*, titulado, en la versión francesa de H. Albert, *Danaé et le dieu en or*. He aquí lo que dice:

D’où vient cette excessive impatience qui fait maintenant de l’homme un criminel, dans des situations qui expliqueraient plutôt le penchant contraire. Car, si celui-ci pèse à faux poids, si cet autre allume sa maison après l’avoir assurée au-dessus de sa valeur, si cet autre encore contribue à frapper de la fausse monnaie, si les trois quarts de la haute société s’adonnent à une fraude permise et se chargent la conscience d’opérations de bourse et de spéculations : qu’est-ce qui les pousse? Ce n’est pas la misère véritable, leur existence n’est pas tout à fait précaire, peut-être même mangent-ils et boivent-ils sans soucis, — mais c’est une terrible impatience de voir que l’argent s’amasse si lentement et une joie et un amour tout aussi

---

<sup>261</sup> Para Reyles, Renan es ese «desengañado sacerdote que, aunque sin tonsura, fue toda su vida» (Reyles, 1965<sup>a</sup>, p. 266). La cultura del desinterés y la completa incapacidad práctica y el desden del sabio francés, llevan al escritor uruguayo, en un gesto irónico, a cerrar su libro imitando la plegaria en la Acrópolis pero en este caso venerando a la diosa Fuerza.

terribles pour l'argent amassé, qui les poussent nuit et jour. Dans cette impatience et dans cet amour, cependant, reparaît ce fanatisme du désir de puissance qui fut enflammé autrefois par la croyance d'être en possession de la vérité, ce fanatisme qui portait de si beaux noms que l'on pouvait se hasarder à être inhumain avec une bonne conscience (à brûler des juifs, des hérétiques et de bons livres, et à exterminer des civilisations supérieures tout entières, comme celles du Pérou et du Mexique). Les moyens dont se sert le désir de puissance se sont transformés, mais le même volcan bouillonne toujours, l'impatience et l'amour démesuré veulent avoir leurs victimes : et ce que l'on faisait autrefois "pour la volonté de Dieu", on le fait maintenant pour la volonté de l'argent, c'est-à-dire à cause de ce qui donne maintenant le sentiment de puissance le plus élevé et la meilleure conscience (A, 1901, p. 226).

Otro aforismo que desmonta toda la lectura de Reyles es el 329 de *La gaya ciencia*, en donde el amor por el trabajo y el fanatismo por el oro se traducen para Nietzsche en síntomas de esclavitud que amenazan al individuo. A saber:

Loisirs et oisiveté. — Il y a une sauvagerie tout indienne, particulière au sang des Peaux-Rouges, dans la façon dont les Américains aspirent à l'or; et leur hâte au travail qui va jusqu'à l'essoufflement — le véritable vice du nouveau monde — commence déjà, par contagion, à barbariser la vieille Europe et à propager chez elle un manque d'esprit tout à fait singulier. On a maintenant honte du repos: la longue méditation occasionne déjà presque des remords. On réfléchit montre en main, comme on dîne, les yeux fixés sur le courrier de la Bourse, — on vit comme quelqu'un qui craindrait sans cesse de "laisser échapper" quelque chose. "Plutôt faire n'importe quoi que de ne rien faire" — ce principe aussi est une corde propre à étrangler tout goût supérieur. Et de même que toutes les formes disparaissent à vue d'œil dans cette hâte du travail, de même périssent aussi le sentiment de la forme, l'oreille et l'œil pour la mélodie du mouvement. La preuve en est dans la lourde précision exigée maintenant partout, chaque fois que l'homme veut être loyal vis-à-vis de l'homme, dans ses rapports avec les amis, les femmes, les parents, les enfants, les maîtres, les élèves, les guides et les princes, — on n'a plus ni le temps, ni la force pour les cérémonies, pour la courtoisie avec des détours, pour tout esprit de conversation, et, en général, pour tout otium. Car la vie à la chasse du gain force sans cesse l'esprit à se tendre jusqu'à l'épuisement, dans une constante dissimulation, avec le souci de duper ou de prévenir: la véritable vertu consiste maintenant à faire quelque chose en moins de temps qu'un autre. Il n'y a, par conséquent, que de rares heures de loyauté permise : mais pendant ces heures on est fatigué et l'on aspire non seulement à « se laisser aller », mais encore à s'étendre lourdement de long en large. C'est conformément à ce penchant que l'on fait maintenant sa correspondance ; le style et l'esprit des lettres seront toujours le véritable "signe du temps". Si la société et les arts procurent encore un plaisir, c'est un plaisir tel que se

le préparent des esclaves fatigués par le travail. Honte à ce contentement dans la “joie” chez les gens cultivés et incultes! Honte à cette suspicion grandis-sante de toute joie! Le travail a de plus en plus la bonne conscience de son côté : le penchant à la joie s’appelle déjà “besoin de se rétablir”, et commence à avoir honte de soi-même. “On doit cela à sa santé” — c’est ainsi que l’on parle lorsque l’on est surpris pendant une partie de campagne. Oui, on en viendra bientôt à ne plus céder à un penchant vers la vie contemplative (c’est-à-dire à se promener, accompagné de pensées et d’amis) sans mépris de soi et mauvaise conscience. — Eh bien! autrefois, c’était le contraire : le travail portait avec lui la mauvaise conscience. Un homme de bonne origine cachait son travail quand la misère le forçait à travailler. L’esclave travaillait accablé sous le poids du sentiment de faire quelque chose de méprisable: — le “faire” lui-même était quelque chose de méprisable. “Seul au loisir et à la guerre il y a noblesse et honneur”: c’est ainsi que parlait la voix du préjugé antique! (GC, 1901, p. 279).

Por último, importa indicar un pasaje de *El Anticristo* en donde Nietzsche aboga por los espíritus escépticos y critica a los “hombres de convicción”, individuos cuyos rasgos se asemejan a las cualidades energicas defendidas por Reyles. Veamos el texto:

Qu’on ne se laisse point égarer: les grands esprits sont des sceptiques. Zarathoustra est un sceptique. La force et la liberté issues de la vigueur et de la plénitude de l’esprit, se démontrent par le scepticisme. Pour tout ce qui regarde le principe de valeur ou de non-valeur, les hommes de conviction n’entrent pas du tout en ligne de compte. Les convictions sont des prisons. Elles ne voient pas assez loin, elles ne voient pas au-dessous d’elles : mais pour pouvoir parler de valeur et de non-valeur, il faut voir cinq cents convictions au-dessous de soi, — derrière soi... Un esprit qui veut quelque chose de grand, qui veut aussi les moyens pour y parvenir, est nécessairement un sceptique. L’indépendance de toutes espèces de convictions fait partie de la force, il faut savoir regarder librement. La grande passion du sceptique, le iond et la puissance de son être, plus éclairé et plus despotique encore qu’il ne l’est lui-même, met toute son intelligence à son service; elle éloigne toute hésitation ; elle donne le courage des moyens impies ; elle permet des convictions dans certaines circonstances. La conviction en tant que moyen: il y a beaucoup de choses que l’on n’atteint qu’avec une conviction. La grande passion a besoin de convictions, elle use des convictions, elle ne se soumet pas à elles, — elle se sait! souveraine (AC, 1908, p. 327).

### 3. 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, etc. 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 ésta 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 en 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<sup>262</sup>.

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 recordar que Nietzsche había sido considerado por los propagandistas aliados como uno de los pensadores responsables del estallido de la guerra<sup>263</sup>. Reyles se encontró, como otros intelectuales latinoamericanos, en una

---

<sup>262</sup> 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.

<sup>263</sup> Según Klaus Gauber: «Para propagandistas aliados como Herbert Leslie Stewart en su panfleto *Nietzsche and the ideals of Modern Germany*, de 1915, Alemania representaba un amoralismo nietzscheano sin escrúpulos, mientras que los aliados luchaban por los valores cristianos. Los panfletos de Ernst Barker, *Nietzsche and Treitschke. The Worship of Power in Modern Germany*, de 1914, y de

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 ésta 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 sólo la mano obediente de la voluntad, el alma una sirviente 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”.

---

Canon E. McClure, *Germany's War Inspirers Nietzsche and Treitschke*, de 1915, hacían a Nietzsche responsable del militarismo e imperialismo alemanes. Para William Archer en su panfleto *Fighting a Philosophy* de 1915, las ideas de Nietzsche sancionaban la brutalidad de los soldados alemanes. En las cartas del literato y poeta inglés Thomas Hardy al periódico *Daily Mail*, los dirigentes alemanes estaban inficionados por la voluntad de poder, y Alemania era una nación de ambiciosos superhombres. También en Francia, intelectuales como Romain Rolland (1866-1944) vinculaban a Alemania en un sentido negativo con los valores nietzscheanos. En algunos casos la demonización de Nietzsche llegó a niveles grotescos. El periodista norteamericano Henry Louis Mencken (1880-1956), divulgador de la obra de Nietzsche en Estados Unidos, fue detenido y acusado de ser agente de guerra del «monstruo alemán Nietzky». En Alemania, por otra parte, muchos autores veían en Nietzsche la mejor arma en su lucha contra los aliados. En la obra del filósofo había suficientes pasajes en los que se alababa la guerra y las virtudes marciales, y ya en el fin de siglo muchos intelectuales, poetas y estetas vanguardistas veían en una guerra nacida del espíritu de la filosofía vitalista la solución de los problemas actuales, tal como los había diagnosticado Nietzsche. Poetas como el italiano Gabriele D'Annunzio (1863-1938), los futuristas italianos en torno a Filippo Tommaso Marinetti (1873-1944), intelectuales como el sindicalista revolucionario francés Georges Sorel (1847-1922) y el político italiano Benito Mussolini (1883-1945), entonces todavía socialista, alababan el espíritu purificador de la guerra en un sentido nietzscheano vitalista. En Alemania el número de ventas de las obras de Nietzsche aumentó de modo asombroso. Junto con el *Fausto* de Goethe y el *Nuevo Testamento*, el *Zaratustra* fue la obra más leída, y los soldados cultos solían llevarla en su macuto al campo de batalla, como consuelo e inspiración. Alrededor de 150.000 ejemplares del *Zaratustra* fueron repartidos a las tropas en una edición militar especialmente manejable. La asombrosa combinación con el *Nuevo Testamento* y con el *Fausto* ayudó a muchos intérpretes nacionalistas que construían el mito guerrero nietzscheano, a dar respetabilidad al autor del *Anticristo*. Según ellos, la combinación del *Nuevo Testamento* con el *Fausto* y el *Zaratustra* era la mejor prueba del espíritu idealista del pueblo alemán, y el *Zaratustra* era parte integrante de la vida de la nación alemana y muy adecuada también en la hora de la propia muerte» (Klaus Gauber, 2007, p. 131).



-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, p. 41).

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, p. 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, p. 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 ideario de Nietzsche. En favor de esta interpretación está el hecho de que en una entrevista publicada por Gervasio Guillot Muñoz en 1930<sup>264</sup>, 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, p. 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

---

<sup>264</sup> Cf. Reyles, 1965b, p. 117.

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<sup>265</sup>. 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.

#### 4. A modo de resumen

En este capítulo se ha mostrado la particular lectura nietzscheana de Carlos Reyles, especialmente en su libro *La muerte del cisne*. De los cotejos aquí hechos, hemos comprobado que en esta obra se perfila su concepción de la vida que a su vez sustenta su proyecto de modernización, frente a los ideales humanistas defendidos por José E. Rodó en *Ariel*.

En el primer epígrafe se ha esbozado un mapa de la cuestión, presentado al autor, su evolución intelectual y resaltando el giro ideológico en su producción literaria. A partir de los tres discursos que el escritor uruguayo brindó en el primer decenio del siglo XX se han puesto de manifiesto aquellos elementos de su literatura que lo alejan del esteticismo modernista y que a la vez lo acercan al pensamiento de Nietzsche.

---

<sup>265</sup> Puede resultar muy esclarecedor 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 éste una suerte de fanatismo de corte germánico que lo lleva a la “visión alucinada del superhombre” (Cf. Fouillée, 1903, p. 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 (Véase G. Campioni, 2004, p. 108), con numerosas marcas de lectura, fue comentada por Fouillée (Cf. Fouillée, 1903, p. 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.

A continuación, en el segundo epígrafe, se ha subrayado cómo Reyles, en *La muerte del cisne*, relaciona la idea de fuerza con la voluntad de poder del filósofo, eso sí, sin citar jamás sus textos y sometiéndolos al régimen de sus propios intereses. De hecho, se ha mostrado, mediante varias citas de las obras de Nietzsche disponible en ese entonces, en donde aparece la expresión de la voluntad de poder, las simplificaciones y omisiones de Reyles al respecto. Otro aspecto abordado ha sido la valoración heroica del egoísmo. En este caso, se ha puesto de relieve cómo el escritor uruguayo adopta varios postulados científicos de la época, tales como del darwinismo social y los relaciona con lo que él entiende por el egoísmo nietzscheano.

La cuestión del egoísmo como motor principal de las acciones humanas posibilita el tránsito hacia el siguiente tema, la metafísica del oro como transvaloración de todos los valores. Con este problema se ha querido resaltar la consecuencia casi natural de las ideas esbozadas anteriormente, puesto que, como se ha visto, Reyles señala al oro como el estimulante más enérgico de la conducta humana y por ende como el núcleo para realizar la transvaloración de todos los valores anunciada por Nietzsche. Otra cuestión presentada, fue la defensa que hizo el uruguayo, en la última parte de su obra, de la raza anglo-sajona frente a la latina.

En el tercer epígrafe se ha indicado que la relación de Reyles con Nietzsche no termina en *La muerte del cisne*, ya que el nombre del filósofo aparece también en los *Diálogos olímpicos* (1917-1919). En ellos el uruguayo ha tenido que corregir y rectificar su doctrina de la fuerza, debido a los acontecimientos de la Gran Guerra. En pocas palabras, la novedad que aporta con respecto a la recepción de Nietzsche es que la voluntad de dominación, corazón de la “ideología de la fuerza”, es templada por la “voluntad de consciencia” de A. Fouillée.

Para finalizar, puede resultar muy esclarecedor contrastar la particular exégesis nietzscheana de Reyles con la interpretación que poco tiempo después hizo el poeta alemán G. 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 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<sup>266</sup>

---

<sup>266</sup> Véase G. Benn, 1999; para un estudio crítico sobre la relación entre Nietzsche y Benn, véase J. Llinares, 2002

## Capítulo VII. El paso y la huella: Carlos Vaz Ferreira, lector de Nietzsche

Si tuviéramos que hacer balance del desarrollo y de las aportaciones expuestas en los anteriores dos capítulos, tendría que observarse de manera especial que ya en los inicios del siglo XX la suerte de Nietzsche en Uruguay estuvo, si bien de forma muy matizada y ambigua, en la influyente pluma de José Enrique Rodó. Esta incipiente lectura tuvo muchas repercusiones en esos primeros años del siglo, fundamentalmente a través de Carlos Reyles, quien en una posición diametralmente contraria sometió a Nietzsche a los intereses de su contradictoria doctrina, y a partir de ahí el filósofo alemán pasó a ser visto, al menos en Uruguay, como el teórico del egoísmo y de la fuerza. Esta era la imagen predominante de Nietzsche en ese Montevideo de principios de siglo, fruto de una lectura bastante irregular y descontextualizada, en donde sus lectores estaban más preocupados en sumar presuntas ideas del filósofo alemán, la gran mayoría de las veces sin siquiera citar sus libros, que de ofrecer una lectura atenta de sus páginas. No obstante, de entre los integrantes de la generación del novecientos el único que se hizo cargo del filósofo alemán como pensador-poeta fue el filósofo Carlos Vaz Ferreira. En este autor encontramos el primer estudio propiamente tal 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 era tal vez el “pensador actualmente más mezclado a nuestro pensamiento”, pues «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» (Ia, 1963, p. 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 sólo 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 socio-político y cultural de la época.

## 1. Lecturas, obras e incidencias sobre un filósofo intempestivo

Nacido en Montevideo en 1872, ciudad en la que permaneció por el resto de su vida hasta su muerte en 1958, Carlos Vaz Ferreira fue en primer lugar, y con sólo 25 años de edad, catedrático de filosofía de la Universidad de Montevideo. Desde 1908 se desempeñó en su cátedra de conferencias donde difundió las ideas de Nietzsche y de otros tantos novelistas, poetas y filósofos<sup>267</sup>. Además, desarrolló una intensa actuación en cargos en los organismos de enseñanza. Fue miembro del Consejo de Instrucción Primaria (1900-1915), Rector de la Universidad de Montevideo durante tres períodos (1929-1930, 1935-1938, 1938-1943) y fundador y Decano de la Facultad de Humanidades y Ciencias (1952-1955, 1955-1958). A todo ello se añade que la influencia intelectual que recibió Vaz Ferreira se resumía en las ideas dominantes del último decenio del siglo XIX, a saber, razón, progreso y ciencia. En consecuencia adoptará una posición crítica frente al problema religioso en las cuestiones públicas. Hay que decir también que el filósofo uruguayo reaccionó contra el dogmatismo de la ciencia. En suma, si bien fue educado en el seno del positivismo evolucionista de Spencer, su contribución intelectual consistió en superar 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<sup>268</sup>, 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

---

<sup>267</sup> Según Manuel Claps, Vaz Ferreira, «...daba una o dos conferencias originales por semana sobre los temas más diversos: “No era que yo descubriera recónditas verdades ni construyera sistemas de aspecto original, pero interesaba, suscitaba cuestiones, llenaba una misión” (...). A su cátedra sacrificó el ejercicio de su profesión y la posibilidad de una obra intelectual de la que había dado derecho a esperar. A propósito de Nietzsche, de Bergson, de Renán, de Maeterlink, de Whitman, de Pasteur, de H. George, de Fabre, de Spencer y de otros autores (...). De su cátedra da a conocer autores, los comenta, aborda cuestiones de actualidad. Sus conferencias son una respuesta a los problemas que tenían actualidad en el momento, no son nunca meramente académicas» (Claps, Manuel, 1979, p. 6).

<sup>268</sup> Véase Vaz Ferreira, Carlos, MI, 1957, pp. 29-30.

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?, ¿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, Carlos, Ia, 1963, p. 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 Emile 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» (Ia, 1963). 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<sup>269</sup>. 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 Kierkegaard, y colega del famoso crítico Georg Brandes<sup>270</sup>. 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

---

<sup>269</sup> Según Vaz Ferreira, la parte sistematizada del filósofo alemán, es decir, lo que se expone, se resume, se discute, se cita, y lo que se ha popularizado y traducido a efectos prácticos, es secundaria en su filosofía. En efecto, considera, a grueso modo, la idea de superhombre como «...el hombre actual como provisorio, la humanidad actual como auroral; la expectativa de un ser que fuera al hombre actual lo que éste al mono; y la preparación y expectativa del superhombre», pues, sobre el mismo concepto hay fluctuaciones y contradicciones. «En ocasiones no es descrito por él tomando como modelos los tipos de hombres o de épocas que menos han valido en la humanidad: hasta César Borgia o los tiempos más duros del Imperio Romano, aparecen como ejemplos. En otros casos menos extremos, el superhombre no es realmente la base de los sentimientos más altos y nobles». En relación a la idea de “eterno retorno”, escribe que, «No siendo infinitas las combinaciones posibles, es forzosa la repetición y por consiguiente el ciclo cósmico y por lo tanto humano. Zaratustra muere de alegría cuando el hombre acepta la vida a pesar de la repetición eterna». Por ello, Vaz Ferreira, se pregunta: ¿cuál es el valor de ello como sistematización? «No hay mayor originalidad, por ejemplo, en la idea del ciclo y de la repetición universal, en la misma idea de expansión de la vida, que tomó de Guyau si bien invirtió el signo...». Finalmente, el filósofo uruguayo dice que se pueden señalar todavía más contradicciones, por ejemplo, «...la filosofía de Nietzsche representa por una parte el acatamiento de la fuerza y del dominio, a tal punto que el dominio, la voluntad de potencia, son para él criterio de superioridad; y por otra parte la filosofía de la historia de Nietzsche nos presenta a los pretendidos superiores dominados casi desde el principio por los pretendidos inferiores; la insurrección de esclavos, representada primero por los principios búdico y socrático y más tarde por el principio cristiano, es la que ha dominado la historia. Los pretendidos superiores han sido los esclavos de hecho, los pretendidos inferiores han sido y son todavía los amos; de aquí la desesperación de Nietzsche en su intento de volver a invertir los valores, pero ¿tiene derecho dentro de su doctrina, si el criterio es precisamente la fuerza y si la fuerza ha dado el triunfo a esos pretendidos esclavos? Esta contradicción hace estallar a mi juicio la sistematización nietzscheana» (Vaz Ferreira, Carlos, Ia, 1963, pp. 197-201).

<sup>270</sup> Pues, en efecto, 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, Harold, 1909, pp. 176-177).



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, p. 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 ésta 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<sup>271</sup>, a pesar de guiarse por el criterio interpretativo 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, Carlos, Ia, 1963, p. 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,

---

<sup>271</sup> «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, Friedrich, GC. 1905, p. 26).

«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. Sólo admites esta ley: ¡sé puro!» (1905, p. 30).

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. Hoy en día sabemos, gracias a la gran labor filológica de Colli y Montinari, que la presunta obra ha sido manipulada por su hermana, Elisabeth Förster-Nietzsche, quien se encargó de organizar la publicación del legado de su hermano, fundando el Archivo-Nietzsche. Desde el 20 de noviembre de 1888 Nietzsche consideró que *El Anticristo* era ya toda la *Transvaloración de todos los valores*, proyecto que meses antes había sustituido en sus cuadernos el anterior, y ya abandonado, de *La voluntad de poder*. Hablar de esta obra, así pues, es aludir a un plan liquidado y sustituido por otros<sup>272</sup>.

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 psique 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, Carlos, LP1, 1963, p. 134).

Conviene aclarar que su consejo no es hacer una lectura a-sistemática; 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:

---

<sup>272</sup> Véase Joan Llinares 2006.

...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 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 (LP1, 1963, p. 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. En 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, Carlos, Ia, 1963, p. 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» (Ia, 1963, p. 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.» (Ia, 1963, p. 245). Por lo demás, llama la atención su lectura de *Así hablaba 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 ésta la impotencia de Nietzsche para pensar seguido sistemáticamente (Ia, 1963, p. 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» (Ia, 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 (Ia, 1963, p. 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*, Mercure de France, traducción de Jean Marland y Jaques 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; allí, 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, Carlos, Ca, 1963, p. 143). Y, Nietzsche es, sin duda, mucho más.

### 1.1. 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 Ferreira, Carlos, MI, 1957, p. 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<sup>273</sup>.

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 en su 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, p 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 sólo es nombrado una vez, sin embargo, a su manera reaparece en casi todos los capítulos. Posteriormente, en el marco del curso “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, LP1, 1963, pp. 131-132).

---

<sup>273</sup> «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, Carlos, MI, 1963, p. 26).

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 (LP1, 1963, p. 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» (LP1, 1963). 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. Éste 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, Carlos, Ia, 1963, p. 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 (Ia, 1963, pp. 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<sup>274</sup>. 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, Friedrich, VS, 1907, pp. 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 (VS, 1907).

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 y como

---

<sup>274</sup> Véase James, William, el capítulo “La corriente del pensamiento” de su libro *Principios de psicología*.



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 del Dr. 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, Carlos, F, 1963, p. 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, Sara, 1984, p. 26).

En el origen de este proyecto ambicioso está, tal y como él lo reconoce, el efecto germinal de la lectura de Nietzsche. Así, no sólo 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, Friedrich, VS, 1907, p. 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 sólo 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, Carlos, F, 1963, p. 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» (F, 1963). Y, en efecto, «tendencia, así, a evitar lo concluido artificialmente, lo forzado, lo simetrizado», pues, «de nuestros pensamientos, sólo 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...» (F, 1963). En definitiva, «...ahí iría, expresado en lo posible, el psiqueo antes de la cristalización: más amorfo, pero más plástico y vivo y fermental...» (F, 1963). Y, como no podía ser de otro modo, «pienso ahora que esta idea hubiera podido ocurrírseme leyendo a Nietzsche», (Vaz Ferreira, Carlos, Ia, p. 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.

## 2. 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 socio-cultural 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 cuestiones político-sociales. 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 gaya 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 sólo 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 en 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 arriba 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<sup>275</sup>. Recuérdese que *Humano, demasiado humano* «es el monumento de una crisis» (EH, 2006, p. 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<sup>276</sup>. Asimismo, su incipiente ceguera, sus dolores, sus ataques, le permitieron también olvidar, «me hizo el regalo de *obligarme* a la quietud, al ocio, a aguardar, a ser paciente» (EH, 2006, p. 93). He aquí cómo el dolor recuperó su ser sepultado, «casi enmudecido bajo un permanente *tener-que-oír-* a otros sí-mismos» (EH, 2006, p. 94). Por ello en esta nueva

---

<sup>275</sup> «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, p.371] citado: al mismo tiempo como continuación y duplicación de una cura espiritual, es decir, del auto-tratamiento *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, Ibid.] 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, pp.8-9).

<sup>276</sup> Véase Andrés Rubio 2009.

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» (EH, 2006), 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 ésta (EH, 2006).

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 “caminante” [*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.

En 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 Volgfrei*. *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, p. 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 psiqueo es inclasificable, la psicología desplegada en éstas es de una profundidad que asusta<sup>277</sup>.

## 2.1. Problemas de filosofía del conocimiento y el lenguaje

En principio, conviene tener presente que uno de los *leitmotivs* 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

---

<sup>277</sup> Asimismo, ha sido mérito de Gianni Vattimo, entre otros, el de reivindicar la importancia de esta etapa denominada intermedia. Este periodo 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, bajo ese esquema es 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 la 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, p. 70).

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”<sup>278</sup>. 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*, KSA 2, p. 546] (1907, VS, p. 181). Sólo 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 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 sólo 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, pp. 181-182)<sup>279</sup>.

---

<sup>278</sup> *Die Freiheit des Willens und die Isolation der Facta*, KSA 2, p. 546.

<sup>279</sup> Al margen de los comentarios de Vaz Ferreira, conviene tener presente los aforismos que le preceden, para así entenderlo en un contexto temático que, básicamente, anuncia la doctrina de “todas las cosas más próximas” [*aller nächsten Dinge*, KSA 2, p. 541]. Y, desde luego, para perseguir ese fin, Nietzsche desmonta las piezas del pensamiento abstracto, absoluto, clasificador, que, sobre todo, dirige su mirada hacia “el fomento de la ciencia, “la salud del alma”, “el servicio del Estado”, “el prestigio”, “las posesiones” y demás absolutos. Su lectura se dirige hacia el lenguaje como la pieza más defectuosa, es decir, «los sacerdotes y metafísicos nos han ciertamente habituado absolutamente en estos campos a un *uso lingüístico* hipócritamente exagerado» (Nietzsche, Friedrich, VS, 1907, p. 177). En cambio, a través del apaciguamiento del ánimo, de la “serenidad” en el trabajo se puede, desde luego, escuchar y entender mejor las cosas cotidianas, entre ellas, la noche, pues: «ahí está el viento, que merodea como por caminos prohibidos, murmurando, como buscando algo, enojado porque no lo encuentra», además, «ahí



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<sup>280</sup>. 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

---

está la respiración del durmiente, su lúgubre compás, el que una pena siempre recurrente parece silbar la melodía; no la oímos, pero cuando el pecho del durmiente se eleva, sentimos nuestro corazón acongojado» (1907, VS, p. 180). Por otro lado, en relación al texto original alemán, debería señalarse la siguiente matización: donde dice «La palabra y la idea [*Das Wort und Begriff*, KSA 2, p. 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*].

<sup>280</sup> 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. Sin duda el ‘pragmatismo’ es una tendencia de pensamiento que toma fuerza a fines del siglo XIX, pero como línea programática es tan antigua como la misma filosofía. Basta recordar el subtítulo de la obra de James: «Un nuevo nombre para algunos antiguos modos de pensar». Ahora bien, el pragmatismo de James es deudor, como también lo es el de Peirce y Dewey, del empirismo anglosajón, sobre todo de la línea Locke-Hume. Un punto interesante que subyace al pensamiento pragmático de James se encuentra en las obras tempranas del mismo autor, en concreto en *Principios de Psicología*, lo cual implica una cierta continuidad de su pensamiento. La gran obra de psicología que publica James en 1890 significó una revolución no sólo a nivel interno de la misma psicología, sino que también hizo temblar los cimientos de la metafísica occidental, en concreto la teoría del conocimiento y su privilegiada noción de ‘representación’. En ella, James resume y recopila todas las tendencias y teorías psicológicas hasta la época, y también desarrolla ciertas teorías innovadoras, como «la corriente del pensamiento» [*stream of thought*]. La nueva tendencia que se fue gestando a través de la psicología le permitió al autor ‘deconstruir’ determinados principios de la psicología asociacionista (atomista), y a la vez abrir el camino para una nueva imagen del pensamiento.

asociacionistas sobre la existencia de ideas como átomos mentales, lo que para James es mitología (Ia, 1963, p. 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, 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, p. 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 vertebra 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 éstos 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 ésta, 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, Henri, 2004, p. 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» (2004, pp. 7-8).

A partir de estas afinidades intelectuales la conclusión a la que llega Vaz Ferreira es considerar a Nietzsche, por este sólo 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<sup>281</sup>. ¿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 aquél 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

---

<sup>281</sup> *Herkunft des Logischen*, KSA 3, p. 471.

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 meticoloso. 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, pp. 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 sólo 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 práctico-moral. Según este autor, Nietzsche en este aforismo ha presentado no sólo 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 (Ia, 1963, p. 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» (Ia, Ibid.).

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<sup>282</sup>. Llamamos explicación 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

---

<sup>282</sup> *Ursache und Wirkung*, KSA 3, pp. 472-473.

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 lo vemos, le suponemos (Nietzsche, GC III, 1905, p. 140).

Puesto que Vaz Ferreira en relación al anterior aforismo sólo se limita a decir que aquí está «otra vez Bergson y el pragmatismo» (Ia, 1963, p. 239), conviene analizar este nuevo aforismo en 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 con respecto al 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, p. 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, p. 157). De ahí que, para James, la adecuación de la verdad clásica es sólo 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» (CA, 1963. p. 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» (CA, 1963, p. 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 (CA, 1963, p. 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, p. 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» (Ibid.). 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, p. 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 en 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 sólo 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.

## 2.2. 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<sup>283</sup>. 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 “Uberzeugungen”*, KSA 2, Ibid.] (Nietzsche, Friedrich, VS, 1907, p. 315).

---

<sup>283</sup> *Meinungen und Fische*, KSA 2, p 693.

208. POR QUÉ SE HA DE TENER A TODO EL MUNDO CONTRA SÍ<sup>284</sup>. 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» (VS, 1907, p. 285).

333. MORIR POR LA VERDAD<sup>285</sup>. 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 (VS, 1907, p. 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» (Ia, 1963, p. 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.

En 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

---

<sup>284</sup> *Wodurch man Alle wider sich hätte*, KSA 2, p. 643.

<sup>285</sup> *Für die “Wahrheit” sterben*, KSA 2, p. 698.

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 en 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, 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<sup>286</sup>. 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 mesura, 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 sólo 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, conecedor de múltiples puntos de vista y motivos, por eso se otorga el derecho a

---

<sup>286</sup> 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 éste 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.

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<sup>287</sup>.

---

<sup>287</sup> En *Lógica viva*, Vaz utiliza indistintamente tanto falacia como sofisma o paralogismo, para designar las maneras en cómo los hombres se equivocan. Según el diccionario de Ferrater Mora «una falacia, lo mismo que un sofisma, es una forma de argumento no válido». Las falacias presuponen silogismos aparentes que intentan pasar por verdaderos. En el fondo, en muchos casos hay personas o instituciones interesadas en crear los sofismas, no obstante, en Vaz, las falacias se producen por errores o descuidos en el razonamiento. Pues así lo han entendido la gran mayoría de sus intérpretes, lo cual tampoco cierra la cuestión, en tanto que, y siguiendo la definición de sofisma de Ferrater Mora, éste se caracteriza por ser intencional. Los truculentos engaños de que se sirven muchas personas, que inducen al error, y por tanto a la manipulación del sujeto, sería un interesante estudio, que podría llevarse a cabo a través de los trabajos de Vaz Ferreira. De todas formas, aquí esquivaremos este asunto, sobre todo para no desviarnos de nuestro tema. Es importante señalar otro concepto fundamental de Vaz: los planos mentales o círculos mentales, que refieren a los «estados de espíritu», a la realidad psicológica, fundamentalmente constituidos por actitudes culturales y sociales, que son transmitidos por la familia y la educación. Vaz entiende que argumentamos desde determinados «planos mentales», los cuales están cargados de creencias heredadas, constituyendo así determinados hábitos convencionales y esquemáticos en el pensamiento. Hay en estos planos mentales una parte no-racional y subconsciente y otra racional, y ambas inciden en las discusiones dinámicas de los hombres, y por tanto en la comunicación de éstos. Un punto importante en todo ello, es que a través de estos planos interpretamos la realidad, siendo más elevados aquellos donde se agudiza la observación, la penetración y sobre todo el sentido práctico. El filósofo uruguayo presenta esta idea tomando como ejemplo la discusión sobre si debían o no retirar los Cristos del Hospital de la Caridad, dilema que se discutió en la época de Vaz:

1. En un primer plano estaría el religioso fanático que quiere mantener los Cristos porque la religión católica ha de predominar.
2. En segundo lugar, está el plano del liberal apasionado que quiere suprimir la imagen de Cristo, porque Cristo tiene que ver con la religión católica, que él odia.
3. En un tercer plano, otro sujeto que en tesis coincide con el primero, pero nos dice que los Cristos deben quedar no como símbolo estrecho de una religión cerrada, pero si como símbolo general de la caridad.
4. En cuarto lugar, está el plano donde aparece otro que argumenta que esta bien en principio esa tolerancia, pero la verdad es que los Cristos no están allí como símbolos de caridad, sino como símbolos de una religión, y esos Cristos eran utilizados para procurar convertir a los enfermos; a veces para martirizarlos, por tanto deben sacarlos. A todo esto, no debe pensarse que las discusiones de los hombres se pueden agrupar en dos tesis opuestas, sino que hay, fundamentalmente, relaciones lógicas y psicológicas mucho más profundas. En concreto, lo que hay son «estados de espíritu» muy complejos «en que hay mucho de psicología no formulable y de sentimiento y que no se puede reducir a tesis simples.» (LV, 1963, p. 190) Entendemos así, que muchas veces se puede coincidir en afirmaciones, pero encontrarse en planos psicológicos distintos. Vaz nos advierte a que estemos preparados en las discusiones, recomienda que siempre se discuta en planos mentales similares, lo cual significa: hacer uso de esta altura mental en contextos adecuados y con los interlocutores adecuados. Todo esto último tiene una función terapéutica, ya que se trata de evitar malentendidos que surgen por diferencias en las interpretaciones, que en realidad son diferencias en la elevación mental, que como vimos significa capacidad de penetración, agudización en la observación y buen sentido práctico. Capacidades, que en lo esencial, otorgan movilidad a la inteligencia, permitiendo así disolver los sistemas de creencias rígidos que obstaculizan la comprensión. Por tanto, tenemos un «estado de espíritu», que por una lado posee elementos heredados, sistemas de creencias, sociales, psicológicos, afectivos, y que forman parte de nuestra ser, y por otro, dentro de ese complejo, elementos críticos que permiten una agudización de las cuestiones, subiendo así en «altura mental». Sobre estos temas me remito a mi artículo “Lo verosímil en el «razonablismo» de Vaz Ferreira”, 2010, pp. 123-136.

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

16. EN QUÉ ES NECESARIA LA INDIFERENCIA<sup>288</sup>. 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 sólo 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 religiosos. Porque sólo 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*, idem] (¡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, Friedrich, VS, 1907, p. 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

---

<sup>288</sup> *Worin Gleichgültigkeit noth thut*, KSA2, p. 550.

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”» (Ia, 1963, p. 225). Otro punto que llama la atención del 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<sup>289</sup>. Por tal motivo el filósofo 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 anti-ilustrado. 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<sup>290</sup>.

---

<sup>289</sup> 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 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.

<sup>290</sup> 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, p. 551], para no depreciar el presente, la vida y a nosotros mismos. La indiferencia, por tanto, intenta

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<sup>291</sup>. Los espíritus superiores sienten desprenderse de una ilusión: se figuran que excitan la envidia de los vulgares [*Mittelmässigen*, *Ibid.*] y que son considerados como excepciones. Pero en realidad se les considera como algo superfluo, de que se prescindiría si no existiesen (Nietzsche, Friedrich, VS, 1907, pp. 346-347).

En estas pocas líneas Vaz Ferreira comenta el destino trágico de los espíritus superiores. Por un lado, éstos 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<sup>292</sup>.

---

renovar parte de la sangre contaminada, ya que por las venas corre ese veneno del desprecio hacia lo más próximo.

<sup>291</sup> *Wahn der überlegenen Geister*, KSA 2, p. 701.

<sup>292</sup> Al margen de los comentarios de Vaz Ferreira sería interesante preguntarse también ¿qué los mueve a los espíritus vulgares a actuar de esa forma, más allá de la envidia o el odio? Tal vez, en este caso sea bueno acudir a otro filósofo hispano, Ortega y Gasset, en concreto, a *Ideas y creencias*, donde precisamente la noción de “creencia” que ofrece ayuda a comprender el comportamiento de los espíritus mediocres. Y así éste dice que no es lo mismo “pensar una cosa” que “contar con ella”, pues precisamente “el contar con” es lo típico de la creencia, de ese modo las creencias son el estatuto más profundo de la vida humana. Pero el “estar en” o “contar con” requieren también de la “duda”, es decir, el dudar es también parte de la vida humana, que, desde luego, significa la inestabilidad que pone en cuestión esos cimientos. En ese sentido, según Ortega, “pensar” o tener una “idea” es aquello que forja el hombre cuando hace temblar las creencias. En consonancia se puede decir que el espíritu superior es aquel que vacila constantemente, al contrario de los espíritus vulgares que siempre “están en” o “cuentan

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 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 sólo discutir (para imponer una convicción irreductible), ha cerrado, ha *insensibilizado* su espíritu para las influencia racionales y hasta afectivas: el mal espiritual irreparable (LP2, 1963, p.65).

### 2.3. El problema educativo y las cuestiones político-sociales

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 sociales. 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.

---

con”, por ello éstos no pueden valorar nada, ya que viven bajo firmes convicciones que nunca son cuestionadas, de ahí la desilusión de los espíritus superiores. Véase Ortega y Gasset, 1986.



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 obra trató los más diversos temas, desde el contraefecto de la biología soviética, la sinceridad literaria, los paralogismos 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 en relación al tema educativo. Pues no es justamente una casualidad que Vaz Ferreira elija para comentar en sus conferencias el aforismo 327 de *La gaya ciencia*. He aquí lo que lee el filósofo uruguayo:

TOMAR EN SERIO<sup>293</sup>. La inteligencia es en casi todos los hombres una máquina pesada, complicada y rechinante, que cuesta trabajo poner en movimiento. Llamen tomar las cosas en serio a trabajar y pensar sensatamente con ayuda de dicha máquina. ¡Cuán poco debe ser para los que se encuentran en este caso pensar sensatamente! La graciosa bestia humana parece que pierde el buen humor cuando se pone a pensar; se pone seria, y donde quiera que hay risas y alegrías el pensamiento no vale nada. Tal es el prejuicio de esta bestia formal contra toda Gaya Ciencia. Pues bien: enseñémosle que eso es una preocupación.” (Nietzsche, GC, IV, 1905, p. 229).

---

<sup>293</sup> *Ernst nehmen*, KSA 3, p....

A pesar de que Vaz Ferreira no hace ningún comentario explícito sobre este aforismo, se puede reconstruir el significado que el uruguayo podría atribuirle teniendo en cuenta sus ideas sobre la enseñanza esbozadas anteriormente. En primer lugar, aparece la idea de la risa, de la alegría en contraposición con el pensamiento científico tradicional. En segundo lugar, se equipara al intelectual humano con la bestia formal, que concibe la alegría como un obstáculo para el pensamiento. En consecuencia, este modelo intelectual constituye un prejuicio contra toda “ciencia jovial”. Por tal motivo esta actitud, este modelo de vida, debería ser desmontado, trazando a partir de esta crítica una nueva formación. La jovialidad de la ciencia tiene que dejar un espacio para el acaecimiento de lo sorprendente y lo incalculable de la vida. En caso contrario la teoría pura no es más que una perspectiva de la muerte (Cf. CG, IV, 344, 1905, p. 251). Forzoso es reconocer que este es también el objetivo que persigue Vaz Ferreira con su proyecto de parque escolar, el cultivo de una ciencia jovial o una filosofía artística, que tiene sus primeros pasos en un contacto más íntimo con la naturaleza, siendo su objetivo la renovación radical de la orientación humana. Esta afinidad electiva es mucho más explícita en otro aforismo que cita Vaz Ferreira de *La gaya ciencia*, a saber:

366. ACERCA DE UN LIBRO CIENTÍFICO<sup>294</sup>. No soy de aquellos que sólo piensan entre libros y por estímulos de libros; tengo costumbre de pensar al aire libre, andando, saltando, trepando, bailando, y más a gusto sobre montañas solitarias o a orillas del mar, allí hasta donde los caminos se vuelven problemáticos, lo primero que miro para juzgar el valor de un libro, de un hombre o de un trozo de música, es si andan, o mejor todavía si danzan. Rara vez leo, pero no leo del todo mal. ¡Cuán pronto adivino cómo ha llegado un autor a sus ideas, si fuese sentado delante de un tintero, con el vientre hundido e inclinado el cuerpo sobre el papel! Si es así, bien pronto dejo el libro. Se adivinan en él los intestinos comprimidos-pondría las manos al fuego- como se adivinan la atmósfera cargada de la habitación, la poca altura del techo, la pequeñez del cuarto. Tales fueron los pensamientos que se me ocurrieron ha poco, al cerrar un honrado libro científico, al cual quedé muy agradecido, aunque descansé al dejarle. En los libros de los sabios hay casi siempre algo oprimido que oprime: el especialista asoma siempre por alguna parte; se ve su celo, su formalidad, su mal humor, su

---

<sup>294</sup> Quizás fuera conveniente matizar mejor la traducción del título de este aforismo. Pues en el original alemán dice: *Angesichts eines gelehrten Buches* [KSA 3, p. 614], y por tanto en vez de “científico” debería decir “erudito”. Y también en vez de “en los libros de los sabios...” debería traducirse por “en el libro del docto” [*An dem Buche eines Gelehrten*, Ibid.].

vanidad respecto al rincón en que se ha puesto ha hilar su tela de araña; se ve su joroba, pues todo especialista tiene su joroba correspondiente (Nietzsche, GC, V, 1905, pp. 293-294).

Así pues, de Nietzsche recoge Vaz Ferreira esta concepción alegre de la ciencia, ese pensar al aire libre, bailando, andando, caminando, no con las posaderas en la silla, ya que aun sin comentar el aforismo, el sólo hecho de leerlo en sus conferencias permite saber que ha servido como fermento vivo de creación en la obra y la vida del filósofo uruguayo. Por otro lado, el siguiente aforismo que cita Vaz Ferreira sobre el tema educativo es el 282 de *El viajero y su sombra*:

EL PROFESOR ES UN MAL NECESARIO<sup>295</sup>. ¡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, p. 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 éste no es condenarlo, sino sentirlo como tal

---

<sup>295</sup> *Der Lehrer ein nothwendiges Uebel*, KSA 2, p. 676.

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<sup>296</sup>.

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

315. ADVERTENCIA A LOS ENTUSIASTAS<sup>297</sup>. 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, Friedrich, VS, 1907, p. 321).

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

---

<sup>296</sup> 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.

<sup>297</sup> *Wink für Enthusiasten*, KSA 2, p. 692.

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 éstos 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 “sueitas”? 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, pp. 20-21).

En todo caso este hábito de prepararse sólo 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», (MI, 1957, p. 31).

Así entre esos consejos prácticos de cultura Vaz Ferreira intenta, ciertamente, 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<sup>298</sup>. 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, p. 346).

En primer lugar el apunte vazferreireano se limita a señalar que este fenómeno está bien observado sólo en parte, ya que los cuervos le llevan el alimento al solitario, pero éste, 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

---

<sup>298</sup> *Störungen des Denkers*, KSA 2, p. 700.

con el artista, o por decirlo más claro, el pensador se vuelve artista<sup>299</sup>. 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<sup>300</sup>. Del mismo modo que las nubes nos revelan adonde corren, por encima de nosotros, los vientos, así también los espíritus 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 (VS, 1907, p- 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, Ia, 1963, p. 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<sup>301</sup>.

---

<sup>299</sup> 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, etc.

<sup>300</sup> *Wetterpropheten*, KSA 2, p. 698.

<sup>301</sup> Conviene aclarar que este comentario, al contrario de lo que podría pensar Vaz Ferreira, se aproxima al espíritu libre, al caminante [*Der Wanderer*]. El espíritu libre en tanto espíritu crítico es el caminante y, por tanto, siempre está en movimiento, siempre se está haciendo, buscándose. Y para ello necesita

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 en 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» (SPS, 1953, pp. 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<sup>302</sup>, 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

---

aligerar su peso, combatir contra todo aquello que detiene el pensamiento, denunciar la bajeza del pensamiento, por eso se insiste que bajo esta óptica pensar no es legitimar los ordenes establecidos, sino, por el contrario, disolver los problemas mal planteados, disolver esas complicidades con el poder, penetrar en su discurso para ver qué fuerzas operan, qué psicología los mueve; en suma, conocer y combatir los estados de espíritu favorables a las falacias. En definitiva, intuir ese camino por hacer, o más aún, las huellas de ese caminante, estelas en la mar que alumbran, pronostican el tiempo por venir. He aquí las indicaciones del espíritu libre que advierte de las estrecheces de la mala educación, en la medida que se forma al individuo para legitimar el poder de turno, lo vulgar, la bajeza del pensamiento, pues parece que sólo hay oídos para el viento que se forma en la plaza pública.

<sup>302</sup> En concreto se encuentran en *Lógica viva, Un paralogismo de la actualidad, Conocimiento y acción, El pragmatismo* y *Sobre los problemas sociales*. Ahora bien, Vaz Ferreira señala que los hombres discuten, por un lado, sobre cómo son las cosas, y por otro lado, sobre cómo conviene o se debe obrar. A los problemas de «cómo son las cosas» los llamó «problemas de explicación» o «problemas de constatación», y a los problemas de cómo se debería obrar: «problemas del hacer», «de acción» o «problemas normativos». Los problemas de constatación se refieren a cómo son las cosas, en ellos se procura «constatar o explicar». Estos problemas, tienen en principio una solución perfecta, o al menos, dice, el problema es resoluble teóricamente. En cambio, los problemas de acción refieren a: «cómo debe obrarse para obtener tal o cual fin; o, en general, cómo debe obrarse; o qué organización debe darse a una institución cualquiera, o si es malo o bueno un proyecto de ley; si se discutiera, por ejemplo, sobre la conveniencia del divorcio, (...) o sobre el socialismo o el libre cambio y el proteccionismo» (LV, 1963, p. 83). La diferencia entre los problemas, esto es, los explicativos y los normativos, radica en que tienen una «naturaleza diferente». Y, en efecto, el sofisma pasa por tratar los problemas normativos como si fueran problemas explicativos. Cometemos el error de buscar una «solución perfecta» en cuestiones donde la solución puede tener varias respuestas. En las cuestiones del hacer, sus discusiones se dan en una dinámica real, por esto, no podemos atrapar con conceptos o fórmulas matemáticas sus soluciones.



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 tardes 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» (Cb, p. 67)<sup>303</sup>.

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, p. 241).

---

<sup>303</sup> En *Sobre el feminismo*, Vaz Ferreira distingue tres posiciones sobre el divorcio. (1) La antifeminista, sostenida por los anti-divorcistas que critican el divorcio invocando la necesidad de conservar la familia, fundamento de la sociedad, postura que el filósofo uruguayo considera “afectada de estrechez” y la denomina de “espíritu mezquino e hipócrita”; (2) la feminista, que Vaz Ferreira considera “simplista”, sostenida por los divorcistas que proponían el divorcio a voluntad de las partes; y (3) el “feminismo de compensación” que entiende que entre los géneros existen circunstancias muy diferentes desde el punto de vista del divorcio y ante ello propone «dar a la mujer la facultad de obtener el divorcio por su sola voluntad sin expresión de causa, mientras que el hombre ha de necesitar causa justificada» (Vaz Ferreira, Cb, 1963, p. 68). Según Miguel Andreoli, estudioso de la obra de Vaz Ferreira, con el “feminismo de compensación” el filósofo uruguayo se refiere al principio aristotélico, según el cual es injusto tratar con igualdad formal a quienes son desiguales en algún aspecto relevante, en tanto que así se agrava la desigualdad. Por tanto, Andreoli sostiene que Vaz Ferreira hubiera considerado simplista la perspectiva de John Stuart Mill, el feminismo de igualdad, dado que propone una única solución para el conjunto complejo del problema. He aquí cómo lo escribe Andreoli: «La idea de Vaz Ferreira es que la situación natural de la mujer respecto al hombre es de desventaja. Dado que la primera tiene una posición más gravosa en cuanto a las cargas, en la que la puso la naturaleza, entender esta situación como satisfactoria es antifeminista, ignorarla es el simplismo del feminismo de igualdad, tomarla en cuenta y tratar de corregirla cuando sea posible y eventualmente compensarla, es el buen feminismo, según Vaz Ferreira, el de compensación. Mientras que Mill considera que las relaciones entre hombre y mujer pueden ser comprendidas desde la noción de subordinación, y el problema fundamental es su remoción para hacer avanzar la libertad, básica para el progreso de la empresa humana; Vaz Ferreira piensa en cambio que la mejor descripción de esta situación es que se trata de distintas formas de falta de igualdad, que merecen una consideración diferente y a veces graduada, con soluciones de distinta dirección, que no advertimos correctamente cuando las consideramos en bloque» (Andreoli, Miguel, 2004).

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, p. 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, p. 244).

Llegando al final de las conferencias el filósofo uruguayo justifica los motivos de éstas, 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, 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» (Ia, 1963, 259):

LOS MEDIOS PARA LLEGAR A LA PAZ VERDADERA<sup>304</sup>. Ningún gobierno confiesa hoy día que sostiene su ejército para satisfacer en ciertas ocasiones sus ansias 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 éste 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, p. 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 éste, o en el peor de los casos sólo 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, Carlos, Ia, 1963, p. 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

---

<sup>304</sup> *Das Mittel zum wirklichen Frieden*, KSA 2, p. 678.

intolerancia verbal, en suma, a analizar todos aquellos ingredientes que intervienen en el desarrollo de las guerras<sup>305</sup>.

### 3. A modo de resumen

La forma azarosa de leer los aforismos de *El viajero y su sombra* y *La gaja 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. Sobre esta base se ha dividido la exposición de la filosofía de Nietzsche explicada por Vaz Ferreira en tres bloques temáticos. En primer lugar, se hizo hincapié en la cuestión teórica, pues en este caso, y de una forma bastante original para la época, el filósofo uruguayo descubre presentimientos muy relevantes en la obra del germano como psicólogo y filósofo, que lo sitúan como el predecesor de las tendencias más fecundas del pensamiento de ese tiempo, fundamentalmente de William James y Henri Bergson. En segundo lugar, se incidió en los aspectos religioso y científico abordados desde el punto de vista de la libertad de pensamiento. De ese modo se intentó mostrar cómo determinadas alusiones de la filosofía de Nietzsche subrayadas por Vaz Ferreira no sólo permiten conocer mejor el pensamiento del primero, sino que también constituyen el caldo de cultivo de muchas de las reflexiones del uruguayo sobre cuestiones prácticas. En consonancia con esto, en tercer lugar se presentaron aquellas cuestiones enmarcadas en dimensiones educativas y político-sociales, que conforman el tercer bloque temático de la lectura de Vaz Ferreira sobre el pensamiento de Nietzsche.

---

<sup>305</sup> 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 palabras» (Joan B. Llinares, 2006, pp. 34-75).

Por consiguiente, dos conclusiones se pueden extraer de lo visto. La primera es que estas conferencias de 1920 representan la única exposición estructurada y razonada sobre la filosofía de Nietzsche en esos primeros años del siglo, al menos en este país del cono sur. De ese modo Vaz Ferreira justifica sus lecciones sobre el filósofo alemán debido a las malas e interesadas interpretaciones de él se están dando, que lo han presentado como el filósofo de la fuerza (Reyles) e incluso de la crueldad y la violencia (Nordau). La segunda conclusión es que el pensamiento de Nietzsche explicado por Vaz Ferreira no sólo tiene como consecuencia desmontar las malas lecturas, sino que también 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.

## Conclusiones

En orden a extraer las conclusiones de lo expuesto en este trabajo, quisiera plantear aquí una doble perspectiva: primero, una *revisión* en lo que se refiere al diálogo entre el horizonte literario de la obra de Nietzsche con el horizonte de la praxis vital de la generación del novecientos en Uruguay y, segundo, una *reflexión crítica* sobre las principales tesis que constituyen los ejes que vertebran la imagen de Nietzsche en ese Uruguay de principios de siglo, centrándome fundamentalmente en el contenido de las lecturas abordadas en la segunda parte de este trabajo.

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<sup>306</sup>. 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. La crítica negativa más severa de esa hora fue la del médico y escritor Max Nordau. Su estudio no sólo impresionó a intelectuales alemanes, sino también a escritores de toda Europa. Por otro lado, como se ha mostrado, Nietzsche dejó también una impronta positiva en novelistas, poetas, dramaturgos y también en críticos

---

<sup>306</sup> Véase, Luis A. Acosta Gómez, 1989.

literarios. De todos ellos es importante recordar el nombre de Henri Lichtenberger, en la medida en que la exégesis de este autor fue transnacional. Por consiguiente, además de las controversias en torno a su locura, sus huellas en escritores y algunas aportaciones en revistas de la época, podría decirse que los transmisores más importantes del ideario de Nietzsche fueron Max Nordau y Henri Lichtenberger. Sus aportaciones configuraron en gran medida el mapa interpretativo que constituye el horizonte literario de la recepción de la obra del filósofo alemán a principios del siglo XX.

Por otro lado, en la primera parte de este trabajo también se abordó el horizonte de la praxis vital de la generación del novecientos uruguayo, abordaje que consistió en esclarecer los ejes más importantes de la historia cultural uruguayo de esa época, a saber, el espiritualismo ecléctico, el positivismo evolucionista y el modernismo literario. A partir de este horizonte fue recibida y valorada la obra de Nietzsche. Se puede afirmar que las líneas negativas de su recepción son las que en cierto modo se enmarcan en el positivismo científico, la doctrina oficial de ese país por entonces. En cambio, las primeras apreciaciones positivas tienen lugar justamente como parte del proceso de la crítica del pensamiento científico y del contexto socio-cultural burgués, llevado a cabo por el modernismo literario y movimientos próximos al pensamiento libertario. A todo ello deberíamos añadir ahora que estos primeros juicios fueron posibles debido al horizonte literario de la obra de Nietzsche, es decir, a la recepción europea de esa época. El diálogo entre estos dos horizontes dio como resultado los primeros comentarios sobre el filósofo alemán. Por tanto, no es una casualidad que los principales ejes temáticos que vertebran estas lecturas hicieran hincapié en la dimensión cultural de la obra de Nietzsche, 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 al debate sobre la identidad latinoamericana, 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 se ha 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. Veamos, así pues, las aportaciones más relevantes de estas tres lecturas sobre Nietzsche en el Uruguay de principios de siglo.

Para introducir estas contribuciones es importante recordar el contexto que precede a dichas lecturas: debate en torno a la identidad latinoamericana, alimentado intelectualmente en el marco del influyente pensamiento de Renan en relación a las dos cosmovisiones expresadas en el antagonismo de los personajes de Ariel y Calibán. En consecuencia, estos autores leen a Nietzsche en este contexto temático, aunque ciertamente el caso de Vaz Ferreira se caracterizó por haber superado dichas lecturas enmarcadas en las diferentes cosmovisiones contrapuestas y antagónicas.

La interesante y original interpretación de *La tempestad* de Shakespeare, complementada con el *Calibán* de Renan, que hizo por su parte José E. Rodó en su importante libro *Ariel*, en donde Calibán es presentado como la “sensualidad y la torpeza”, en contraste con Ariel que representa la parte “noble y alada del espíritu”, constituye la base de los ambivalentes juicios de Rodó sobre la obra de Nietzsche. Aunque las referencias al filósofo alemán en el libro del autor uruguayo son bastante ambiguas, se ha querido mostrar que una lectura *lenta* y cuidadosa, es decir, sin la indecorosa y sudorosa prisa que pretende acabar con todo por parafrasear a Nietzsche (Cf. A, 1999, p. 17), permite vincular una vertiente del ideario del filósofo alemán como el trasfondo del citado libro. Así y todo, se han puesto de relieve también los ambivalentes juicios de Rodó hacia Nietzsche. El proyecto del escritor uruguayo tiene como uno de sus ejes fundamentales la defensa de los valores de la Antigüedad griega frente al materialismo superficial de la cultura moderna, por tanto se debe conceder por ese solo hecho una afinidad con el pensamiento de Nietzsche. Además de esa similitud se ha mencionado el parentesco entre los conceptos de pensamiento trágico, de cultura clásica y la noción de serenidad trabajados por los dos autores. Otra cuestión abordada



fue la compleja temática del héroe. En este caso se ha mostrado aquellos pasajes del libro de Rodó en donde aparece nombrado Nietzsche, menciones que lo sitúan en relación a otros autores creadores de una filosofía del heroísmo. Basándonos en las investigaciones recientes de G. Campioni y J. B. Llinares sobre el tema, hemos reconstruido el contexto de las diferentes concepciones del héroe, para así confrontarlas con la filosofía madura de Nietzsche, y, en consecuencia, hemos mostrado que la lectura de Rodó sobre el filósofo en esta cuestión concreta, se debe a una interpretación de ese momento histórico. Por lo demás, en el último epígrafe de este capítulo, como se ha podido comprobar, se ha subrayado la ambigüedad del escritor uruguayo hacia Nietzsche. Sintetizando, cabe decir que, pese a la divergencia entre Rodó y Nietzsche, no se debe inferir en modo alguno la imagen del escritor uruguayo como situado en las antípodas del filósofo alemán.

La defensa del humanismo del *Ariel* de Rodó como manera de ver e interpretar al mundo, pero también como proyecto político-social, fue duramente criticada por el otro gran escritor uruguayo de esa época, Carlos Reyles. En este autor encontramos otro estilo de leer e interpretar a Nietzsche. Ante todo, como se ha visto, en su caso no hay ambigüedades, pues sin apenas citar al filósofo alemán se sirve de su supuesto ideario para construir una propuesta político-filosófica. Asimismo, la gran novedad de este autor con respecto a Nietzsche fue la adaptación de su obra al plano económico, creando así una imagen del filósofo alemán y de su concepto de la voluntad de poder como si fuera el ideólogo del egoísmo y esta tuviera que interpretarse como ejercicio de la fuerza e incluso de la violencia. Ante tales simplificaciones se ha desmontado, mediante los textos de Nietzsche disponibles en ese entonces, esta lectura de Reyles sobre el filósofo. Otro aspecto abordado ha sido la valoración heroica del egoísmo nietzscheano junto con las tesis del darwinismo social de Le Bon. Aunque el nombre de Nietzsche también aparece en otros libros de Reyles, es importante recordar que la plural y contradictoria teoría que presenta en *La muerte del cisne* forjó una imagen del filósofo alemán que en esa época pasó a ser el paradigma hermenéutico con el cual todo autor tenía que confrontarse si quería leer a Nietzsche en el Uruguay de esa hora.

Resulta manifiesto que esta lectura sobre el filósofo alemán fue lo que motivó a Carlos Vaz Ferreira a dar doce conferencias sobre Nietzsche en 1915, conferencias que

luego sintetizaría en cuatro lecciones en 1920. De hecho, cuando el filósofo uruguayo argumentaba que para hacer su estudio sobre Nietzsche había una razón de justicia, puesto que la popularización del filósofo alemán lo había presentado como una especie de teórico de la fuerza y la violencia, estaba pensando fundamentalmente en la figura de Carlos Reyles. Para poder diferenciarse de las anteriores lecturas Vaz Ferreira preparó sus conferencias con el rigor que siempre caracterizó su labor como docente y conferenciante. En consecuencia, cita las obras de Nietzsche, y lo compara con lo mejor de la filosofía de entonces, con William James y Henri Bergson. Es más, el filósofo uruguayo encuentra presentimientos muy originales en la obra de Nietzsche como psicólogo y como filósofo. Por ello, en su interpretación se trata de utilizar al filósofo alemán como fermento para pensar y hacer pensar. Sobre esta base recomendó dos libros de este autor que consideraba fundamentales, a saber: *El viajero y su sombra* y *La gaya ciencia*. En efecto, como se ha mostrado, las líneas temáticas de sus conferencias son, además de las interesantes vinculaciones con la filosofía de James y Bergson, ciertas cuestiones sobre lo religioso, lo científico, la enseñanza, la paz y la guerra, así como también lo político-social. Huelga decir que estas temáticas reaparecen con sus huellas nietzscheanas a lo largo de toda la obra de Vaz Ferreira, de ahí que la impronta que dejó Nietzsche en este autor sólo sea comparable a la dejada por Kierkegaard en Miguel de Unamuno por citar un caso de referencia bien conocido. Por ejemplo, en orden a reconstruir las principales aportaciones esbozadas se puede decir que, en prime lugar, aparece una revisión de la razón analítica, de ese modo a través de las afinidades entre Nietzsche, James y Bergson, el filósofo uruguayo pone en entredicho las pretensiones absolutistas de la razón científica. No obstante, todo ello no significa situarse en una dimensión irracional, al contrario, el objetivo de Vaz Ferreira es la ampliación de la base informacional de la razón, incluyendo no sólo aspectos lógicos y científicos, sino también emocionales y afectivos. En segundo y último lugar, una vez trazado el camino teórico, el siguiente paso es su posible concreción en la práctica, de ahí que no sea fortuito que el filósofo uruguayo haya subrayado aquellos aforismos que contienen reflexiones muy sutiles sobre lo religioso y lo científico, y más en concreto, sobre problemas de enseñanza, y sobre cómo debemos organizar nuestra sociedad.

Ahora bien, si comparamos las obras de los tres autores uruguayos, tomando como base la fuente de Nietzsche, encontramos en todas ellas una común exaltación de

la vida. Pero mientras que en los textos de Rodó y Vaz Ferreira la vida se identifica con la experiencia humana, que es irreductible a una interpretación causal y mecanicista, oponiéndose de ese modo al materialismo y el positivismo, en cambio, en las páginas de Reyles la vida asume un riguroso significado biológico, y lo vivo es lo vital en su inmediatez orgánica. Esta diversidad interpretativa sobre Nietzsche confirma, ante todo, la tesis de que el mundo vital desde se donde lee e interpreta a un autor es parte del proceso de comprensión de una obra. Aunque no la determina en su totalidad, lo cierto es que no podemos prescindir de esta premisa para entender el sentido de una obra en un determinado momento histórico. De ahí que el pensamiento de Nietzsche adquiera matices diferentes en las lecturas de estos tres autores.

De todos ellos, Vaz Ferreira fue el único que reflexionó sobre estas dificultades cuando se interpreta a un autor. Por tal motivo, en todos sus comentarios hizo hincapié sobre cómo enfrentarse a los textos de Nietzsche, argumentando que si no se lo lee directamente se sufrirá la influencia tanto de sus admiradores como de sus detractores, que lo presentan en su aspecto menos valioso, y menos importante, sin comprender y sentir, ni menos aún sospechar, todo lo que tiene de profundo y original. Por ello:

... tomando a Nietzsche como yo creo que es mejor; esto es (...) utilizando, sobre todo, como fermento intelectual o afectivo, para hacer pensar o sentir, sea por acción, o inversa, o más complicada, no sólo conocemos y utilizamos al mejor Nietzsche, sino que somos más verdaderos y justos, ya que su persona real correspondía en el fondo a esa parte superior de su obra, y no a la que está actualmente sirviendo de lema o de bandera a tantas tendencias inferiores o desarregladas (LP1, p. 137).

Ya para finalizar, quisiera subrayar que este trabajo de reconstrucción histórica ha tenido como uno de sus objetivos reactualizar algunas cuestiones del discurso cultural del novecientos uruguayo mediante la obra de Nietzsche. Cuando se hace filosofía debemos preguntarnos en qué medida las aportaciones del pasado siguen teniendo relevancia para comprender nuestro presente, es decir, si siguen conservando la potencia de interlocución con nuestros intereses actuales. No se trata de un privilegio epistémico del presente, pues como dice el mismo Nietzsche:

Es cierto que necesitamos historia, pero la necesitamos de otra manera que el ocioso paseante en el jardín del saber, aunque con aire de superioridad mire con desdén nuestras necesidades y apremios toscos y torpes. Esto significa que la necesitamos para vivir y para actuar no para apartarnos cómodamente de la vida y de la acción, ni para adornar una vida egoísta y una acción cobarde y mala. Queremos servir a la historia sólo en la medida en que ella sirve a la vida: pero hay un grado de practicar la historia y una valoración de la misma en que la vida se atrofia y degenera: un fenómeno cuya comprobación en los extraños síntomas de nuestro tiempo es ahora tan necesaria como acaso dolorosa (UIV, 2011, pp. 695-696).

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 intempstivamente las deficiencias que nos atañen y que hemos de superar. Por consiguiente, esta es, a fin de cuentas, la razón que ha originado y que justifica este trabajo de investigación.

## CRONOLOGÍA FRIEDRICH NIETZSCHE.

<i>Vida y obra</i>	
1844	El 15 de octubre nace en Röcken, en la región de Turingia. Primogénito del pastor Karl Ludwig, también hijo de pastor, y de Francisca Oehler.
1846	El 10 de julio nace Elisabeth, su hermana.
1848	Nace su hermano Joseph, que morirá dos años después. El padre a finales de agosto cae enfermo por afecciones del sistema nervioso.
1849	Su padre muere el 30 de julio.
1850	La familia se traslada a Naumburg. Nietzsche realiza sus estudios primarios y secundarios en diversos centros de esta ciudad. Se hace amigo de Wilhelm Pinder y Gustav Krug, amistad que perdurará en el tiempo.
1851	Con Pinder y Krug entra en la escuela privada del candidato Weber, donde se enseña religión, latín y griego. En casa de Krug tiene sus primeros contactos con la música. Su madre le regala un piano y recibe educación musical.
1854	Comienza sus clases de bachillerato. Apasionada dedicación a la música.
1856	Escribe poesías y compone música. Comienza a escribir un diario, muere la abuela materna y comienzan sus dolores de cabeza y de ojos, por este motivo el último semestre no puede asistir a clases.
1858	El 5 de octubre Nietzsche se dirige a concluir sus estudios de bachillerato en la escuela de Pforta, un internado elitista en el valle del río Saale, cerca de Naumburg. Sigue componiendo música, sobre todo sacra y escribiendo poesías. Varios proyectos literarios. Primer esbozo autobiográfico. Frecuentes dolores de cabeza.
1859	Comienzo de la amistad con Paul Deussen. Carl von Gersdorff llega a Pforta. Muchas lecturas de clásicos grecorromanos y alemanes, del <i>Quijote</i> y de <i>Tristan Sandy</i> .
1860	Funda, con sus amigos Pinder y Krug, la asociación literario-musical Germania, que funcionará por tres años.
1862	Lecturas de <i>Maquiavelo</i> , <i>Emerson</i> y <i>Feuerbach</i> . En marzo escribe para Germania los ensayos <i>Hado e historia</i> y <i>Libertad de la voluntad y hado</i> . Comienza su amistad con Carl von Gersdorff en Pforta.
1864	Concluye los estudios del Gymnasium de Pforta. Se inscribe como estudiante de teología en Bonn. Se convierte en miembro del seminario de historia del arte y de la asociación académica Gustav-Adolf. Se afilia con Deussen a la Burschenschaft "Franconia", donde practica la esgrima, la bebida y el humor satírico. Entre otras cosas asiste a las lecciones de filología clásica de Ritschl.
1865	Los estudios y reflexiones sobre el cristianismo histórico lo alejan de la religión paterna. A finales de enero decide no componer más música. En febrero se sitúa su discutida infección sifilítica. En octubre se traslada a Leipzig para estudiar filología clásica. Padece fuertes dolores de cabeza, catarro y náuseas. Estudios sobre Teognis. En el invierno de este año tiene lugar el encuentro de Nietzsche con la filosofía de Schopenhauer gracias a la lectura de <i>El mundo como voluntad y representación</i> .
1866	Da conferencias en la Asociación sobre Teognis y Suidas. Ritschl queda impresionado por el rigor metodológico y la seguridad expositiva y le ofrece su publicación, desde entonces los trabajos de Nietzsche ven la luz en revistas especializadas: comienza su prestigio como filólogo. Inicio de los estudios sobre Diógenes Laercio. Comienza su amistad con Erwin Rohde. Lee la <i>Historia del materialismo</i> de Lange.
1867	El 9 de octubre comienza su servicio militar en la sección de caballería de un regimiento de artillería con sede en Naumburg. Su trabajo sobre las fuentes de Diógenes Laercio recibe el premio de la Universidad. Estudia a Homero y Demócrito. Estudia a Kant a través del libro de Kuno Fischer.
1868	Proyecta una tesis doctoral sobre el problema de la relación entre Homero y Hesíodo. En marzo se hiere gravemente en el pecho al caer de un caballo, incidente al que también se le atribuye influjo en sus dolencias posteriores. La noche del 8 de octubre, en casa del orientalista Hermann Brockhaus, Nietzsche se encuentra por primera vez con Richard Wagner. Continúa sus lecturas de Schopenhauer, Lange y Kant.

1869	Obtiene la cátedra de lengua y literatura griega en la universidad de Basilea gracias al apoyo de Ritschl y de Usener. El 28 de mayo da la lección inaugural del curso sobre Homero y la filología clásica. Hace frecuentes visitas a Tribtschen, cerca de Lucerna donde viven Richard y Cosima Wagner. La Universidad de Leipzig le concede el doctorado sin examen ni tesis, basándose en los textos que publicó en la revista <i>Rheinisches Museum</i> . Entra en contacto con Jacob Burckhardt. Lee la Filosofía del Inconsciente de Hartmann, así como obras y manuscritos de Wagner ( <i>Sobre el Estado y la religión, Mi vida</i> ). Abandona la ciudadanía prusiana. Desde entonces será, legalmente, un apátrida.
1870	Pronuncia dos conferencias, una sobre “El drama musical griego”, la otra sobre “Sócrates y la tragedia”. Escribe el ensayo sobre <i>La concepción dionisiaca del mundo</i> . Estos textos son el origen de una obra que versará sobre la tragedia. Conoce y entabla una amistad con el teólogo Franz Overbeck. En abril es nombrado catedrático numerario. Con ocasión de la guerra franco-prusiana, pide una licencia a la universidad para enrolarse como enfermero voluntario, pero el mismo cae enfermo de difteria y disentería.
1871	Publica el <i>Certamen quod dicitur Homeri et Hesiodi</i> . Lleva a cabo la primera redacción de <i>El nacimiento de la tragedia del espíritu de la música</i> ; el editor Engelmann de Leipzig la rechaza. El manuscrito es aceptado por el editor de Wagner, Fritzsche. En diciembre el libro está listo para la venta. Solicita la cátedra de filosofía de Basilea que ha quedado vacante recomendando a Rohde como su sustituto, lo cual no es aceptado. Celebra su cumpleaños en Naumburg con sus amigos Krug, Pinder, Gersdorff, Rohde y recibe la visita del joven filólogo U. von Wilamowitz.
1872	Publicación de <i>El nacimiento de la tragedia del espíritu de la música</i> . En enero pronuncia la primera de las cinco conferencias <i>Sobre el porvenir de nuestras instituciones educativas</i> . En mayo Ulrich von Vilamowitz-Möellendorff publica <i>¡Filología del Futuro! Una replica a El nacimiento de la tragedia</i> , Rohde y Wagner salen en defensa de Nietzsche. En el semestre de invierno no se presentan alumnos, su carrera como filólogo llega a su fin. Los Wagners abandonan Suiza, Nietzsche les propone abandonar la cátedra para ponerse a su disposición como publicista. Conoce a Malwida von Meysenburg, wagneriana ferviente y defensora de los movimientos del 48. Su filosofía comienza a transformarse. Se dedica intensamente a los presocráticos. Redacta notas para su futuro libro <i>Sobre verdad y mentira en sentido extramoral</i> y proyecta <i>El libro del filósofo</i> .
1873	Aparece la primera de las <i>Consideraciones Intempestivas</i> , dedicada a David Strauss. Redacta la primera parte de <i>La filosofía en la época trágica de los griegos</i> . Proyecta otra intempestiva, con el título de <i>El filósofo como médico de la cultura</i> . Lee numerosas obras de física y química. Dicta a Gersdorff su escrito <i>Sobre verdad y mentira en sentido extramoral</i> . Redacta la <i>Segunda intempestiva: De la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida</i> . Se acentúan sus molestias físicas.
1874	Aparecen la segunda edición de <i>El nacimiento de la tragedia</i> y la segunda y tercera intempestivas: <i>De la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida</i> y <i>Schopenhauer como educador</i> . Su discípulo Adolf Baumgartner le ayuda a redactar sus escritos. Nietzsche le recomienda que lea a Max Stirner. Entra en relación más estrecha con Paul Rée, que ya en el 73 había asistido al curso de Nietzsche sobre los presocráticos. Varias veces manifiesta sus deseos de casarse. Revisa y ordena sus composiciones musicales añadiendo un <i>Himno a la amistad</i> .
1875	Abandona el proyecto de una <i>cuarta intempestiva: Nosotros los filólogos</i> , y la sustituye por <i>Richard Wagner en Bayreuth</i> . Conoce al músico Heinrich Köselitz, al que Nietzsche bautizará como Peter Gast. Con el tiempo éste se convertirá en su secretario-discípulo más constante e imprescindible. Lectura de Dühring. Programa de estudios científicos. Lee con mucho interés las <i>Observaciones psicológicas</i> de Rée y <i>Estudios sobre la historia de la Iglesia antigua</i> de Overbeck.
1876	Se publica la <i>La cuarta intempestiva: Richard Wagner en Bayreuth</i> . Dicta a Peter Gast varios aforismos pensando en una quinta parte de las <i>Consideraciones intempestivas</i> , que luego aparecerán en <i>Humano, demasiado humano</i> . Su salud empeora y consigue una excedencia de un año en la Universidad. Parte con Rée hacia Italia (Génova, Nápoles, Sorrento). Lee <i>Memorias de una idealista</i> , de su amiga M. von Meysenbug, el libro de Rhode sobre la novela griega, la historia de la filosofía moral de Paul Rée y muchas obras de los grandes escritores y moralistas franceses (Montaigne, La Rochefoucauld, Voltaire, Stendhal, etc.) En octubre se encuentran en Sorrento como huéspedes de Malwida von Meysenbug, en la villa Rubinacci. En esa misma ciudad tiene su último encuentro con Cósima y Richard Wagner.
1877	Lee a Tucídides, Platón, el Evangelio según san Mateo, Voltaire, Diderot, Michelet, <i>La historia de los Papas</i> de Ranke, Mark Twain y el libro de Rée sobre <i>El origen de las sensaciones morales</i> . En octubre se encuentra nuevamente en Basilea donde reanuda sus clases en la Universidad, su hermana

	lo cuida. En septiembre comienza a dictarle a Peter Gast el texto de <i>Humano, demasiado humano</i> .
1878	La ruptura con Wagner es definitiva. Nietzsche regala las partituras con dedicatoria que Wagner le había obsequiado. En mayo se edita la primera parte de <i>Humano, demasiado humano</i> . En agosto aparece en las <i>Bayreuther Blätter</i> un velado ataque de Wagner contra Nietzsche. En diciembre el manuscrito de la segunda parte de <i>Humano, demasiado humano</i> está terminado. Lee a H. Taine, E. Renan, Leopardi y diversos manuales de historia de la literatura.
1879	Su salud empeora. A partir de marzo cesa por completo su actividad docente. En mayo solicita y obtiene la jubilación. Pasa el verano en St. Moritz, en donde elabora los aforismos de <i>El caminante y su sombra</i> . Pasa el invierno en Naumburg con un estado de salud cada vez peor.
1880	A principios de año aparece <i>El caminante y su sombra</i> . Lee varios libros de moral (Spencer, Vaumann, Martensen), de teología e historia de la iglesia y de literatura francesa (Stendhal, Balzac, Montesquieu y los enciclopedistas). Vive con H. Köclitz en Venecia toda la primavera, a quien le dicta una serie de aforismos con el título <i>L'ombra di Venezia</i> .
1881	Se publica <i>Aurora</i> . En verano descubre Sils-Maria y reside en ese lugar, como será su costumbre en años sucesivos. En agosto, paseando por los bosques, tiene la inspiración del eterno retorno. En noviembre, en Génova, escucha por primera vez <i>Carmen</i> de Bizet.
1882	En abril, en Roma, conoce a Lou von Salomé. Se publica <i>Idilios de Messina y La gaya ciencia</i>
1883	En sólo diez días del mes de enero escribe la versión definitiva de la primera parte de <i>Así habló Zaratustra</i> . El 13 de febrero muere Wagner. En el verano en Sils-Maria escribe la segunda parte de <i>Así habló Zaratustra</i> , que se publicará este año.
1884	Los primeros días de enero concluye el manuscrito de la tercera parte de su obra <i>Así habló Zaratustra</i> , publicada también ese mismo año. En noviembre empieza a tomar cuerpo la cuarta parte del <i>Zaratustra</i> .
1885	No encuentra editor para la cuarta parte del <i>Zaratustra</i> y decide publicarlo costeándolo el mismo.
1886	Se publica <i>Más allá del bien y el mal</i> . También ese año se editan <i>Humano, demasiado humano</i> , en dos volúmenes y <i>El nacimiento de la tragedia, o Grecia y el pesimismo</i> , con modificaciones en el título y en el texto. Los prólogos de estas obras los redacta en el verano.
1887	<i>Reediciones de Aurora, La gaya ciencia, Así habló Zaratustra y edición del Himno a la vida</i> . Publica <i>La genealogía de la moral</i> .
1888	En abril descubre Turín, en donde permanece hasta junio. Entre mayo y agosto escribe <i>El caso Wagner. Un problema para amantes de la música</i> , en septiembre <i>El anticristo</i> , que no se publicará hasta 1904, y entre octubre y noviembre <i>Ecce Homo</i> . En diciembre escribe <i>Nietzsche contra Wagner</i> y durante su residencia en Turín tiene sentimientos eufóricos sobre su recobrada salud, pero también, en ese mes, redacta cartas que reflejan fuertes sentimientos de megalomanía.
1889	El 3 de enero se produce el colapso psíquico de Nietzsche. Las cartas que escribe en los días sucesivos son frutos del desequilibrio. El 8 de ese mes llega a Turín su amigo Overbeck para hacerse cargo de él. El día 9 retorna a Basilea con el amigo enfermo, que ingresa en una clínica para enfermedades nerviosas. El día 17 la madre de Nietzsche lo recoge y lo lleva a Jena y allí lo ingresa en la clínica psiquiátrica de la universidad. A finales de enero aparece <i>El crepúsculo de los ídolos</i> y en la primavera, en edición privada, <i>Nietzsche contra Wagner</i> .
1890	En mayo su madre lo lleva consigo a su casa en Naumburg.
1892	En otoño se edita <i>Así habló Zaratustra</i> , con las cuatro partes que Nietzsche dejó concluidas.
1894	Elisabeth Förster-Nietzsche interrumpe la publicación de las obras de su hermano.
1897	El veinte de abril fallece la madre de Nietzsche a los 71 años y en julio su hermana lo traslada a su casa de Weimar.

1900	Nietzsche muere el veinticinco de agosto.
------	---

## CRONOLOGÍA JOSÉ ENRIQUE RODÓ

<i>Vida y obra.</i>	
1871	Nace en Montevideo, séptimo hijo de José Rodó y Janer, catalán, y Rosario Piñeyro, uruguaya.
1875	Aprende a leer muy pronto bajo la dirección de su hermana Isabel.
1880	Tiene acceso a la pequeña pero selecta biblioteca de su padre.
1882	Ingresa en la Escuela Elvio Fernández, que constituía una de las más avanzadas expresiones de la reforma escolar que había impuesto el educador José Pedro Varela en el Uruguay.
1883	Ingresa a los establecimientos de enseñanza oficial y pública, lo que parece deberse a quebrantos económicos de su padre que no le permiten ya subvencionar los estudios de su hijo.
1885	Muere su padre y José Enrique comienza a trabajar en una escribanía. Borrador de una <i>Oda a la Batalla de Caseros</i> , acontecimiento particularmente celebrado por el liberalismo uruguayo.
1891	Se incorpora, como simple empleado, al Banco de Cobranzas de Montevideo. Puesto burocrático en el que permanece hasta el siguiente año.
1894	Rinde sus últimos exámenes secundarios, sin alcanzar el título de bachiller. Obtiene altas calificaciones en historia y literatura y mediocres en las demás asignaturas. No ingresó a la Universidad y fue en adelante un acucioso autodidacta.
1895	Aparecen en el periódico <i>El Montevideo Noticioso</i> sus primeras colaboraciones: artículos y un poema pedestre ( <i>La prensa</i> ). La <i>Revista Nacional de Literatura y Ciencias Sociales</i> , que funda con Víctor Pérez Petit y los hermanos Carlos y Daniel Martínez Vigil, publica su primera número, incluyendo un artículo suyo sobre el libro <i>Dolores</i> , de Federico Balart. Esta revista, que tanta influencia habría de tener en la vida intelectual uruguaya, fue dirigida por Rodó.
1896	En la <i>Revista Nacional</i> publica su texto sobre la crisis de Occidente: “El que vendrá”.
1897	La <i>Revista Nacional</i> publica su último número, el 60. Aparece el primer opúsculo del conjunto programado por Rodó bajo el título <i>La Vida Nueva</i> , conteniendo sus ensayos “El que vendrá” y “La novela nueva”.
1898	Es designado catedrático de Literatura de la Universidad, cargo que ocupará por tres años. Obtiene un empleo en la oficina de Avalúos de guerra.
1899	Aparece el segundo opúsculo de <i>La Vida Nueva</i> , conteniendo su ensayo (reticente) sobre Rubén Darío y su análisis de <i>Prosas Profanas</i> . Allí formula su ocasional fe modernista.
1900	Como tercer opúsculo de <i>La Vida Nueva</i> aparece <i>Ariel</i> en febrero. El texto consigue el apoyo de la crítica española. Inicia su correspondencia con Unamuno, quien, sin embargo, nunca tuvo demasiado aprecio por su obra. Es designado en junio Director de la Biblioteca Nacional, durante dos meses.
1901	Rodó se incorpora a la actividad política, a través de su militancia en la “juventud colorada” que buscaba la unificación partidaria. Comienza sus colaboraciones con el diario <i>El Día</i> . En el exterior se registran las primeras transcripciones de <i>Ariel</i> (Madrid, Santo Domingo).
1902	Ingresa como Diputado a la Cámara de Representantes (XXI Legislatura). Renuncia a la cátedra de literatura que dictaba.



1903	Escoge el título de “Proteo” para el libro que comienza a preparar ( <i>Motivos de Proteo</i> )
1904	Tiene una importante intervención en el debate parlamentario sobre libertad de prensa, presentando un proyecto interpretativo.
1905	Rodó se aleja del parlamento, rehusando al parecer su reelección por un nuevo período. Trabaja intensamente en los materiales preparatorios del “ciclo de Proteo”. Situación económica precaria a causa de malos negocios y finanzas imprudentes.
1907	Es elegido para presidir el Club la Vida Nueva que inspiraba a Carlos Reyles. Es designado colaborador de <i>La Nación</i> de Buenos Aires.
1908	El Primer Congreso Americano de Estudiantes, que se celebra en Montevideo, marca el cenit de su prestigio ante la juventud y de la difusión del “arielismo” como doctrina americana. Es electo diputado para la XXIV Legislatura, donde cumplirá una tarea cultural destacada. Aparecen dos ediciones de <i>Ariel</i> en México.
1909	Publicación de <i>Motivos de Proteo</i> . La edición, de dos mil ejemplares, se agotó en dos meses. Importante actividad parlamentaria en el debate del tratado de los límites brasileño-uruguayos.
1910	Es electo presidente del Círculo de la Prensa y es designado representante oficial, junto con Juan Zorilla de San Martín, de las fiestas del centenario de la independencia de Chile. Pasa a colaborar en <i>El Día</i> y <i>La Razón</i> . Rodó es electo diputado por tercera vez. Aumenta la difusión latinoamericana del “arielismo” y el “rodonianismo”.
1911	Se incorpora como diputado a la XXIV Legislatura. Desde la cámara se preocupa de los problemas culturales (ediciones, becas, sueldos universitarios).
1912	Miembro correspondiente de la Real Academia Española. Colaboraciones en <i>Diario del Plata</i> que firma con el seudónimo de Calibán.
1913	Se publica <i>El Mirador de Próspero</i> , colección de textos sobre temas diversos (y de diferentes épocas) que representa cabalmente la multiplicidad de inclinaciones intelectuales del autor.
1914	Al estallar la guerra mundial Rodó abraza con pasión la causa de los Aliados. Por discrepancias de orientación política internacional, deja el <i>Diario del Plata</i> y asume, en <i>El Telégrafo</i> , una sección titulada “La guerra a la ligera” con el seudónimo de Ariel.
1915	Rufino Blanco Fombona publica en la Biblioteca de América <i>Cinco ensayos</i> , donde se reúnen <i>Ariel</i> , <i>Liberalismo</i> y <i>Jacobinismo</i> , con sus textos sobre Rubén Darío, Bolívar y Montalvo.
1916	Las revistas argentinas <i>Cara y Caretas</i> y <i>Plus Ultra</i> lo designan su corresponsal en Europa. Llega a Lisboa en agosto, luego visita Madrid, Barcelona, Marsella, la Costa Azul, escribiendo corresponsalías sobre su viaje. Entra en Italia por Génova, luego visita Pisa, Florencia y Roma. Su salud ya se encuentra quebrantada y se le diagnostica una nefritis.
1917	Viaja a Nápoles, luego a Palermo donde su salud empeora. Se recluye en el hotel y tardíamente recurre al tratamiento médico (nefritis y tifus abdominal), siendo trasladado al Hospital San Saverio el 30 de abril, donde morirá el 1 de mayo a las 10 a. m. Tenía 45 años.  La noticia conmueve a la intelectualidad americana. La revista <i>Nosotros</i> (Buenos Aires) le consagra un número especial. Honores oficiales en Uruguay y polémica por la utilización política de su deceso.
1918	La Editorial Cervantes, de Barcelona, reúne sus correspondencias de viaje con otros textos en <i>El Camino de Paros</i> .
1920	Una delegación oficial uruguaya procede a exhumar los restos de Rodó del cementerio de Palermo y los traslada a Uruguay.

## CRONOLOGÍA CARLOS VAZ FERREIRA

<i>Vida y obra</i>	
1872	Nace en Montevideo, el 15 de octubre. Es hijo de Belén Ribeiro, uruguaya, y Manuel Vaz Ferreira, portugués.
1874	Nace su hermano Manuel, quien fallece a los 24 días.
1875	Nace su hermana María Eugenia. Los hermanos reciben educación en su casa.
1884	Su padre se arruina económicamente, se traslada a Brasil para rehacer su situación económica. La familia no lo verá más, fallece ese mismo año.
1888	Ingresa en la Universidad de Montevideo (actual Universidad de la República).
1894	Finaliza el bachillerato, inicia la carrera de abogado. Es nombrado catedrático sustituto de filosofía de la sección de preparatorios de la Universidad de Montevideo.
1897	Obtiene por concurso el cargo de catedrático interino de filosofía de la sección de preparatorios de la Universidad de Montevideo. Por su iniciativa se crea el laboratorio de psicología experimental, primero en América Latina.
1900	Es designado miembro del consejo directivo de instrucción primaria hasta 1915. Se casa, en ceremonia civil, con Elvira Raimondi el 13 de agosto.
1901	Nace su hijo Carlos.
1902	Nace su hijo Alberto.
1903	Se recibe de abogado. Presenta su proyecto "Parques Escolares".
1904	Es designado Decano de la sección de preparatorios de la Universidad de Montevideo. Nace su hija Elvira.
1905	Renuncia al cargo de Decano de la sección de preparatorios. Publica <i>Ideas y observaciones</i> .
1906	Inicia su correspondencia con Miguel de Unamuno.
1908	Publica <i>Carlos Vaz Ferreira I</i> que contiene "Conocimiento y acción", "La experiencia religiosa de W. James", "Sobre el carácter", "Un paralogismo de actualidad", "Psicogramas", "Un libro futuro", "Reacciones" y "Ciencia y metafísica".
1909	Publica <i>Moral para intelectuales</i> . Nace su hija Matilde.
1910	Publica <i>Lógica viva</i> .
1911	Nace su hijo Mario.

1913	Es designado por ley especial Maestro de conferencias de la Universidad de Montevideo, cargo que ejercerá hasta su muerte en 1958. El Parlamento aprueba la ley de divorcio por sola voluntad de la mujer, presentado por Domingo Arenas, inspirado en la idea de “feminismo de compensación” desarrollada por Vaz Ferreira.
1914	Nace su hijo Eduardo.
1918	Publica <i>Sobre la propiedad de la tierra y Lecciones sobre pedagogía y cuestiones de enseñanza</i> . Nace su hijo Raúl.
1922	Publica <i>Sobre los problemas sociales</i> . Dicta una serie de conferencias en la Universidad de la Plata (Argentina).
1923	La Real Academia Española lo nombra miembro correspondiente. Es designado catedrático de filosofía del derecho en la Universidad de Montevideo.
1924	A raíz del destierro de Unamuno redacta el telegrama al directorio militar de España. Muere su hermana María Eugenia.
1925	Encuentro con Albert Einstein en su visita a Montevideo. Muere su madre Belén Ribeiro.
1927	Se malogra definitivamente su proyecto de “Parques Escolares” que impulsó desde 1903.
1929	Es designado Rector de la Universidad de Montevideo por el período 1929-1932. Sufre una crisis psíquica grave. Se retira de la actividad pública.
1932	Se restablece y obtiene el reintegro a su cátedra de conferencias.
1933	Hace pública su oposición al golpe de estado de 1933. Publica <i>Sobre feminismo</i> .
1935	Es designado nuevamente Rector de la Universidad de Montevideo por el período 1935-1938.
1938	Es reelecto Rector de la Universidad de Montevideo, período 1938-1943.
1939	Dicta dos series de conferencias en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.
1940	La Universidad del Litoral de la República Argentina le invita a dar conferencias en sus sedes de Santa Fe y Rosario.
1943	La Academia Nacional de Letras lo nombra miembro de su cuerpo.
1944	Se crea la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Universidad de Montevideo.
1945	Muere su esposa Elvira Raimondi.
1952	Es designado Decano de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Universidad de Montevideo por el período 1952-1955.
1955	Es reelecto por segunda vez Decano de la Facultad de Humanidades y Ciencias, período 1955-1958.
1956	Es nombrado por unanimidad Presidente y miembro de honor de la Sociedad Uruguaya de Filosofía.
1957	La Cámara de Diputados resuelve publicar sus obras completas. Muere su hijo Alberto.
1958	El 3 de enero lo sorprende la muerte ejerciendo la cátedra de conferencias y la dirección de la Facultad de Humanidades y Ciencias.

## CRONOLOGÍA CARLOS REYLES.

<i>Vida y obra</i>	
1868	Nace en Montevideo el 30 de octubre, hijo de Carlos Genaro Rayles Lorenzo, uruguayo, y de María Gutierrez de Reyles.
1878	Realizo sus primeros estudios como pupilo en el Colegio Hispano-Uruguayo, pero no continuó estudios universitarios.
1886	Al fallecer su padre se constituye en único heredero de una de las mayores fortunas del país.
1887	Contrae matrimonio con Antonia Hierro. Emprende un viaje al Viejo Mundo.
1888	Publica su primer ensayo novelístico <i>Por la vida</i> .
1894	Publica su primera novela realista <i>Beba</i>
1896	Publica <i>Primitivo</i> , parte de las <i>Academias</i> , serie de novelas en las que priman las influencias decadentistas.
1897	Publica <i>El extraño</i> , su obra más importante dentro de la serie <i>Academias</i> .
1898	Publica <i>Sueño de Rapiña</i> , también incluido en las <i>Academias</i> .
1900	Publica su segunda novela importante, <i>La raza de Caín</i> .
1901	Actúa fugazmente en política intentando un movimiento reformista que englobe los diversos partidos existentes. Con ese propósito funda el <i>Club Vida Nueva</i> , que tendrá una vida efímera
1903	Reclama en su folleto <i>El Ideal Nuevo</i> una unión de las fuerzas económicas del país, proyecto que se concretará en la fundación de la <i>Federación Rural</i> en 1915.
1906	Se separa de Antonia Hierro.
1910	Publica <i>La Muerte del Cisne</i> , libro que sirve de justificación filosófica al movimiento preconizado por Reyles.
1916	Publica <i>El Terruño</i> , visión novelística de su movimiento.
1918-1919	Publica Diálogos <i>Olímpicos</i> , compuesto por: <i>Apolo y Dionisos</i> , <i>Cristo y Mammón</i> , <i>Palas y Afrodita</i> . Realiza constantes viajes por Europa.
1922	Aparece su novela <i>Embrujo de Sevilla</i> , poema en prosa sobre la ciudad de Andalucía que se convertiría en un clásico.
1929-1930	Es nombrado asesor literario de la <i>Comisión Nacional del Centenario</i> .

1931	Publica ciclo de conferencias sobre literatura en Uruguay en tres volúmenes, por motivo del Centenario.
1932	Es designado para la <i>Cátedra de Conferencias</i> de la Universidad y el mismo año publica su última novela <i>El Gaucho Florido</i> . También publica sus ensayos y conferencias en <i>Panoramas del mundo actual</i> .
1936	Continúa la publicación de sus ensayos y conferencias en <i>Incitaciones</i> . Es designado presidente del <i>Servicio Oficial de Difusión Radioeléctrica</i> .
1937	Estrena en el <i>Teatro Urquiza</i> (Montevideo) <i>El burrito enterrado</i> , pieza en tres actos
1938	Muere en Montevideo el 24 de julio.
1939	Póstumamente se publican <i>A batallas de amor... campos de pluma</i> y <i>Ego Sum</i> .

## Bibliografía citada

ABENHEIMER, Karl M., “Rilke and Nietzsche”, en *Philosophical journal*, nº 4, 1967, pp. 95-106.

ACEVEDO DÍAZ, Eduardo, “Los últimos momentos de Florencio Sánchez”, en *Crónicas, discursos y conferencias. Páginas olvidadas*, Claudio Gracia, Montevideo, 1935.

ACOSTA GÓMEZ, Luis A., *El lector y la obra. Teoría de la recepción literaria*, Gredos, Madrid, 1989.

ACOSTA, Yamandú, “El filosofar latinoamericano de Vaz Ferreira y su visión de la historia” en ANDREOLI, Miguel (ed.), *Ensayos sobre Carlos Vaz Ferreira*, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad de la República, Montevideo, 1996, pp. 153-180.

———: *Ensayos sobre Vaz Ferreira*, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Montevideo, 1996.

———: “El feminismo de Vaz Ferreira”, en *Mora*, Revista del Instituto Interdisciplinario de Estudios de Género, v. 11, 2005, pp. 122 – 135.

AGUSTINI, Delmira, *El libro Blanco*, O. M. Bertrani, Montevideo, 1907.

———: *Cantos de la Mañana*, O. M. Bertrani, Montevideo, 1910.

———: *Los cálices vacíos*, O. M. Bertrani, Montevideo, 1913.

ANDERSON IMBERT, Enrique, *Historia de la literatura hispanoamericana*, FCE, México, 2003.

ALBERT, Henri, “Les Œuvres complètes de Nietzsche (pour le cinquantième anniversaire de sa naissance)”, en *La Revue blanche*, T. 7, 1894, pp. 449-452.

ALETTA DE SYLVAS, Graciela, “El erotismo de Delmira Agustini”, en *Philologica canariensis*, nº 6-7, 2000, pp. 329-350.

ANDREAS-SALOMÉ, Lou, *Nietzsche en sus obras*, traducción de Luis Fernando Moreno Claros, Minúscula, Barcelona, 2005.

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 Universidad de Montevideo. Su Evolución Histórica*, Universidad de la República, Montevideo, 1950.

———: *La Filosofía en el Uruguay en el Siglo XX*, Fondo de Cultura Económica, México, 1956.

———: *Varela, José Pedro y Ramírez, Carlos María: El destino nacional y la Universidad*. 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.

———: *La Inteligencia Latinoamericana*, Dirección General de Extensión Universitaria, División Publicaciones y Ediciones, Montevideo, 1987.

———: *Romania y América Latina*, Co Edición Biblioteca Marcha y Universidad de la República, Montevideo, 1991.

———: *Espiritualismo y positivismo en el Uruguay*, Universidad de la República, Montevideo, 2004.

ARROM, José Juan, *Esquema generacional de las letras hispanoamericanas: ensayo de un método*, Instituto Caro y Cuervo, Bogotá, 1963.

ASÚN Escartín, Raquel, “La editorial ‘La España Moderna’”, en *Archivum*, nº 31-32, 1982, pp. 133-200.

BARRIOS CASARES, Manuel, “¿Expulsar de nuevo al poeta? De arte y política en Nietzsche”, en *Estudios Nietzsche*, nº 7, 2007, pp. 11-36.

BARRENCHEA, Mario, “Ensayo sobre Federico Nietzsche”, en *Revista de derecho, historia y letras*, nº 49, 1914, pp. 513-548.

BARTRA, Roger, *El salvaje en el espejo*, Destino, Barcelona, 1996.

———: *El salvaje artificial*, Destino, Barcelona, 1997.

BATAILLE, George, “Nietzsche et Thomas Mann”, en *Synthèses*, nº 6, 1951, pp. 288-301.

BECERRO DE BENGOA, Ricardo, “Por ambos mundos. Narraciones cosmopolititas”, en *La Ilustración Española y Americana*, Madrid, 15 de junio de 1893, p. 398.

BENN, Gottfried, *El Yo moderno y otros ensayos*, traducción de Enrique Ocaña, Pre-Textos, Valencia,

1999.

BERG, L., *Der Übermensch in der modernen Literatur. Ein Kapitel zur Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts*, Munich-Leipzig, A. Langen, 1897.

BERGSON, Henri, *Introducción a la metafísica*, traducción de Manuel García Morente, Porrúa, México, 2004.

BEVERLY, John. *Subalternity and Representation: Arguments in Cultural Theory*, Durham, Duke University P, North Carolina, 1999.

BIANQUIS, Geneviève, *Nietzsche en France. L'Influence de Nietzsche sur la pensée française*, Alcan, Paris, 1929.

———: “Nietzsche et Stefan George”, en *Nietzsche, études et témoignages*, Paris, 1950, pp. 213-220.

BLUHM, William T., *¿Fuerza o libertad? La paradoja del pensamiento político moderno*, traducción de Juan San Miguel de Querejeta, Labor, Barcelona, 1985.

BONADA, Roberto (1975) “El lirismo erótico en la poesía de Delmira Agustini, en *Anales de literatura hispanoamericana*, n° 4, pp. 61-92.

BORGES, Jorge Luis, “Algunos pareceres de Nietzsche”, *La Nación*, Buenos Aires, 1940; “El propósito de Zarathustra”, en *La Nación*, Buenos Aires, 1944. Citados en Gonzalo Sobejano, “Reflejos en el mundo hispánico”, en *Revista de Occidente*, n° 125 y 126, 1973, pp. 338-347.

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*, New 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.

BUNGE, Octavio, “Psicología de los conquistadores”, en *Revista de derecho, historia y letras*, n° 8, 1904, pp. 7-31.

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*, III, 1 (enero-junio, 2001), 123-14.

CARRERAS, R. de las, *Sueño de Oriente*, Montevideo, Dornaleche y Reyes Impresores, 1900.

CESAIRE, Aimé, *Une tempête*, Paris, Éditions du Seuil, 1969.

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.

CLAPS, Manuel, Prólogo de *Lógica viva*, Biblioteca Ayacucho, Caracas, 1979, pp. 1-15.

CONRAD, M. G., *In purpurner Finsternis*, Leipzig, C F, Tiefenbach, 1895.

CONRADI, Hermann, *Phrasen*, Leipzig: Friedrich, 1887.

———: *Adam Mensch*, Leipzig: Friedrich, 1889.

COPLESTON, Frederick, *Historia de la filosofía. De la filosofía kantiana al idealismo, Vol. III*, traducción de Manuel Sacristán y Ana Domènech, Círculo de Lectores, Barcelona, 2011.

———: *Historia de la filosofía. Del utilitarismo al existencialismo, Vol. IV*, traducción de Victoria Camps y Juan Manuel García de la Mora, Círculo de Lectores, Barcelona, 2012.

CRAGNOLINI, M., Dossier: “La recepción del pensamiento de Nietzsche en la Argentina (1880-1945)”, en *Instantes y Azares*, n° 1 y n° 2, 2001-2002, pp. 105-229.

DAMIANOVICH, Aquiles, “Nietzsche y la voluntad de potencia”, en *Revista de derecho, historia y letras*, n° 26, 1907, pp. 538-554.

D’TORIO, Paolo, “Système, phases diachroniques, strates synchroniques, chemins thématiques. Modèles et outils pour l’étude d’une philosophie en devenir”, en D’Torio y Oliver (eds.) *Philosophie de l’esprit libre. Choses Humaines, trop Humaines dans la genèse de la philosophie de Nietzsche*, Paris, 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. I*, 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.

DEMOLNIS, Edmond, *En qué consiste la superioridad de los anglo-sajones*, Victoriano Suárez, Madrid, 1899.

DEHN, Fritz, “Rilke und Nietzsche”, en *Dichtung und Volkstum*, nº 37, 1936, pp. 1-22.

DERRIDA, Jacques, *Espolones. Los estilos de Nietzsche*, traducción de M. Arranz Lázaro, Pre-textos, Valencia, 1981.

DÍAZ GENIS, Andrea, *El eterno retorno de lo mismo o el terror de la historia*, Ideas, Montevideo, 2008.

DREWS, A., *Nietzsches Philosophie*, C. Winter, Heidelberg, 1904.

DREWS, Pablo, “Lo verosímil en el “razonablismo” de Vaz Ferreira”, en *Daímon*, nº 51, 2010, pp. 126-136.

———: “Nietzsche en Uruguay, 1890-1910”, en *Instantes y azares*, nº 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.

DREYFUS, Robert, “La philosophie du marteau”, en *Le Banquet*, mayo de 1892, cit. en Ch. Forth, art. cit., pp. 105-106.

———: *Souvenirs sur Marcel Proust*, Grasset, París, 1926.

EISNER, K., *Friedrich Nietzsche und die Apostel der Zukunft*, Leipzig, Friedrich, 1892.

EMERSON, Ralph Waldo, *Hombres representativos*, edición y traducción de Javier Alcoriza y Antonio Lastra, Cátedra, Madrid, 2008.

ERNST, P., *Friedrich Nietzsche. Seine Philosophie*, Berlin, Cose und Tetzlaffm, 1890.

ETTE, Ottmar, “Así habló Próspero. Nietzsche, Rodó y la modernidad filosófica”, en *Cuadernos Hispanoamericanos*, N° 528, 1994, pp. 49-62.

FANON, Frantz, *Peau noire, masques blanches*, París, Éditions du Seuil, 1952.

FERNÁNDEZ RETAMAR, Roberto, *Calibán, notas sobre la cultura de nuestra América*, Diógenes, México, 1971.

FERRATER MORA, José, *Diccionario de Filosofía*, Ariel, Barcelona, 2004.

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, Nº 1, enero de 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, Paris, 1908.

FRIEDL, Herwig, "Emerson and Nietzsche: 1862-1874" en *Religion and Philosophy in the United States of America*, Peter Fresse, Michigan, 1986, pp. 267-288.

GOBINEAU, Conde de, *Ensayo sobre la desigualdad de las razas humanas*, traducción de Francisco Susanna. Apolo, Barcelona, 1937.

GERHARDT, V., "Die Renaissance im Denken Nietzsches" en *II Rinascimento nell'Ottocento in Italia e Germania*, Istituto Storico Italo-Germanico, Beiträge 3, Trento, Berlín, 1989, pp. 260-281.

GIAUDRONE, Carla, *La Degeneración Del 900: Modelos Estético-Sexuales de la Cultura en el Uruguay Del Novecientos*, Trilce, Montevideo, 2005.

GIDE, André, *La Lettre à Angèle* en *Prétextes*, Mercure de France, París, 1898.

GIRONA, Nuria, "Rastros y restos en los cuentos y los viajes de Eduardo L. Holmberg", en *Voz y escritura*, nº 18, 2010, pp. 37-56.

GIRÓN SIERRA, Álvaro, *Darwinismo social y eugenesia en el mundo latino*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2005.

GONZÁLEZ DE LA ALEJA BARBERÁN, Enrique, *De la muerte de Dios a la apoteosis de la Vida*, Diputación de Albacete, Albacete, 2001.

GUTIÉRREZ NÁJERA, Manuel, "El cruzamiento en literatura", en *Revista Azul*, nº 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.

HAVEMANN, Daniel, "Dios ha Muerto", *Diccionario Nietzsche*, Edición española de Germán Cano, Biblioteca Nueva, 2012, Madrid, pp. 149-150.

- HENRÍQUEZ UREÑA, Pedro, *Las corrientes literarias en la América Hispánica*, FCE, México, 1949.
- HERRERA Y REISSIG, J., *Poesías completas y páginas en prosa*, Aguilar, Madrid, 1961.
- : *Poesía completa y prosa selecta*, Editorial Universidad de Costa Rica, San José, 1998.
- HESSE, Hermann, *Bajo la rueda*, Alianza, Madrid, 2012. Traducción de Genoveva Dieterich.
- HEYSE, Paul, *Über allen Gipfeln*, Berlin, Hertz, 1895.
- HÖFFDING, H., *Filósofos contemporáneos*, traducción de Eloy Luis André, Daniel Jorro, Madrid, 1909.
- HOFFMANN, David M., *Zur Geschichte des Nietzsche-Archivs: Elisabeth Förster-Nietzsche, Fritz Kögel, Rudolf Steiner, Gustav Naumann, Josef Hofmiller. Chronik, Studien und Dokumente*, Walter de Gruyter, Berlín, 1991.
- HOLLINGSWORTH DEUDON, Eric, *Nietzsche en France. L'antichristianisme et la critique 1891-1915*, thèse de Charlottesville, Washington, University Press of America, 1982, préface de Michel Guérin.
- HUMMEL, Hermann, "Emerson and Nietzsche", en *New England Quarterly*, n° 19, 1946, pp. 63-84.
- JAMES, William, *Principios de psicología*, traducción de Domingo Barnés, Daniel Jorro, Madrid 1909.
- : *The principles of psychology*, Cambridge (M A), Harvard University Press, 1983.
- JAUSS, Hans, *Experiencia estética y hermenéutica literaria: ensayos en el campo de la experiencia estética*, traducción de Jaime Siles y Ela M<sup>a</sup> Fernández-Palacios, Taurus, Madrid, 1986.
- : *Las transformaciones de lo moderno: estudios sobre las etapas de la modernidad estética*, traducción de Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina, Visor, Madrid, 1995.
- : *Pequeña apología de la experiencia estética*, traducción de Martín Caparrós, introducción de Daniel Innerarity, Barcelona, Paidós, 2002.
- : *Caminos de la comprensión*, traducción de Nuria Sara Miras Borona Boadilla del Monte, Antonio Machado Libros, Madrid 2012.
- JIMÉNEZ, Juan Ramón, "Crisis del espíritu en la poesía española contemporánea", en *Nosotros*, 2<sup>a</sup> época, año V, N° 48-49, Buenos Aires, marzo-abril 1940, pp. 102-123.
- KAFTAN, J., *Das Christentum und Nietzsches Herremoral*, Berlin, 1897.

KUHN, Thomas, *La estructura de las revoluciones científicas*, traducción de Carlos Solís, FCE, México, 2006.

LAÍN ENTRALGO, Pedro, *La Generación del 98*, Espasa- Calpe, Madrid, 1997.

LASSERRE, Pierre, *La Morale de Nietzsche* (1917), París, cit. en J. Le Rider, ed. cit. p. 37.

LASTRA, Antonio, “Prometeo vencido: Emerson y Nietzsche”, en *La filosofía y los dioses de la ciudad*, Aduana Vieja, Valencia, 2011, pp. 96-103.

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*, FCE, Santiago de Chile, 2013.

LE RIDER, Jacques, “France: les premières lectures”, en *Magazine littéraire*, nº 298, avril 1992, p. 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, Dresden, 1899.

———: *La filosofía de Nietzsche*, traducción de J. Elias 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.

———: “Buscando espacios para la verdad: Nietzsche y la filosofía en la Universidad”, en F. Oncina (ed.), *Filosofía para la universidad, filosofía contra la universidad*, Dykinson, Madrid, 2009, pp. 311-360.

———: “De los héroes griegos y germanos a la problematización de la heroicidad: el camino de Nietzsche”, en A. Narro & 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.

———: “Cómo se llega a ser filósofo: los caminos hacia la conquista de la libertad y de una filosofía propia” en la *Correspondencia* del joven Nietzsche”, en Nicolás Sánchez Durá y Vicente Sanfélix Vidarte (eds.), *Elogio de la filosofía. Ensayos en honor de Mercedes Torrevejano*, Pre-textos, Valencia, 2013, pp. 135-155.

MANNONI, O., *Psychologie de la colonisation*, París, Éditions du Seuil, 1951.

MARAGALL, Joan, “Nietzsche”, en *L'Avenc*, junio de 1893, Barcelona.

MARÍAS, Julián, *El método histórico de las generaciones*, Revista de Occidente, Madrid, 1970.

MARTÍNEZ DE CODES, Rosa María, “Reflexiones en torno al criterio generacional como teoría analítica y método histórico”, en *Quinto centenario*, nº 3, 1982, pp. 51-87.

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.

MAURRAS, Charles, *L'avenir de l'intelligence*, Nouvelle librairie nationale, Paris, 1905.

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*, nº 31, 1992, pp. 187-201.

MONTAIGNE, Michel de, *Los ensayos*, Acantilado, Barcelona, 2007. Traducción de J. Bayod Brau.

MORILLAS, Antonio, “Estado actual de la edición crítica Colli-Montinari (W. de Gruyter)”, en *Estudios Nietzsche*, Nº. 6, 2006, pp. 149-166.

———: “*Ecce homo* (Turín 1888 - Leipzig 1908). Historia de una ocultación”, en *Estudios Nietzsche*, nº 8, 2008, pp. 167-194.

MOUFFE, Chantal, *The Return of the Political*, Verso, London 1933.

NIEMEYER, Christian, (ed.), *Diccionario Nietzsche*, edición española al cuidado de Germán Cano, traducción de Iván de los Ríos, Sandra Santana, José Luis Puertas y José Planells, Biblioteca Nueva, Madrid, 2012.

- NORDAU, Max, *Degeneración*, traducción de Nicolas Salmeron y García, Pamplona, Anacleto, 1902.
- OCAMPO LÓPEZ, Javier, *Historia de la cultura hispanoamericana Siglo XX*, Plaza y Janes, Bogotá, 1987.
- OLENDER, Maurice, *Las lenguas del paraíso: arias y semitas, una pareja providencial*, traducción de Vicente Villacampa, Seix-Barral, Barcelona, 2001.
- ONÍS, Federico de, *Antología de la poesía española e hispanoamericana (1882-1932)*, Centro de Estudios Históricos, Madrid, 1934
- ORTEGA Y GASSET, José, *Ideas y creencias*, Alianza, Madrid, 1999.
- : *Obras completas, 10 volúmenes* Editorial Taurus/ Santillana Ediciones Generales & Fundación José Ortega y Gasset (en coedición), Madrid, 2004–2010.
- OSTWALD, Wilhelm, *Die Energie und ihre Wandlungen. Antrittsvorlesung*, Univ. Leipzig, Engelmann, Leipzig, 1888.
- PENZO, G., “La influencia de Nietzsche en la literatura y en la filosofía hasta Heidegger”, en *Concilium*, nº 165, 1981, pp. 175-184.
- PEREYRA SUÁREZ, Esther, “José Enrique Rodó y la selección de la democracia”, en *Hispania*, nº 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*, v. 10, nº 11, 2009, pp. 3-9.
- PINTO, Louis, *Les Neveux de Zarathoustra*, París, Seuil, 1995.
- PORTANDO, José Antonio, *La historia y las generaciones*, Letras cubanas, La Habana, 1958.
- QUIROGA, Horacio, *Los arrecifes de coral*, Claudio García, Montevideo, 1943.
- : *Todos los cuentos*, edición crítica de Napoleón Baccino Ponce de León y Jorge Lafforgue, CSIC, Madrid, 1993.
- RAMA, Ángel, *Rubén Darío y el modernismo*, Alfadil, Caracas, 1985.
- : *Transculturación narrativa en América Latina, Siglo Veintiuno*, México, 1987.

- : *La ciudad letrada*, Tajarar, Santiago de Chile, 2004.
- RATNER, Rosenhagen, *American Nietzsche*, The University of Chicago, Chicago, 2012.
- REAL DE AZÚA, carlos, *Antología del ensayo uruguayo contemporáneo*, Dpto. de publicación de Udelar, Montevideo, 1964.
- : *De los orígenes al 900*, Capítulo Oriental n°1, Centro Editor de América Latina, Montevideo, 1968 a.
- : *Pensamiento y literatura en el siglo XIX: las ideas y los debates*, Capítulo Oriental n°8, Centro Editor de América Latina, Montevideo, 1968 b.
- : “El modernismo literario y las ideologías”, en *Escritura: teoría y crítica literarias*, n° 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 trascendencia literario-filosófica)*, Academia Nacional de Letras, Montevideo, 2001.
- REBELL, Hugues, “Le Cas Wagner, par Frédéric Nietzsche”, en *L’Ermitage*, n° 6, enero, 1893, pp. 25-38.
- REICHERT, Herbert, *The impact of Nietzsche on Herman Hesse*, Mt. Pleasant, Michigan, 1972.
- RENAN, Ernest, *Drames Philosophiques*, Library St. Mary’s College, París, 1890.
- REVENTLOW, Franziska von, *El largo adiós de Ellen Olesjerne*, traducción de Richard Gross. Periférica, Cáceres, 2011.
- RICHTER, R., *Friedrich Nietzsche. Sein Leben und sein Werk*, Dürrschen Buchhandlung, Leipzig, 1903.
- RIEHL, Alois, *Friedrich Nietzsche. Der Künstler und der Denker* Stuttgart, F. Frommanns, 1897.
- RILKE, Rainer Maria, *Cartas a un joven poeta: selección de poemas*, traducción de Luis Di Iorio y Guillermo Thiele, Losada, Buenos Aires, 2004.



RITSCHL, O., *Nietzsche Welt- und Lebensanschauung in ihre Entstehung und Entwicklung*, Leipzig, J.C.B. Mohr (P. Siebeck), 1897.

RODRÍGUEZ ALCALÁ, Guido, *En torno al "Ariel" de Rodó*, Criterio Ediciones, Asunción, 1990.

RODRÍGUEZ MONEGAL, Emir, "Rodó: crítica y estilística", en *Número*, nº 3, julio agosto 1949, pp. 10-20

———: "La Generación del 900", en *Número*, nº 6-7-8, enero-junio 1950, pp. 15-28.

———: "Rodó y Pedro Henríquez Ureña", en *México en la cultura*, nº 22, enero-marzo 1957, pp. 14-16.

———: "Horacio Quiroga", en *Reporter*. Año 2, nº 43, 1962, pp. 14-15.

———: *Sexo y poesía en el 900 uruguayo: los extraños destinos de Roberto y Delmira*, Alfa, Montevideo, 1969.

———: "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.), FCU, Montevideo, 1973.

———: *Rodó en el Novecientos*, Casa del Estudiante, Montevideo, 1976.

———: "Las metamorfosis de Calibán", en *Vuelta*, v. 3, nº 25, dic. 1978, pp. 23-26.

———: "El caso Herrera y Reissig: reflexiones sobre la poesía modernista y la crítica", en *Eco*, v. 37, nº 224-226, junio-agosto 1980, pp. 199-216.

ROJAS OSORIO, Carlos, *Latinoamérica: cien años de filosofía*, San Juan, Isla Negra, 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.

———: “Voluntad de poder e interpretación como supuestos de todo proceso orgánico”, en *Estudios Nietzsche*, n° 9, 2009, pp. 105-122.

———: *Diccionario de Filosofía*, Dykinson, Madrid, 2012.

SÁNCHEZ PASCUAL, Andrés, “Nietzsche: Estudios y textos” en *Revista de Occidente*, Madrid, 1973, n° 125 n° 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 *Pensares y Quehaceres*, (México), N° 4, 2007, pp. 35-53.

———: “Nietzsche en Uruguay: la lectura de Carlos Reyles” en *Nietzsche: edizioni*, Maria Cristina Fornari (ed.), ETS, Pisa, 2008, pp. 341-363.

SÁNCHEZ, Florencio, *Los muertos* (1905), Editorial Universitaria de Buenos Aires, Buenos Aires, 1966.

———: *Barranca abajo*, Barreiro y Ramos, Montevideo, 1968.

———: *En familia* (1905), Ediciones Colihue, Buenos Aires, 1981.

———: *La gringa* (1904), Ediciones Colihue, Buenos Aires, 1997.

———: *M' hijo el doctor* (1903), Ediciones Colihue, Buenos Aires, 2004.

SANTOS FERNÁNDEZ, Mirta dos, “La lectura feminista en la literatura: El caso de Delmira Agustini”, en *Estudios de literatura*, n° 2, 2011, pp. 233-251.

SARLO, Beatriz, *Una modernidad periférica: Buenos Aires, 1920 y 1930*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2003.

SCHRIFT, Alan D., *Why Nietzsche Still?: Reflections on Drama, Culture, and Politics*, University of California Press, Los Angeles, 2000.

SCHOBBER, Angelika, *Nietzsche et la France. Cent ans de réception française de Nietzsche*, thèse de l'Université de Paris X-Nanterre, 1990.

SCHOTTLAENDER, Rudolf, “Two Dionysians: Emerson and Nietzsche”, en *South Atlantic Quarterly*, n° 39, 1940, pp. 330-343.

SECHI, Giuseppina, *Diccionario de mitología universal*, traducción de Marie-Pierre Bouyssou y Marco Virgilio García Quintela, Akal, Madrid, 1993.

SHAKESPEARE, William, *The Tempest*, Oxford UP, Oxford and New York, 1987.

———: *Obras Completas*, Aguilar, Madrid, 2003. Traducción de Luis Astrana Marín.

SIEMENS, Herman, “Yes, No, Maybe So... Nietzsche’s Equivocations on the Relation between Democracy and ‘Grosse Politik’”, en Siemens, Herman (ed.), *Nietzsche, Power and Politics*, Walter de Gruyter, Berlin and New York, 2008.

SIMMEL, G., *Schopenhauer und Nietzsche*, Humblot., Leipzig, 1907.

SOBEJANO, Gonzalo, “Reflejos de Nietzsche en el mundo hispanico”, en *Revista de Occidente*, nº 125 y nº 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, 1864-67.

———: *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.

STACK, George J., *Nietzsche and Emerson: An Elective Affinity*, Athens, Ohio University Press, 1992-

STASZAK, Anne, *Les Usages de Nietzsche dans les sciences sociales en France. Étude sur la diffusion du nietzschéisme de 1889 à 1993*, thèse de l’Université de Paris-Sorbonne sous la direction de Raymond Boudon, 1994.

STEIN, L., *F. Nietzsches Weltanschauung und ihre Gefahren*, Berlin, Dolf Sternberger, 1893.

TAINÉ, Hippolyte, *Les origines de la France contemporaine*, Hachette, Paris, 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.

VALÉRY, Paul, *Oeuvres*, Gallimard, París, 1977.

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), Ed. 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.

VIVARELLI, Vivetta., “Nietzsche und Emerson: Über einige Pfade in Zarathustra metaphorischer Landschaft”, en *Nietzsche Studien*, n° 16, 1987, pp. 227-263.

WARD, Thomas, “Los posibles caminos de Nietzsche en el Modernismo”, en *Nueva Revista de Filología Hispánica*, vol. L, n° 002, julio-diciembre 2002, pp. 489-515.

WEIGAND, W., *Friedrich Nietzsche. Ein psychologischer Versuch*, Lukaschik, Munich, 1893.

Wilbrandt, Adolf, *Osterinsel*, Stuttgart, 1895.

ZAVALA, Iris M., *El rapto de América y el síntoma de la modernidad*, Montesinos, Barcelona, 2001.

ZAVATTA, Benedetta, *La sfida del carattere. Nietzsche lettore di Emerson*, Roma, Editori Riuniti, 2006.

———: “El círculo de la necesidad y el desafío del carácter”, en *La Torre del Virrey*, traducción de Lorena Rivera León tercera serie 2009.

ZEA, Leopoldo, *América como autodescubrimiento*, Publicaciones Universidad Central, México, 1986.

ZUM FELDE, Alberto, *Proceso intelectual del Uruguay, Vol. 2*, Imprenta Nacional, Montevideo, 1930.

ZWEIG, Stefan, *El Mundo de Ayer*, traducción de J. Fontcuberta y A. Orzeszek, Acantilado, Barcelona 2002.

## Bibliografía consultada

ABBEY, Ruth, *Nietzsche's Middle Period*, Oxford University Press, New York, 2000.

ABRAHAM, Thomas, *El último oficio de Nietzsche y la polémica sobre «El nacimiento de la tragedia»*, Sudamericana, Buenos Aires 1997.

ACOSTA, Yamandú, "El pensar radical de Vaz Ferreira y el discernimiento de los problemas sociales", en *Revista de filosofía*, Vol. 27, n° 62, 2009, pp. 112-136.

AGOSTI, H. P., *Ingenieros. Ciudadano de la juventud*, Hemisferio, Buenos Aires, 1950.

AÍNSA, Fernando, *Confluencias en la diversidad: siete ensayos sobre la inteligencia creadora uruguaya*, Trilce, Montevideo, 2011.

ALAS CLARÍN, Leopoldo, "Prólogo", Rodó, J. E.: *Ariel*, Editorial Prometeo, Valencia, 1910, pp. VII-XIV.

ALBARRÁN PUENTE, Glicerio, *El pensamiento de José Enrique Rodó*, Ediciones Cultura Hispánica, Madrid, 1953.

ALONSO, Diego, "José Enrique Rodó: una retórica para la democracia", en *Revista Canadiense de Estudios Hispánicos*, vol. XXV, 2, invierno 2001, pp. 183-197.

ALONSO, Diego, "Una estatua de Cervantes para América. El Quijote y la cuestión de la conquista según José E. Rodó", en *Siglo XIX (Literatura hispánica)*, n° 5, Valladolid, 1999, pp. 149-163.

———: "Practical Arguments on the Constitutional Ideal. An approach to Rodó's Rhetoric", en *Bulletin of Hispanic Studies*, The University of Liverpool, vol. 84, n° 1, 2007, pp. 67-75.

ALVARADO, Mariana, "Rodó y su Ariel. El Ariel de Rodó", en *Cuyo*, Anuario de Filosofía Argentina y Americana, n° 20, año 2003, pp. 155-173.

ANDLER, Charles, *Nietzsche, sa vie et sa pensée*, Bossard, Paris, 1920, 3 vols.

ANDREOLI, Miguel, *El pensamiento social y jurídico de Vaz Ferreira*, Fundación de Cultura Universitaria, Montevideo, 1993.

———: *Pensar por ideas a tener en cuenta: elementos de filosofía política en Vaz Ferreira*, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Montevideo, 2011.

ANSELL-PEARSON, Keith, *Nietzsche and Modern German Thought*, Taylor & Francis, London and New York, 2002.

ARDAO, Arturo, "Emprendimientos afines de Rodó, Vaz Ferreira y Ortega", en *Cuadernos de Marcha*, Montevideo, junio/julio de 1999, pp. 44-46.

ARENAS-DOLZ, Francisco, GIANCRISTOFARO, Luca, STELLINO, Paolo eds. *Nietzsche y la hermenéutica*, 2 vols., Nau Llibres - Edicions Culturals Valencianes, Valencia, 2007.

ÁVILA Crespo, *Nietzsche y la redención del azar*, Universidad de Granada, Granada, 1986.

———: *Identidad y tragedia. Nietzsche y la fragmentación del sujeto*, Crítica, Barcelona, 1999.

BALLESTÍN Pérez, Susana, "La filosofía de Carlos Vaz Ferreira Fundamentos lógicos y psico-lógicos", en *Docta Ignorancia Digital*, N° 2, 2011, pp. 4-11.

BARRIOS Casares, Manuel, *La voluntad de poder como amor*, Ediciones del Serbal (Colección Delos, 2), Barcelona, 1990.

———: *Voluntad de lo trágico. El concepto nietzscheano de voluntad a partir de "El nacimiento de la tragedia"*, Suplementos Er, Sevilla, 1993.

———: *Narrar el abismo. Ensayo sobre Nietzsche, Hölderlin y la disolución del clasicismo*, Pre-Textos, Valencia, 2001.

BENVENUTO, Carlos, "Ariel, genio de la liberalidad", en *Anales del Ateneo*, segunda época, Montevideo, n° 2, 1947, pp. 140-146.

BOLLO, Sarah, *Sobre José Enrique Rodó*, Impresora Uruguaya S. A., Montevideo, 1951.

———: *Carlos Reyles: su obra*, Cerdón, Montevideo, 1975.

BONFIGLIO, Florencia, "Religaciones hispano-americanas en torno del 98: los usos de *La Tempestad* en el modernismo (Darío y Rodó)", en *Olivar*, Vol. 11, n° 14, La Plata, enero-junio 2010, pp. 71-91.

CÁCERES, Esther, *Pasos del recuerdo; para una iconografía de Carlos Vaz Ferreira*, FHC.IF, Montevideo, 1963.

CASTAÑÓN, Adolfo, "Rondando a Rodó en su Ariel", en *Istor*, año V, n° 17, México, verano 2004, pp. 154-161.

CASTILLO, José Ramón, "Ariel/Ariel: (*La Tempestad* de Shakespeare y una visión en la literatura latinoamericana)", en *Contexto*, segunda etapa, vol. 5, nº 7, julio-diciembre 2001, pp. 47-57.

CASTRO MORALES, Belén, "Eclecticismo y modernismo (En J. E. Rodó y su generación)", en *Revista de Filología*, Universidad de La Laguna, nº 6-7, 1987/1988, pp. 119-130.

CONILL, Jesús, *El crepúsculo de la metafísica*, Anthropos, Barcelona, 1988.

———: *El poder de la mentira*, Tecnos, Madrid, 1997.

CONSTÂNCIO, João and MAYER BRANCO, Maria João, *Nietzsche on Instinct and Language*, Walter de Gruyter, Berlin/Boston, 2011.

COOPER, David E., *Authenticity and learning. Nietzsche's educational philosophy*, Taylor & Francis, Melbourne, 2011.

CRAGNOLINI, M., *Nietzsche, camino y demora*, Eudeba, Buenos Aires, 1998.

DE MAN, Paul, *Alegorías de la lectura. Lenguaje figurado en Rousseau, Nietzsche, Rilke y Proust*, traducción de E. Lynch, Lumen, Barcelona, 1990.

DE SANTIAGO Guervós, Luis Enrique, *Arte y poder. Aproximación a la estética de Nietzsche*, Trotta, Madrid, 2004.

DELEUZE, Gilles, *Nietzsche y la filosofía*, Anagrama, Barcelona, 1993. Traducción de Carmen Artal.

DEMARCO, Cecilia, "Enseñar historia en la enseñanza media: posibilidades y desafíos en la reflexión de Carlos Vaz Ferreira", en *Revista de la Facultad de Derecho*, nº 32, 2012, pp. 169-181.

DEVÉS Valdés, Eduardo, "El pensamiento latinoamericano a comienzos del siglo XX: La reivindicación de la identidad", en *Cuyo*, Anuario de Filosofía Argentina y Americana, nº 14, 1997, pp. 11-75.

ETCHEVERRY, José Enrique, *Un discurso de Rodó sobre el Brasil*, Apartado de la Revista del Instituto Nacional de Investigaciones y Archivos Literarios, Montevideo, 1950.

FINK, Eugen, *La filosofía de Nietzsche*, traducción de Andrés Sánchez Pascual Alianza, Madrid, 1986.

FIGL, Johann, *Nietzsche und die Religionen. Transkulturelle Perspektiven seines Bildungs- und Denkweges*, Walter de Gruyter, Berlin, 2007.

FITZSIMONS, Peter, *Nietzsche, Ethics and Education. An Account of Difference*, Sense Publishers, Rotterdam, 2007.

FOUILLÉE, Alfred, *Nietzsche et l'immoralisme*, Alcan, Paris, 1902.

———: "Note sur Nietzsche et Lange: «le retour éternel»", en *Revue philosophique de la France et de l'étranger*. An. 34, 1909. T. 67, pp. 519-525.

FRANCO, Paul, *Nietzsche's Enlightenment. The Free-Spirit Trilogy of the Middle Period*, The University of Chicago Press. Chicago, 2011.

FRUGONI, Emilio, "Presentación del Ariel de José Enrique Rodó en Moscú", en *El libro de los elogios*, Montevideo, FHC, 1953, pp. 213-234.

GALLINAL, Gustavo "Rodó y la democracia", en *La Nación*, Buenos Aires, domingo 10 de enero y 21 de febrero de 1926), en *Letras uruguayas*. Colección de Clásicos Uruguayos, Biblioteca Artigas, vol. 125, Montevideo, 1967, pp. 350-369.

———: "Leyendo el Ariel de Rodó", en *La Nación*, Buenos Aires, domingo 12 de julio de 1925), *Letras uruguayas*, Colección de Clásicos Uruguayos, Biblioteca Artigas, vol. 125, Montevideo, 1967, pp. 329-339.

GARCÉ, Adolfo, "Tras las huellas del Novecientos: Rodó, Vaz Ferreira, Real de Azúa, Nietzsche y la posmodernidad", en *Cuadernos del Claeh* 18, n° 68, dic. 1993, pp. 115-33.

GARCÍA MONSIVAIS, Blanca M., "Entornos, contornos y contextos literarios de Ariel. José Enrique Rodó y el ensayo", en *Escritos*, n° 28, julio-diciembre de 2003, pp. 91-104.

GIAUDRONE, Carla, *La degeneración del 900: modelos estético-sexuales de la cultura en el Uruguay del Novecientos*, Trilce, Montevideo, 2005.

GIL SALGUERO, Luis E. "Nota sobre la idea de personalidad en la obra de Rodó", en *Anales del Ateneo*, segunda época, Montevideo, n° 2, 1947, pp. 106-132.

GILMAN, Sander, L., *Conversations with Nietzsche. A Life in the Words of His Contemporaries*, Oxford University Press, New York, 1987.

GOMES, Miguel, "La retórica del capital en el ensayo modernista", en *Revista Iberoamericana*, vol. LXXII, n° 215-216, abril-septiembre de 2006, pp. 449-465.

GONZÁLEZ ÁLVAREZ, José Manuel, "La biblioteca rioplatense de Miguel de Unamuno", en *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno*, n° 36, Salamanca, 2001, pp. 127-144.

GUILLOT MUÑOZ, Álvaro, *Estudio sobre Carlos Reyles*, Comisión Nacional del Centenario, Montevideo, 1930.



HAVELOCK Ellis, H. "Rodó", (1917), *The Philosophy of Conflict and Other Essays in War-Time*, Constable & Company Ltd., London, 1919, pp. 235-245.

HEIDEGGER, Martin, *Nietzsche*, 2 vols., traducción de Juan Luis Vermal. Destino, Barcelona, 2000.

HERNÁNDEZ, Sandra, "Calibán, cien años de rebeldía emancipadora", en *Tebeto*, Anuario del Archivo Histórico Insular de Fuerteventura, nº extra 5, 2004, pp. 324-339.

IZQUIERDO, Agustín., *Nietzsche y Unamuno*, Mare Nostrum, Madrid, 1992.

JÁUREGUI, Carlos, "Calibán, ícono del 98. A propósito de un artículo de Rubén Darío", en *Revista Iberoamericana*, vol. LXIV, nº 184-185, julio-diciembre de 1998, pp. 441-449.

KAUFMAN, Walter, *Nietzsche, Philosopher, Psychologist and Antichrist*, Princeton University Press, Princeton, New York, 1974.

KLOSSOWSKI, Pierre, *Nietzsche y el círculo vicioso*, traducción de Roxana Páez, Altamira, Buenos Aires, 1995.

KÖNIG, Irmtrud, "Apuntes para una comparatística en Latinoamérica. El simbolismo de Ariel y Calibán en Rodó", en *Atenea*, nº 498, 2008, pp. 75-95.

KRAUZE, Enrique, "La invención de Ariel", en *Istor*, año IV, nº 15, México, invierno 2003, pp. 138-142.

LANGE, Friedrich Albert, *Historia del materialismo*, J. Pablos Editor, 1974, Universidad de Texas, Texas, 1974.

LAUXAR, *Carlos Reyles: definición de su personalidad, examen de su obra literaria, su filosofía de la fuerza*, Barreiro y Ramos, Montevideo, 1918.

LE GONIDEC, Bernard, "Lecture d'Ariel: la République de Rodó", en *Bulletin Hispanique*, t. 73, nº 1-2, 1971, pp. 31-49.

LIBERATI, Jorge, "Tendencia lógica después de Vaz Ferreira", en *Cuyo*, Vol. 21-22, 2005, pp. 191-208.

LOCKHART, Washington, *Rodó. Vigencia de su pensamiento en América*, Primer premio en el Concurso organizado por el Círculo de la Prensa del Uruguay en 1963, Mercedes, 1964.

———: "Rodó y el arielismo", en *Capítulo Oriental. La historia de la literatura uruguaya*, nº 12, Centro Editor de América Latina, Montevideo, 1968, pp. 177-192.

LYNCH, Enrique, *Dioniso dormido sobre un tigre*, Destino, Barcelona, 1993.

LLINARES, Joan B., "La fundamentación de una antropología hermenéutica en *El nacimiento de la tragedia* de F. Nietzsche", en J. Muga y M. Cabada (eds.), *Antropología filosófica: Planteamientos*, Luna, Madrid, 1984, pp. 242-258.

———: "Nietzsche, intérprete de Schopenhauer. La rosa y el crisantemo", en J. Urdanibia (ed.), *Los antihegelianos: Kierkegaard y Schopenhauer*, Anthropos, Barcelona, 1990, pp. 170-197.

———: "Nietzsche y el escepticismo. Ensayo aclaratorio de una pretendida contradicción", en J. Marrades y N. Sánchez, (eds.), *Mirar con cuidado*, Pre-textos, Valencia, 1994, pp. 87-105.

———: "La filosofía del lenguaje en Nietzsche", en *Metafísica y pensamiento actual. Conocer a Nietzsche*, Sociedad Castellano-Leonesa de Filosofía, Salamanca, 1996, pp. 237-258.

———: "Nietzsche y la sexualidad", en *Estudios sobre masculinidad y feminidad en el pensamiento contemporáneo*, Navarra gráfica ediciones, Pamplona, 2002, pp. 641-689.

———: "El teatro y la mujer en los escritos de F. Nietzsche sobre R. Wagner", en Francesco De Martino y Carmen Morenilla (eds.), *L'ordim de la llar*, Levante, Bari, 2003, pp. 393-418.

———: "Versiones de Ariadna: Nietzsche y Hugo von Hofmannsthal", en Francesco De Martino y Carmen Morenilla (eds.), *El caliu de l'oikos* Levante, Bari, 2004, pp. 313-346.

———: "Discordancias entre Nietzsche y Wagner: el debate sobre la abolición de la esclavitud", en *Estudios Nietzsche*, nº 7, 2007, pp. 67-86.

———: "Nietzsche descubre a Dostoievski. Notas sobre la lectura nietzscheana de *La patrona*", en *Estudios Nietzsche*, nº 9, 2009, pp. 67-90.

MALVASIO, Daniel, "Sobre el pragmatismo de William James en la óptica de Vaz Ferreira", en Miguel Andreoli (ed.), *Ensayos sobre Carlos Vaz Ferreira*, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad de la República, Montevideo, 1996, pp. 217-225.

MARTÍNEZ MORENO, Carlos *Color del 900*, Centro Editor de América Latina, Montevideo, 1968.

MAS, José L. "La huella de José Martí en Ariel", en *Hispania*, Vol. 62, nº 3, 1979, pp. 275-281.

MONGUIÓ, Luis, "De la problemática del modernismo: la crítica y el 'cosmopolitismo'", en *Revista Iberoamericana*, vol. XXVIII, nº 53, enero-junio de 1962, pp. 75-86.

MOORE, Gregory, *Nietzsche, Biology and Metaphor*, Cambridge University Press, Cambridge, UK, 2002.

NOËL, Salomon, "L'auteur d'Ariel en France avant 1917", en *Bulletin Hispanique*, t. 73, n°1 y n° 2, 1971, pp. 11-30.

PARMEGGIANI, M., *Nietzsche: Crítica y proyecto desde el nihilismo*, Ágora, Málaga, 2002.

PEIRCE, C. S. *Collected Papers*, C. Hartshorne, P. Weiss and A. Burks (eds.), Harvard University Press, Cambridge, 1958

PENCO, Wilfredo, "Carlos Vaz Ferreira en caleidoscopio", en *Boletín de la Academia Argentina de Letras*, Vol. 73, n°. 297 y n° 298, 2008, pp. 519-528.

PEREDA, Carlos, «El lema "rigor se dice de muchas maneras". Unamuno y el 'quijotismo de la razón», en Miguel Andreoli (ed.), *Ensayos sobre Carlos Vaz Ferreira*, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad de la República, Montevideo, 1996, pp. 109-128.

PÉREZ-ILZARBE, Paloma, "La búsqueda de la verdad filosofía y ciencias en Carlos Vaz Ferreira", en *Anuario filosófico*, Vol. 38, N° 83, 2005, pp. 801-824.

PETIT MUÑOZ, Eugenio, *El maestro de la juventud de América*, Prólogo de Blanca París de Oddone, Departamento de Publicaciones de la Universidad de la República/Comisión organizadora de los actos conmemorativos de los cien años de la publicación de ARIEL/Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Montevideo, 2000.

PRANDO, Carlos M. "Ariel. Conferencia dada en la Universidad bajo el patrocinio de la Asociación de Maestros y Maestras", en *Pegaso*, año 2, n° 13, Montevideo, julio de 1919, pp. 1-10.

QUESADA, Julio, *Un pensamiento intempestivo. Ontología y estética en Nietzsche*, Anthropos, Barcelona, 1988.

REAL DE AZÚA, Carlos, "El inventor del arielismo: Luis Alberto Sánchez", en *Historia visible e historia esotérica*, Calicanto, Montevideo, 1975, pp. 125-136.

RENAN, Ernest, *Histoire des origines du christianisme. Vie de Jésus*, Calmann Levy, París, 1893.

ROCCA, Pablo, "Editar en el Novecientos (Orsini Bertani y algunos problemas de las culturas material y simbólica)", en *Orbis Tertius*, n° 18, 2012, pp. 1-32.

RODRÍGUEZ MONEGAL, Emir, "La utopía modernista. El mito del nuevo y el viejo mundo en Darío y Rodó", en *Revista Iberoamericana*, vol. XLVI, n° 112-113, julio-diciembre de 1980, pp. 427-442.

ROJAS, Rafael, "El lenguaje de la juventud. El diálogo con Ariel de José Enrique Rodó", en *Nueva Sociedad*, n° 238, Buenos Aires, marzo-abril de 2012, pp. 28-40.

ROMERO BARÓ, *Filosofía y ciencia en Carlos Vaz Ferreira*, Universitat de Barcelona, Barcelona, 1991.

———: *Carlos Vaz Ferreira (1872-1958)*, Ediciones del Orto, Madrid, 1998.

ROMERO LUQUE, Juan Luis, "La presencia de Carlos Vaz Ferreira en la ficción de Felisberto Hernández", en *Río de la Plata*, Nº 19, 1998, pp. 203-208.

ROMERO, Francisco, *El hombre y la cultura*, Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1950.

RORTY, Richard *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, traducción de Jesús Fernández Zulaica, Cátedra, Madrid, 1995.

SABANI, Laura, *Teoría y práctica de la novela modernista en la obra de Carlos Reyles*, Bianchi, Montevideo, 2002.

SÁNCHEZ MECA, Diego, *Metamorfosis y confines de la individualidad*, Tecnos, Madrid, 1996.

SANTAMARÍA Laorden, Natalia, "Modernismo y regeneracionismo como discursos permeables: Darío, Rodó y Unamuno", en *Decimonónica*, vol. 8, nº 1, invierno 2011, pp. 76-92.

SCRUTON, Roger, *Historia de la filosofía moderna*, traducción de Vicent Raga, Península, Barcelona, 2003.

SCHOPENHAUER, Arthur, *El mundo como voluntad y representación*, 2 vols., traducción, introducción y notas de Pilar López de Santa María, Trotta, Madrid, 2003.

SEGURA, Carmen Pujante, "Ariel: Shakespeare y Rodó. Bajo un mismo espíritu", en *Revista de Investigación y Crítica Estética*, nº 3, Universidad de Murcia, 2008, pp. 156-171.

SIERRA, Carmen, "Les historiens et la modernité entre Europe et Uruguay", en *Matériaux pour l'histoire de notre temps*, nº 27, 1992, pp. 53-57.

SILVA GARCÍA, Mario, *En torno a Carlos Vaz Ferreira*, FHC, Montevideo, 1958.

STELLINO, Paolo, "Notas sobre la lectura nietzscheana de Apuntes del Subsuelo" en *Estudios Nietzsche*, nº 11, 2007, pp. 113-126.

TANI, Rubén, *Pensamiento y utopía en Uruguay: Varela, Rodó, Figari, Piria, Vaz Ferreira y Ardao*, HUM, Montevideo, 2011.

TUDELA, Jorge *El pragmatismo americano*, Síntesis, Madrid, 2007.

UNAMUNO, Miguel, "Cartas a José Enrique Rodó (1900-1907)", en *Ensayos*, nº 1, Montevideo, julio de 1936, pp. 15-30.

VAUGHAN, Alden T. & MASON, Virginia, "Colonial metaphors", Chap. VI in *Shakespeare's Caliban: a cultural history*, (eds.) Cambridge University Press, New York, 1991, pp. 144-171.

VÁZQUEZ GARCÍA, Manuel Enrique, "Saber, repetición y fidelidad (Nietzsche y la idea de la Universidad)", en *Daimon*, nº 19, 1999, pp. 137-148.

VÁZQUEZ SEMADENI, María Eugenia, "Ariel y la pregunta por la identidad latinoamericana", en *Latinoamérica*, nº 45, México, 2007, pp. 31-58.

VEGA REÑÓN, Luis, "Carlos Vaz Ferreira (Montevideo 1872-1958) a los cincuenta años de su muerte", en *Revista de Hispanismo Filosófico*, nº 13, 2008, pp. 101-106.

———: "Sobre paralogismos, ideas para tener en cuenta", en *Crítica: revista hispanoamericana de filosofía*, Vol. 40, nº 119, 2008, pp. 45-65.

VERMAL, Juan Luis, *La crítica de la metafísica en Nietzsche*, Anthropos, Barcelona 1987.

VIOR, Eduardo J., "Visiones de Calibán, visiones de América", en *Cuyo*, Anuario de Filosofía Argentina y Americana, nº 17, 2000, pp. 89-103.

WEINBERG de Magis, Liliana, "La identidad como traducción. Itinerario del Calibán en el ensayo latinoamericano", en *Estudios Interdisciplinarios de América Latina y el Caribe* (E.I.A.L.), vol. 5, nº 1, 1994.

YOUNG, Julian, *Nietzsche's philosophy of religion*, Cambridge University Press, New York, 2006.

———: *Friedrich Nietzsche A Philosophical Biography*, Cambridge University Press, New York, 2010.

ZALDUMBIDE, Gonzalo, *José Enrique Rodó*, Editorial América, Madrid, 1919.

ZANETTI, Susana, "Modernidad y religión: una perspectiva continental (1880-1916)", en Pizarro, Ana (org.): *Palavra, literatura e cultura, vol. 2: Emancipação do discurso. Memorial da América Latina*, Unicamp, São Paulo, 1994, pp. 489-534.

ZUM FELDE, "La promoción intelectual arielista" cap. V (continuación), en *Índice crítico de la literatura hispanoamericana. El ensayo y la crítica*, Guaranía, México, 1954, pp. 310-330.

———"Rodó. Significación de Ariel", en *Índice crítico de la literatura hispanoamericana. El ensayo y la crítica*, Guaranía, México, 1954, pp. 289-309.