

Nietzsche no Rio da Prata (1900-1950)*

Sergio Sánchez**

Resumo: Minha atual pesquisa concentra-se nos primeiros leitores do Rio da Prata de Nietzsche, entre o final do séc. XIX até meados do séc. XX. Tenho me ocupado com a recepção de seu pensamento na margem oriental do Rio da Prata, mais especificamente no contexto do modernismo. O romancista Carlos Reyles e o ensaísta José Enrique Rodó, são dois exemplos claros das questões e interesses que motivaram a leitura de Nietzsche em 1900 na costa uruguaia, num contexto em que a crise europeia de *fin-de-siècle* encontrava significativos ecos nestas latitudes. Ao mesmo tempo na margem Argentina, entre os muitos leitores do filósofo, me interessa em especial Jorge Luis Borges, a quem dedico agora minha pesquisa, reconstruindo os segmentos pertinentes da sua “biblioteca ideal”. Desta forma, minha exposição centra-se, em precisar as características comuns e específicas desta recepção de Nietzsche, assim como, os pressupostos (metodológicos, de enfoque, etc.) do meu trabalho no contexto dos estudos sobre Nietzsche.

Palavras-chaves: Nietzsche – Rio da Prata - recepção

O objetivo da minha pesquisa atual é a recepção de Nietzsche na região do Rio da Prata, a partir do final do séc. XIX até terminado a primeira metade do séc. XX. Dois fatos me levaram num primeiro momento a interessar-me pela recepção do filósofo nestas latitudes:

a. O relatar ter sido lido e avaliado (positiva ou negativamente) por todos ou quase todos os intelectuais de destaque na área do Rio da Prata, a partir do momento em que suas obras foram traduzidas para línguas latinas (basicamente: o castelhano e o francês).

* Tradução de Roney dos Santos Madureira.

** Professor da Universidade Nacional de Córdoba, Córdoba, Argentina. E-mail: sergio.sanchez1989@gmail.com.

b. O que praticamente não havia nenhum trabalho realizado por leitores do Rio da Prata, argentinos ou uruguaios sobre Nietzsche, ou também porque os poucos trabalhos que tive acesso, não considerei satisfatórios, especialmente porque tentavam fazer uma reconstrução sistemática das ideias de Nietzsche e de seu leitor, comparando-as, mas sem localizar de forma suficiente a ambos em seu contexto e, o que pensei ser ainda mais importante, não levaram em conta os respectivos mundos de leitura.

Diante disso, iniciei um trabalho sistemático de reconstrução, tanto no contexto cultural dos leitores de Nietzsche em seus respectivos momentos, como dos segmentos específicos de sua «biblioteca ideal», relevantes para definir o alcance e o sentido de sua recepção.

Meu plano é completar uma exposição que abrange a primeira metade do século XX, em ambos os lados do Rio da Prata. Neste contexto, devemos encontrar lugar central os seguintes escritores e pensadores.

1. Do lado uruaio: Carlos Reyles (1868-1938), José Enrique Rodó (1871-1917), Carlos Vaz Ferreira (1872-1958) e Luis Gil Salguero (1899-1971).

2. Do lado argentino: Leopoldo Lugones (1874-1938), Mariano Barrenechea (1884-1949), Ezequiel Martínez Estrada (1895-1964) e Jorge Luis Borges (1899-1986).

Trata-se de um conjunto heterogêneo de leitores, caracterizados por uma notável diversidade de formação e de interesses. No entanto, podem ser identificados alguns denominadores comuns que conferem peculiaridade à recepção de Nietzsche no espaço cultural indicado:

1 - A influência de Nietzsche no mundo latino-americano tem sido mais notada no campo da literatura que no da filosofia, mais em áreas extra-acadêmicas que em acadêmicas. Porém, deve-se

dizer que esta é uma característica geral da cultura e da recepção das ideias filosóficas em nossa América, pelo menos durante a primeira metade do séc. XX¹.

2 - Os aspectos da filosofia de Nietzsche que receberam maior atenção, são aqueles que de uma forma ou de outra, incentivavam leituras e/ou utilizações políticas: um Nietzsche bombástico, de forte carácter transformador da vida em todas as suas manifestações, tem sido património comum tanto entre aqueles que o assimilaram como entre aqueles que o rejeitaram. Isto foi uma constante no final do séc. XIX e no período subsequente das duas grandes guerras mundiais, incentivados nas polémicas sobre o modo e alcance da democracia em nossos países, incindindo no outro na posição a ser adotada pelos intelectuais frente aos totalitarismos europeus e suas réplicas locais.

3 – A forte marca da cultura francesa, seja a de que o mundo de leituras e referências a cuja luz se lê Nietzsche foi o francês, ou, seja o de que a interpretação do filósofo alemão se deixou orientar em diferentes graus por interpretes franceses, seja, por fim, que o próprio texto de Nietzsche foi lido em traduções francesas (normalmente os de Henri Albert, publicado desde 1898, no *Mercur de France*). Também este é um fato generalizado na cultura do Rio da Prata: sua persistente francófila, advertível até hoje.

Esses fatos comuns da recepção de Nietzsche são verificados em graus variados no período que me interessa, sem que falte a exceção de algum leitor que escape ao denominador comum. Vou dar dois exemplos para ilustrar essa diversidade: o primeiro momento da recepção na região, centrado no Uruguai em torno de duas das

1 O grande crítico uruguaio Alberto Zum Felde escreve neste sentido: “A filosofia tem estado, nesta América nas mãos dos literatos. [...] Tem sido feito aqui, não uma filosofia de técnicos, por assim dizer, mas de amador, e alimentada, não do estudo das obras fundamentais, nem baseada nos difíceis domínios dos primeiros problemas, mas de uma filosofia já passada por sua vez pela literatura, ou melhor, de uma literatura filosófica, isto é - nem mais, nem menos, - a de Renan, Guyau, Carlyle e Emerson” (cf. *Proceso Intelectual del Uruguay y crítica de su literatura*. Montevideo: Imprensa nacional Colorada, 1930, v.I, p. 34).

maiores figuras do modernismo, José Enrique Rodó e Carlos Reyles e, o de um leitor argentino que escreve sobre o filósofo na década 1936-1946: Jorge Luis Borges.

I – A recepção de Nietzsche se inicia no Uruguai com a chamada geração dos 900, cuja sensibilidade, inquietudes e aspirações, encontram expressão no âmbito do modernismo, entendido este, como “a forma hispânica da crise universal das letras e do espírito que se inicia desde 1885 a dissolução do século XIX e, que havia de manifestar em arte, a ciência, a religião, a política e gradualmente nos demais aspectos da toda a vida, com todos os caracteres, portanto, de uma profunda mudança histórica”². Assim, a crise geral do fim do século, assume no Prata os traços próprios de seu processo de modernização democrática, com seu grande fluxo de imigrantes em busca de trabalho e progresso material. Neste contexto, a mentalidade tradicionalista conservadora, viu ameaçados seus valores latino-americanos herdados da colônia pelos novos valores do progresso representados na sociedade norte-americana após a Guerra Civil: o que foi chamado de “americanismo”. Assim, a geração de 900 incorpora de forma diversificada, a tensão entre, o apego à tradição latino-americano e a novidade da modernidade e do progresso. Trata-se, portanto, de uma geração heterogênea e diversa, caracterizada pelo signo do controverso e do caótico, dada a coexistência nela de tais orientações antagônicas, todas voltadas em buscar uma solução para a crise do fim do século. Esta é a geração que encontramos o ensaísta José Enrique Rodó e romancista Carlos Reyles³.

2 DE ONÍS, F. *Antologia da poesia espanhola e latino-americana (1882-1932)*. Centro de Estudos Históricos, 1934, p. X.

3 No que se segue, discuto em parte e com algumas variações, as principais linhas do meu trabalho “Nietzsche no Uruguai: a leitura de Carlos Reyles”, publicado em *Nietzsche: Edizioni e interpretazioni*, organizado por Maria Cristina Fornari, ETS, Pisa, de 2008, pp 341-363.

Em ambos os casos, é gritante a presença das características mencionadas acima: o peso da formação francesa e o fato deles serem autores autodidatas, cuja produção não os apresenta como filósofos, mas como escritores. Rodó encarna o ingênuo desprezo do utilitarismo ianque e a vontade de unir-se aos ideais do humanismo greco-romano, aspirações essas que se converteram num lugar comum em grande parte do pensamento latino-americano, a partir da publicação de *Ariel*, sua grande obra de 1900⁴. Nela, Rodó se dirige a juventude da América Latina, reprovando os Estados Unidos e o espírito utilitário que eles encarnaram⁵. Por parte de Renán, dos *Dramas filosóficos*, se apresenta uma oposição irreduzível entre, o espírito Ariel, que Rodó tenta insuflar na juventude latino-americana com seu magistério e, o espírito de Calibán, envolto da barbárie utilitarista. Essa oposição, que remonta as páginas de Rubén Darío de 1898⁶, e cuja fortuna na literatura continental chegará até os nossos dias⁷, possui ecos de uma oposição mais básica que alimenta uma ideologia muito difundida na época e, que também encontra na noção de corrida, um de seus pontos mais firme. Na verdade, esta noção, oscilando entre o histórico-cultural e a biológica, foi prestigiado nestas latitudes pelo romantismo, o positivismo, a sociologia evolucionista, e entre 1895 e 1900 favoreceu a circulação de vários livros nos quais se denunciava ou pressagiava a decadência latina e o

4 RODÓ, J.E. *Ariel, op.cit. Obras Selectas*. Buenos Aires: El Ateneo, 1964.

5 Cf. “Se foi possível dizer que o utilitarismo é o verbo do espírito Inglês, os Estados Unidos pode ser considerado a encarnação do verbo utilitário. E o Evangelho deste verbo é difundido em todos os lugares em favor do milagre material do triunfo” (*Ibid.*, p. 74).

6 “O triunfo de Calibán” apareceu no *El tiempo* de Buenos Aires (20 de maio de 1898) e no *El Cojo Ilustrado* de Caracas (01 de outubro de 1898).

7 Cf. FERNÁNDEZ RETAMAR, R. *Todo Caliban*. Clacso, 2004. Na história desse “personagem conceitual” constitui um marco fundamental o giro que imprime o vanguardista Ostwald de Andrade em seu *Manifesto antropófago* de 1928, derrubando o valor negativo que possuía dentro do modernismo anterior, e tornando-se um ícone da atitude autonomizante da América da Latina frente a Europa, ao reivindicar “a devoração dos valores europeus, que devia ser destruídos para serem incorporados em nossa realidade, como os índios canibais devoram seus inimigos para incorporar suas virtudes em sua própria carne” (CANDIDO, A. *Introducción a la literatura del Brasil*, La Habana, 1971, p. 50).

triufo iminente do saxão⁸. No mesmo sentido de sustentar a presunção de inferioridade do latino e do espanhol frente à superioridade

8 O mais difundido desses livros foi, *A quoi tient la supériorité des anglo-saxons* (1897), de Edmond Demolins, traduzido na Espanha em 1899. Nesta obra, que entre abril e junho do ano da sua publicação chegou a cinco edições, encontrando positivas resenhas de Bourget e Lemaître entre outros, como pode ser visto no “Apêndice”, acrescentado pelos Editores em 1902 - seu autor apresentava como chave da expansão e o domínio da Inglaterra e dos Estados Unidos, a prevalência em sua composição racial do elemento anglo-saxão sobre o elemento celta e o da normandia, o que em termos reais significa a preponderância do indivíduo de acentuado sentido prático e sua livre iniciativa sobre as prerrogativas da comunidade. Enquanto o celta e o normando, legaram formas de organização social e política fortemente “communauteire” improváveis para abrir espaço para a iniciativa individual criativa, o anglo-saxon - escreve Demolins - n'appartient pas a la formation communautaire, mas a *formation particulariste*, ainsi nommée parce que, au lieu de faire prédominer la communauté sur le particulier, elle fait prédominer le particulier sur la communauté, la vie privée sur la vie publique” e conclui: tel est bien le véritable fondement de la supériorité anglo-saxonne” (*A quoi tient la supériorité des anglo-saxons*, Fermin-Didot et Cie, Paris, 1902, “Préface”, p. XXI). Estas características dos anglos-saxons permitem satisfazer com excelência as necessidades de adaptação e as condições da vida moderna, em um *milieu* mutável e complexo a tal ponto que se faz necessário aos indivíduos, ao invés de apoiar-se em uma formação comunitária como a família, estado, etc. que devem apoiar-se em si mesmos, fazendo do *self-help* e o sentido prático o núcleo de seu comportamento. Através de uma exaustiva análise dos regimes escolares Francês, Alemão e Inglês, critica fortemente aos primeiros, porque em nome dos valores do funcionário público (França) ou os de mentalidade militar da Prússia (Alemanha), fomentam a “l'absence d'initiative”, a “l'habitude de l'obéissance passive”, a uniformité des sentiments et des idées” (*ibid.*, p.9) e a tendência a “envahir de préférence les carrières militaires, administratives et libérales, a l'exclusion des professions lucratives et usuelles” (*ibid.*, p. 37). Por outro lado, o sistema educativo Inglês, incorporado em um espaço social e político, em que o Estado foi reduzida a um mínimo, forma homens capazes de “*self-government*”, indivíduos práticos preparados para enfrentar os desafios modernos da “luta pela vida”, que não se apoiam apenas em si mesmos, em sua própria iniciativa e suas próprias energias para afrontar com sucesso uma profissão ou empresa independente. Não pode ser esquecido neste contexto, a apreciação dos “povos latinos”, por parte de Jacques Le Bon, o autor do difundido livro *Psychologie des foules* (Paris: Felix Alcan, 1895), bem conhecido dos escritores deste período, que em *Les lois de l'évolution des peuples* (Paris: Félix Alcan, 1894) tinha expressado também sua preferência pelas “raças anglo-saxônicas”, caracterizadas por “uma energia indomável, uma grande iniciativa, um domínio absoluto de si mesmo, um sentido de independência impulsionados até a excessiva insociabilidade, uma atividade poderosa, sentimento religiosos vivíssimos, uma firme moralidade e uma idéia muito firme do dever” (p. 108), enquanto que essas qualidades, possuídas pelos antigos romanos, infelizmente foram e perdidas pelos “povos latinos”, submetidos pela *décadence* ao seu esgotamento e a incapacidade para superar positivamente o nível de complexidade que permitiria a integração das multitudes modernas nos precedentes esquemas políticos. Por razões que explicitaremos depois, essa bibliografia pró-anglo-saxônica, será especialmente apreciado por Carlos Reyles.

saxônica, atuou o triunfo dos EUA sobre a Espanha, derrotada em Cuba em 1898 e, a esmagadora visibilidade do contraste entre o enorme desenvolvimento da América saxônica e o lementável atraso da América-latina, atribuída a uma essencial “incapacidade” inerente ao elemento mestiço “previsto pelo racismo arianista”, já atuante na época⁹, tudo o qual constituía um “problema pendente sobre a consciência dos sul-americanos “e” tópico obrigado de toda a dissertação histórica-social”¹⁰. Neste clima sensível, foi concebido o *Ariel* de Rodó, com sua firme rejeição ao espírito utilitaritário e mercantilista do país do norte e sua forte fé no ideal, perene florescimento do espírito latino da França e da Espanha, que iria aguardar novas esperanças e novas tarefas na América Latina.

Nas mãos de Renán, Rodó comprovava nos Estados Unidos, não só o triunfo da “concepção utilitária como ideal do destino humano”, mas também “a igualdade no medíocre como norma de proporção social”, elemento este, que completava “a fórmula que solidamente é chamado, na Europa de, o espírito do americanismo”¹¹.

9 Real de Azúa, Carlos, *Ambiente cultural del 900 - Carlos Roxlo: un nacionalismo popular*, Arca Editorial, Montevideo, 1950, p. 29-30. Real de Azúa afirma o que citamos, sem deter-se a precisar quais seriam as fontes desse “racismo arianista”, mas, deve-se pensar em primeiro lugar, na obra de Arthur de Gobineau, *Essai sur l'inégalité des races humaines* (1853-1855), muito difundida, especialmente em ambientes positivistas do Rio do Prata até o final do século.

10 ZUM FELDE, A. *Proceso Intelectual del Uruguay y crítica de su literatura*. Montevideo: Imprensa nacional Colorada, 1930, v. II, p.83.

11 *Ibid.*, p.73. Rodó tem em mente aqui as passagens dos *Souvenirs* de Renán, na qual ele expressa seu diagnóstico sombrio da atualidade na Europa e no mundo (“l'Europe entière est travaillée de quelque mal profound”): “Le monde marche vers une sorte d'américanisme, qui blesse nos idées nós raffinées [...] “L'ère de la médiocrité en toute chose commence, disait naguère un penseur distingué (Amiel). L'égalité engendre l'uniformité, et c'est en sacrifiant l'excellent, le remarquable, l'extraordinaire, que l'on se débarrasse du mauvais. Tout devient moins grossier; mais tout est mais vulgaire” (Renan, E.: *Souvenirs d'Enfance et de Jeunesse*, Paris, Calman-Lévy, 1923, “Préface”, p. X e XVII). Mas, o trabalho de Renán mais presente no *Ariel* de Rodó, é o drama filosófico *Caliban* [1878] incluído no *Drames philosophiques*, Calmann-Lévy, Paris, 1888 -, no qual o triunfo final de Calibán sobre Prospero implica a instauração da democracia igualitária e materialista sobre o governo aristocrático dos *savants* com que sonhava Renán. O *Ariel* de Rodó é uma resposta e pretende ser uma solução para os problemas colocados por Renán neste trabalho.

Estão muito presentes em *Ariel*, o medo e a desconfiança frente à ascensão das massas e a expansão do igualitarismo, visíveis no país do norte, “diminuem no ambiente dessa gigantesca democracia”, -afirma- “a sabedoria superior e o gênio” por seus “gloriosos esforços em difundir os benefícios da educação popular [...] não nos revelam [...] que se preocupem por selecionar e eleva-la, para auxiliar o esforço das superioridades que ambicionem erguer-se sobre a mediocridade geral”¹². No entanto, não se decide condenar, como seu mestre Renán, a democracia, nem aderir às formas em voga do anti-igualitarismo. As referências a Nietzsche em *Ariel* expressam a ambivalência de sua posição neste tema. Sobre a nivelção dos indivíduos, em uma mediania plena e vulgar, constatável no país do norte, “o formidável Nietzsche se opõe”, segundo Rodó, “a apoteose das almas que se erguem acima do nível da humanidade como uma viva maré”¹³. No entanto, no momento de precisar os termos específicos de uma alternativa a esta “mediação da humanidade”, se pronuncia fortemente contra o “anti-igualitarismo de Nietzsche”, que ele acusa de ter combinado sua reivindicação dos direitos “implícita na superioridade humana” com o “abominável, um espírito reacionário”, uma vez que, negando qualquer fraternidade, toda piedade, coloca no coração do além-homem a quem di-

12 *Ibid.*, p. 84. Advertem-se aqui os ecos do grande debate sobre a instituição pública que preocupou a intelectualidade europeia nos anos setenta e, que Demolins atualizava em parte de seu livro. A questão, que se referia principalmente aos modelos alemães e franceses, teve como protagonistas, entre outros, Renán e Burckhardt, quem concebiam na rejeição categórica de instrução generalizada, alertando que só contribuiria para fortalecer “uma cultura a medida de valores comuns da vida dominados pelo dinheiro, erguido como medida de todas as coisas”, e que operaria como “um dos veículos através dos quais a pobreza não é mais politicamente muda, as necessidades artificialmente induzidas aumentam” e, com elas, “o egoísmo materialista” (CAMPIONI, G. *Nietzsche y el espíritu latino*. Buenos Aires: El cuenco de plata, 2004, p 83-84). O próprio Nietzsche intervém muitas vezes neste debate, especialmente nas conferências *Über die Zukunft unserer Bildungsanstalten*. Em Rodó a educação pública representa um aspecto central de sua ideologia, que é percebida a oposição “idealista-humanista” para a apreciação do Desmolins (ver nota 8). No entanto, a sua posição é complexa e envolve a mesma tensão que atravessa sua apreciação da democracia.

13 *Ibid.*, p.68.

viniza um menosprezo satânico para com os fracos e desfavorecidos e legitima assim, nos privilegiados de vontade e de força, o ministério do carrasco”. Esta reivindicação veemente de um idealismo humanista superior, não implica, no entanto, nenhum concreto e definido programa de transformação - política, social, econômica - que pode levar os nossos países, a uma situação de anarquia política e dependência econômica em que se encontravam. Daí a convicção dos ideais de *Ariel* rodoniano que podemos reconhecer no plano de fundo da obra de Carlos Reyles, quem assume abertamente a posição da mentalidade modernizada. De fato, seu longo ensaio de 1910, *La muerte de cisne*¹⁴, constitui um verdadeiro “Anti-Ariel”, cujo protagonista central é o Nietzsche-Calibán, antidemocrático e anti-igualitário que Rodó rejeita. Apresenta uma doutrina que amálgama, segundo os títulos da primeira e segunda parte da obra, uma “ideologia da força” e uma “metafísica do ouro”. Essencialmente, Reyles conjuga aqui o mais extremo realismo econômico (como a “metafísica do ouro”), com uma ontologia energetista onde a força é apresentado como um verdadeiro *arché* onipresente em todos os domínios da realidade física e espiritual.

Reyles constata o esgotamento das reservas de “ilusões vitais” no momento atual da humanidade e da cultura: “a agonia do divino aparece nas mentes sem preconceitos hereditários e atavismos religiosos, como um fato triste, mas é inegável, que se descobre em todos os horizontes e que os desejos subjetivos do homem não conseguem disfarçar com uma nova miragem celeste, talvez porque esta nova miragem não é mais necessária para a vida¹⁵”. Esta dura verdade, foi irremediavelmente tirada para a luz pelo trabalho do conhecimento científico: hoje “as velhas ilusões favoráveis à existência, lutam em vão contra o conhecimento que as destrói implacavelmente”, enquanto “o instinto vital, o travesso mago da

14 Publicado pela primeira vez em Paris, por Paul Olendorff. Agora, em *Ensayos*, Biblioteca Artigas, Clássicos Uruguayos, v. 84 (Montevideo, 1965, v. I).

15 REYLES, C. *La muerte de cisne*, *op. cit.*, p.115.

filosofia nietzschiana”¹⁶ cria outras novas que surgem como que de sua fonte do reconhecimento da Força como “a alma do mundo e a primeira causa de todas as coisas”¹⁷. Agora, a “razão física” expulsa a “razão divina, perseguida e estreitada pelas explicações materialista do universo”¹⁸, enclausurando toda a realidade dentro dos limites de uma imanência em que “a matéria e a força são a mesma coisa”¹⁹. A cruel realidade da força se mostra desnuda e incontestável na perspectiva que adota Reyles, e seu reconhecimento resulta devastador para as perspectivas idealistas e espiritualistas para Cousin, já que descobre “os terríveis germes da força na alma branca do belo, o Bom e o Verdadeiro”²⁰. Esta verdade despojada e limpa de ilusões, “possui somente de nova, o ter sido enunciada formalmente e lançada com um grande rugido para os quatro pontos cardeais pelas líricas trombetas de Nietzsche”²¹.

Sem citar jamais seus textos e o sujeitando sempre a um regime de seus próprios interesses, Reyles expõe aqui e ali aspectos gerais da filosofia de Nietzsche dos anos oitenta, de forma tão clara e sumária, como taxativa e desprovida de nuances, tendo o cuidado de enfatizar em cada momento a óptica “pragmático-utilitarista” da ida, única em que conserva sentido os termos “verdadeiro”, “justo”, etc. Conjugado com este último elemento, que os doutores “ianques” (de “grande superioridade”²²) sintetizam na frase “o verdadeiro é o oportuno em nossa maneira de pensar, como o justo é o oportuno em nossa maneira de nos conduzirmos”²³ a essência da

16 *Ibid.*

17 *Ibid.*, p.122.

18 *Ibid.*, p.116.

19 *Ibid.*, p.134.

20 *Ibid.*, p.138.

21 *Ibid.*, p.128.

22 Sobre o alcance e o significado desta “superioridade” dos anglo-saxões, cf. nota 8.

23 Na caracterização dessa “ótica pragmática”, Reyles segue a William James, que muitas vezes leva expressões variando-as ligeiramente, sem mencionar o autor. A proposição que reproduzimos foi tomada por *Pragmatism. A new name for some old ways of thinking*, Longmans, Green and Co., 1907, VI, p. 222 e no original lê-se: “‘The true’, to put it very

filosofia de Nietzsche “está concentrada e contida nas seguintes afirmações: a vontade de dominar é o nervo do mundo: tudo tende a ocupar mais espaço; a vida, a única coisa sagrada, dita suas leis e fins, que não têm outro objetivo, que o de assegurar a triunfante expansão da vida, o qual envolve a adoração da força como origem e medida de todas as coisas, e o amor pela existência, não como espetáculo transcendente e finalista, mas como espetáculo estético”²⁴.

Neste cenário de desenvolvimento ilimitado da força, Reyless apresenta uma nova deidade que reaviva a luta universal, sendo desta forma o troféu por todos cobiçado e a cristalização da soma de atitudes positivas e viris que o homem é capaz de encarnar: o Ouro, o dinheiro. Em uma tentativa de atualizar historicamente a *transvaloração dos valores* anunciada por Nietzsche, Reyless identifica como elemento positivo e central de sua realização no mundo contemporâneo ao dinheiro. Na verdade, este, enquanto a energia armazenada e poder real e efetivo, constitui a epifania concreta na existência dos homens da lei da força que regula a vida universal. Na segunda parte de seu livro intitulada “A metafísica do Ouro”, Reyless reconstrói a história da riqueza desde a antiguidade até a burguesia industrial de 900, enfatizando o caráter essencialmente dinâmico do ouro e do dinheiro, verdadeiros motores de mudança e “deus revolucionário” capaz de “destruir as instituições civis e religiosas,” limpar “as velhas hierarquias” e abrir as portas para “mil atividades desconhecidas, mil novos costumes e para uma nova mentalidade”²⁵.

Reyless não aborda aqui uma questão excepcional no panorama da época, embora seja excepcional sua óptica e sua avaliação do mesmo: No *Modernismo*, o ouro é “uma imagem obsessiva, em torno da qual se gira, que se insulta ou elogia, mas o qual não

briefly, is only the expedient in the way our thinking, just as “the right” is only the expedient in the way of our behaving”.

24 REYLES, *op. cit.*, p. 131-132.

25 *Ibid.*, p.182.

pode separar os escritores. Oscilam entre a tradicional reprovação moral ensinada pela Igreja e patrocinada pelos grupos dominantes e a atração que inspira seu poder na nova sociedade, abrindo a seus proprietários cobiçados paraísos materiais. O ouro torna-se a pedra de toque: define o discurso ideológico da *mentalidade tradicionalista* que o condena e ao da *mentalidade modernizada* que o elogia”. Na *La muerte del Cisne* temos conjugados “o único pensamento coerente produzido pelos escritores do período e a beligerante defesa da saga burguesa”²⁶.

Frente aos louvores entoados ao *ideal* e aos valores hispânico-cristãos redescobertos por Rodó, Reyles, discorrendo páginas do livro de Edmond Demolins, *A quoi tient la supériorité des anglo-saxons*, sentava sua posição extremista e beligerante vindicando a “grande superioridade, não só econômica, mas também moral e intelectual dos ianques, assombro do mundo em função de seu gênio mercantil e inteligência política”²⁷. Esta força ascendente está chamada a impor o predomínio dos fortes e ocasionar, correlativamente, o sacrifício das “massas a *aristoi*” e “dos fracos e lacerados em função dos fortes e viris para embelezar a humanidade e assim chegar ao além-homem”²⁸. Reyles assume assim, abertamente, uma posição de *mentalidade modernizada* que aponta que, sem riqueza “não pode ser alcançado as mais belas flores de inteligência”. Esta posição também implica a indicação de qual devia ser, em sua opinião, a direção que se deve tomar para encontrar um engrandecimento realista da República e de quem devia estar dirigindo tal empresa, a saber, a classe produtora: latifundiários, empresários, comerciantes²⁹. O perfil de seu Nietzsche, denuncia aqui

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

27 REYLES, *op. cit.*, p.213.

28 REYLES, *op. cit.*, p.175.

29 É interessante notar que antes mesmo de *La muerte del cisne*, Reyles tinha produzido um panfleto político, *El ideal nuevo* (1903), no qual propunha um verdadeiro programa capitalista, apostou ao socialismo, que a classe devia implementar por fora dos “estérios”

outra precisa fonte francesa: o Sorel das *Reflexões sobre a violência*. Nesta obra, lemos: “Penso que se Nietzsche não tivesse estado tão dominado por suas memórias de professor de filologia, ele talvez pudesse ter visto que o senhor (maître) ainda existe, e é quem faz atualmente a grandeza dos Estados Unidos. Se tivesse assombrado pelas singulares analogias que existem entre o ianque, adequado para tudo, e o antigo marinheiro grego, pirata, colono ou comerciante; especialmente, tinha estabelecido um paralelo entre o antigo herói e o homem que se lança para a conquista do Far West”³⁰.

Como se pode comprovar facilmente, uma vasta bibliografia francesa está presente no fundo destas primeiras leituras de Nietzsche. Os personagens conceituais de *Ariel e Calibán*, na configuração que dá Renán em seu drama filosófico de mesmo nome³¹ ocupam no fundo a polémica e organizam dicotomicamente suas alternativas. Para Rodó, trata-se de afirmar a linha não realista de reivindicação do idealismo do desinteresse e os valores latinos do renascimento, contra a linha de Calibán do império da força e o interesse materialista utilitário que defende Reyles nos extremos de sua “Metafísica do Ouro”. Nesta reação extrema e virulenta contra a posição do “mestre da juventude”, Reyles encontra na figura de Nietzsche “filósofo da força”, que depois se espalhou por toda parte, um apoio e uma autoridade para o seu programa.

Note-se que a peculiaridade da recepção inicial de Nietzsche reside no fato de que estes primeiros leitores compartilhem com ele, quase sem ter consciência disso, fontes muito importantes, como é o caso já mencionado por Renán, ao qual deve ser adicionado Bourget, Taine, Guyau, Gobineau, etc.: as fontes francesas do “Nietzsche Latino” que tem estudado Campioni³².

partidos políticos, com completa indiferença a todas as questões de justiça social: precoce insinuação triste via que tantas vezes tomariam mais tarde os mais variados golpistas latino-americanos.

30 SOREL, G. *Reflexions sur la violence*. Paris: Marcel Rivière et Cie, 1908, p. 159.

31 “Caliban”. In: *Drames philosophiques.*, Paris: Calmann-Lévy, 1888.

32 Cf. *Nietzsche y el espíritu latino, op. cit.*

II - Passo agora para outro exemplo: Jorge Luis Borges, não sem antes consignar duas observações preliminares. A primeira refere-se a uma peculiaridade da recepção borgeano de Nietzsche, a saber: entre os leitores rioplatenses do filósofo, Borges é uma exceção por lê-los nas fontes do original alemão e não utilizar fontes francesas. Suas fontes, que são bastante escassas das quais parece Borges depender pouco, se circunscrevem no âmbito Inglês e Alemão.

A segunda diz respeito a minha atenção a Borges que, como leitor de Nietzsche não se concentrou nas questões filosóficas que interessaram ao escritor e na arena dos quais discordava ou concordava com ele, mas em seu peso de caráter e influência das obras do filósofo. Considerando isso, tenho trabalhado na análise de um conjunto de textos escritos entre 1936 e 1946, período que inclui significativamente a segunda guerra Mundial e o nazismo, eventos com implicações significativas no Rio de la Plata e em toda a América Latina. É importante ter em mente que, durante este período, o nazismo era uma preocupação constante do escritor argentino, no qual, desde o início se declarou contra, sem hesitação ou ambiguidades. Em particular, devemos atentar ao fato de que Borges saiu juntamente com muitos germanófilos locais que tanto detestavam a Inglaterra dos aliados, assumindo posições nacionalistas anticoloniais, como idolatravam a Alemanha do nacional-socialismo, cujos muitos líderes encontraram refúgio no sul da Patagônia durante a segunda metade dos anos quarenta. O biógrafo inglês de Borges observa que “a chave para a evolução do pensamento político de Borges na década de 1930 era o seu ódio ao fascismo e ao nazismo. Seu grande medo era que os nacionalistas, em seu afã de levar a Argentina a uma dependência econômica da Inglaterra, poderiam terminar por copiar Mussolini, ou até mesmo a Hitler”³³.

33 WILLIAMSON, E. *Borges, una vida*. Buenos Aires: Seix Barral, 2006, p. 251-253.

Os textos que Borges escreve sobre Nietzsche são: “La doctrina de los ciclos” de 1936³⁴; “Algunos pareceres de Nietzsche”³⁵, de 1940, “El propósito de “Zarathustra”³⁶, de 1944, e o história “Deutsches Requiem”³⁷, de 1946. Eu tenho lidado com a análise desses textos³⁸ (especialmente do relato “Deutsches Requiem”), na tentativa de esclarecer que imagem faz Borges do filósofo; como avaliar seus escritos e ao intelectual e a pessoa que os mesmos fazem presente. A resposta a essas perguntas requer evitar afirmações unívocas, que orientam julgamentos sumários e simplificadores, como aqueles dos que tem sido muitas vezes (e é) vítima Nietzsche - e também Borges. Na verdade, a atitude do escritor frente ao filósofo consente uma forte tensão entre dois extremos antagônicos:

1- A admiração: Nietzsche é dono de uma complexa e “vertiginosa riqueza mental”, capaz de extraordinária “lucidez no coração das polémicas” e de uma “delicadeza da invectiva, que nossa época parece ter esquecido”.

2 – A rejeição: alguns trairam esses dons, ao consentir a forma simplificadora e enfática de Zarathustra, colocados por maus leitores, a quem a ênfase e as simplificações impulsionam a evitar os rigores da crítica.

34 Originalmente publicado em “Sur” (Ano VI, n.º 20, maio de 1936) e mais tarde incluído em *Historia de la Eternidad*, edição Emecé, em 1936. A composição, contudo, é anterior, está datada em “Salto Oriental, 1934”.

35 Incluído em BORGES, J. L. *Textos recobrados* (1931-1955). Buenos Aires: Emecé, 2001, p. 180-184. Com este texto, publicado pela primeira vez em 11 de Fevereiro de 1940, Borges inicia sua colaboração no *La Nación*, o mais importante jornal argentino da época.

36 Publicado no jornal *La Nación*, em sua edição de centenário do nascimento do filósofo, em 15 de outubro de 1944. Coletado agora em BORGES, J. L., *op. cit.*, p. 211-216.

37 Borges escreve e publica este relato pela primeira vez em “Sur” (Volume XV, n.º 136), em fevereiro de 1946, quando estavam em pleno andamento os julgamentos de Nuremberg, nos quais foram julgados à cúpula de Hitler, que se estenderam de 25 de outubro de 1945 a 30 de Setembro de 1946. A partir de 1949, integra o volume de relatos *El Aleph (Obras completas)*. Buenos Aires: Emecé, 1974).

38 Cf. “Crítica estilo enfático. Borges leitor de Nietzsche entre 1936 e 1946”. In: MAGARIL, N., SÁNCHEZ, S. *Borges lector de Whitman y Nietzsche*. Córdoba: El copista, 2011, p. 65-118.

No entanto, Borges não reduz o pensamento de Nietzsche ao Zaratustra, mas, ciente da associação do nome do filósofo com o Nacional-socialismo, mostra como esta imagem, intencionalmente forjada, havia gestado por força de simplificações, omissões e ocultações. Assim, por um lado, apela para os póstumos que revelam um Nietzsche menos conhecido, mas também mais real, ou seja, menos contaminado por máscaras e mal-entendidos impostos pela fama; um Nietzsche, sem dúvida, com um rosto humano em clara dissonância e até em contradição com o autor de Zaratustra. Por outro lado, para desarticular a vulgata difundida, Borges opta antes por uma exegese da filosofia de Nietzsche que a refuta, por uma transcrição de textos do filósofo que a obstruem e dificultam.

O conjunto da obra de Borges, “Deutsches Requiem” pode ser considerado como o ponto culminante de sua reflexão sobre o nazismo, ou seja, sobre o complexo nexos entre o “mito de Nietzsche” ou “o Nietzsche mítico”³⁹ e o suicídio da Alemanha nas mãos de Hitler e do nacional-socialismo. Borges se refere em seu relato a um “nazi Idea”, isto é, um homem de acordo com a ideologia nazista até as últimas consequências, como não estariam dispostos a ser muitos nazistas que ele havia conhecidos (“nazistas argentino”), nem eram muitos outros que ganharam a “auto piedade”, sentindo-se incompatível com a profissão de fé implacável e sangrenta⁴⁰.

Fiel a esse propósito, no propõe a ouvir da boca do personagem-narrador Otto Dietrich zur Linde⁴¹, vice-diretor de um campo de

39 MONTINARI, M. “Lo scolaro di Goethe”. In: *Nietzsche*. Roma: Editori Riuniti, 1996, p. 71.

40 BURGIN, R. *Conversations with Jorge Luis Borges*. Nova York: Holt, Rinehart & Winston, 1968, p. 46.

41 Temos aqui uma significativa referência oculta, até onde sei não notado pela crítica: Albert Soergel, em sua *Dichtung und Dichter der Zeit*, obra que, como veremos, foi lida pelo protagonista e pelo editor do relato de Borges, ao tratar dos poetas “cósmicos” e “cosmogônicos” dedica sete páginas ao poeta Otto zur Linde (1873-1938), fundador juntamente com Pannwitz Rudolf (1881-1969) da revista *Charon* (1904). O zur Linde histórico apresentado por Soergel é um poeta cuja poesia (“zaratustriana”) e as aspirações de fundar através dela e de seus fundamentos “mítico” um “novo Ethos” constituem características associadas a Nietzsche em sua precoce recepção (primeira década do séc. XX) dentro dos *carónicos*, precursores do

concentração, a justificação mais completa do que era capaz. Ele nos pede para assistir à lógica e a ideologia, (“a lógica da ideia”) Nacional-nazistas. Não há nenhuma voz que replique ou contradiga, exceto as escassas notas de rodapé do “escritor”; dimensões inscritas nesse segundo plano, que, aos olhos do leitor precipitado (pensemos naqueles que viram nesta história uma adesão de Borges ao nazismo) adotam fatalmente o aspecto de digressões não essenciais. Num sentido decisivo, Otto Dietrich zur Linde é um mau leitor e sua história, contada pela pena de Borges, confronta-nos com os dilemas da leitura e da interpretação.

Consideremos o relato: zur Linde se apresenta como o último elo de uma cadeia de heróis nacionais que lutaram pela Prússia e Alemanha nos momentos decisivos da história, cujo denominador comum foi o heroísmo e a inalterável vocação militar. Como natural ponto de chegada desta honrosa linhagem, zur Linde se inclui na última linha, nomeando os cargos pelos quais o tribunal o acusou: “Quanto a mim, serei fuzilado por torturador e assassino”⁴². Nada indica que compartilhe a avaliação do tribunal, nem tampouco é de se supor que compreendesse a possível perplexidade do leitor frente ao fato de que se incluía a si mesmo nesta imaculada cadeia de ancestrais, apesar da escura mancha de tais acusações.

O surgimento da sub-reptícia e da pontual irrupção do escritor, começa com uma nota de rodapé que assinala a omissão na genealogia de zur Linde de um importante antepassado, cujas principais características têm que manter o leitor, porque ao contrário dos outros, este é um intelectual e não um militar, e também é autor de obras que se relacionam estreitamente com a tradição teológica judaica e com a cristologia. Surpreende também o contraste entre os

expressionismo, que muito interessava ao jovem Borges. A obra de Soergel teve várias edições desde a primeira (1911). Usamos a de 1963 que após a morte de Soergel, incorpora uma continuação de Curt Hohoff: SOERGEL, A., HOHOFF, C. *Dichtung und Dichter der Zeit von Naturalismus bis zur Gegenwart*. Düsseldorf: August Bagel, 1964, v.1, p.539-545.

42 BORGES, J.L. *El Aleph*, op. cit., p.576.

sinais singulares com qual o escritor apresenta este antepassado e a forma sumária, más adequado para a apresentação de arquétipos, com que são apresentados os antepassados militares.

Este primeiro contraponto é chamado para despertar no leitor o sentido crítico e a distância como componentes inseparáveis da recepção do relato do carrasco nazista.

É claro que toda narrativa histórica ou biográfica comporta omissões, ênfases que caem sobre certos fatos em detrimento de outros, etc. Isso faz parte das nossas próprias condições de interpretações, que não se veem desviadas, sem mais para esses elementos “de perspectivas” e seus preconceitos constituintes, salvo quando não temos nenhuma consciência crítica sobre eles, de modo que achem de forma causal e irreflexível sobre nós. Mas isto é precisamente o que nós temos no caso de zur Linde: suas omissões e inclusões, suas avaliações e a organização mesma dos fatos que narra são ideológicos, não sujeito à reflexão crítica, mas disciplinados por este automatismo que escapa ao exame reflexivo e caracteriza o proceder fanático, é dizer, uma espécie de cegueira voluntária e quase não consciente. Na verdade, não se pode atribuir a um descuido desculpável a omissão de zur Linde, exatamente porque um intelectual hebraísta com estudos sobre cristologia é apagada da história pessoal e universal.

Ao narrar-se, o protagonista tem como objetivo maior parte de sua *Lehrjahren*: “Duas paixões, agora quase esquecidas, me permitiram afrontar com valor e ainda com felicidade muitos anos sem sorte: A Música e a metafísica como benfeitores” no cultivo dessa dupla paixão se nomeia Brahms e Schopenhauer⁴³. Dois outros nomes de filósofos são lembrados como marco central de sua história pessoal: “Até 1927 entraram em minha vida Nietzsche e Spengler”. Do segundo afirma: “rendi justiça [...] para a sinceridade do filósofo da história, o seu espírito radicalmente alemão (*kerndeutsch*), militar.

43 *Ibid.*, p. 577.

Em 1929 entrei para o Partido”⁴⁴. É interessante notar que é um livro o que precipita o protagonista a se juntar ao partido, âmbito de ação, e não outros fatos de ação ou uma clara vocação para isso. Zur Linde é basicamente um leitor. E um leitor crédulo ou literal (talvez esses adjetivos são sinônimos) que, como Alonso Quijano, pode ser incitado a atuar pela leitura de livros.

O ingresso ao período deu começo a uma árdua e longa iniciação. É importante notar nas características religiosas com as quais zur Linde apresenta sua conversão e formação, comparadas com os momentos fundadores (que são também os de maior fervor) do Islã e do Cristianismo, paralisados pela certeza de que se opera uma verdadeira transvaloração e transfiguração. Como um elemento chave da mesma ideologia, os indivíduos são reduzidos a meros meios em vista de um “Alto fim” (“... em vão procurei argumentar que, para o alto fim que nos congregávamos, não éramos indivíduos”⁴⁵).

Antes de prosseguir, devemos observar abrindo um parêntese que, aqueles que atribuíram supostamente uma simpatia do escritor com o nazismo encontraram aqui um grande obstáculo: o leitor atento de Borges sabe que essa linha, resume às razões que o separavam toda essa ideologia, já que desacreditava vividamente de toda configuração humana que pretendia alguma precedência ou supremacia sobre o indivíduo, fora o estado, sociedade, massa, alguma etnia ou qualquer outra instância que se quisera mais elevada e se curvava a seus propósitos. Esta característica da idiossincrasia borgeana é fortemente enfatizada no relato que analisamos.

A partir daí, com a coerência do delírio e das ideologias religiosas na boca dos fanáticos, zur Linde vai incluindo as vicissitudes capitais de sua vida no âmbito de uma vasta teleologia que une seu destino com o da Alemanha e com o do mundo. Inicialmente se quis, como seus ilustres antepassados, soldado: no mundo de

44 *Ibid.*

45 *Ibid.*

armas e no exercício da guerra poderia encontrar sua justificação. Mas esse destino desejado não se cumpriu devido a um incidente interessante e cheio de significações que o desviou para sempre do som das batalhas:

Ao acaso, ou pelo destino, foi tecido de outra maneira meu futuro: em primeiro de março de 1939 (...) duas balas perfuraram minha perna, foi necessário então amputá-la. Dias depois, nossos exércitos entraram na Bohemia, quando as sirenes o proclamaram, eu estava sedentário no hospital, tentando me perder e me esquecer nos livros de Schopenhauer. Símbolo do meu vão destino, dormia no parapeito da janela um gato grande e felpudo⁴⁶.

Dois pontos completam com inconfundível sugestão, o retrato do protagonista: um é a nota de rodapé do escritor que, insidiosa e laconicamente nos diz: “Se murmura que as consequências desse ferimento foi muito grave”. O outro é dado pela linha final em que entra em cena o enigmático “gato enorme e felpudo”. Em ambos os casos, refere-se à mesma coisa: no incidente, zur Linde teria perdido algo mais que apenas a perna.

Em Schopenhauer encontrou as chaves de seu consolo, o possível bálsamo de um inflexível destino. Em sua luz, pode julgar que seu desígnio, que bulavam seus sonhos de ação guerreira, não careciam de propósitos e tarefas mais árduas que poucas empresas conseguem realizar o homem de ação. Não se pode ilustrar melhor a situação de quem não aceita a possibilidade de sua própria sorte e revestindo-o com a cortina da necessidade e sentido - tal o esquema da vontade ou do desejo, torna responsáveis (culpados) dela as ignotas instâncias superiores que de alguma forma respondem por ele e lhe prove dos significados que o simples acaso não

⁴⁶ *Ibid.*, p. 577-578.

poderia dar. Despojado de contingência humana (e de liberdade), a vida assim interpretada e vivida, torna-se uma espécie de automatismo impessoal, que detém o alívio e a irresponsabilidade.

No primeiro volume de *Parerga und Paralipomena*, li mais uma vez que, todos os fatos que podem ocorrer a um homem, a partir do momento de seu nascimento até a sua morte, foram pré-determinado por ele. Assim, qualquer negligência é deliberada, todo casual encontro um compromisso, cada humilhação uma penitência, cada fracasso uma vitória misteriosa, toda morte um suicídio. Não há consolo mais hábil que o pensamento de que escolhemos nossas desgraças (...). Que ignorado proposito (cavilé) fez-me buscar esse entardecer, essas balas e essa mutilação? Não o temor da guerra, eu já sabia, mas algo mais profundo. Finalmente acreditei entender. Morrer por uma religião é mais simples que vivê-la em sua plenitude (...). A batalha e a glória são facilidades mais árduas que a empresa de Napoleão foi à de Raskolnikov. Em 07 de fevereiro de 1941 fui nomeado vice-diretor do campo de concentração de Tarnowitz⁴⁷.

O desempenho do cargo o confronta com suas próprias reservas de força e o põe a prova. Em seu relato, é significativa a equiparação da covardia com a misericórdia e com a piedade: uma se delata no calor da batalha, as outras ao fazer frente à dor alheia. Dado o seu destino, o protagonista encontrará a mais árdua tentação e o maior perigo na compaixão, como o Zaratustra de Nietzsche, cujas complexas páginas havia sido amonedadas em slogans, fórmulas e gritos de guerra a partir da contenda do décimo quarto durante o regime nazista:

47 *Ibid.*, p. 578. As páginas de Schopenhauer que releu zur Linde, exagerando muito seu sentido e alcance, são, sem dúvida, as do ensaio “especulação transcendente sobre a aparente ntencionalidade no destino do indivíduo” (SCHOPENHAUER, A. “*Transcendente anscheinende Spekulation Absichtlichkeit über die im Schicksale des Einzelnen*”. In: *Parerga und Paralipomena: philosophische Kleine Schriften, em Schopenhauer’s sämtliche Werke*. Leipzig: Insel, 1910, v.4, p. 241-269).

O nazismo, intrinsecamente é um fato moral, um despojar-se do velho homem, que está viciado, para vestir o novo. Na batalha, essa mutação é comum, entre o clamor dos capitães e os gritos; não assim de uma masmorra, onde nos tenta com antigas ternuras a piedade insidiosa piedade. Não em vão escrevo essa palavra; a piedade pelo homem superior é o pecado final de Zaratustra. Quase o cometi (confesso), quando nos enviaram de Breslau para o célebre poeta David Jerusalem⁴⁸.

Na descrição do poeta hebraico, zur Linde enfatiza quase que exclusivamente peculiaridades, aspectos altamente originais de sua pessoa e de sua obra. Há nisso a persistência borgeana de avaliar os indivíduos a partir de uma instância genérica, que a julga quase invariavelmente a partir de meras abstrações. Ao contrário de seu carrasco nazista, o poeta hebreu não está cingido de uma maquinaria ideológica em que a sua individualidade se dilui e desvanece sacrificada a arquetípicas concatenações. Pelo contrario, a descrição do zur Linde permite-nos imaginar a David Jerusalem na mesma desguarnecida singularidade que caracteriza a Jaromir Hladik, o herói hebreu do *Milagre Secreto*⁴⁹. Igualmente central é o fato, mencionado no início da descrição, de que o poeta, tanto ou mais pobre em razões “objetivas” para celebrar a vida que zur Linde, tem se consagrado precisamente a isso, com fiel e destemido amor:

Jerusalem se alegra de cada coisa, com meticuloso amor. Ele nunca comete enumerações, catálogos. Eu ainda posso repetir que muitos hexâmetros daquele profundo poema intitulado *Tse Yang, pintor de tigres*,

48 *Ibid.* A alusão à última tentação de Zaratustra se refere ao capítulo de *Assim falava Zaratustra*, intitulado “O grito de socorro”, no qual o advinho chega ante a Zaratustra para tentá-lo a cometer o seu último pecado, que é precisamente a compaixão pelo homem superior. Então, no último capítulo do livro, intitulado “El signo”, Zaratustra, definitivamente, se livra desta tentação. Compaixão também é assunto do capítulo “O mais feio dos homens”.

49 Cf. BORGES. *Ficciones*. In: *Obras completas, op. cit.* p.508-513.

que está como que listrados de tigres, que está como carregado e atravessado de tigres transversais e silencioso⁵⁰.

No caminho de conquista de sua impiedosa e desumana dureza, zur Linde impõe a Jerusalem uma forma de tortura que, desconhecida para nós em seus detalhes⁵¹, nos faz pensar na forma geral do suplício que padecia o protagonista de *Funes o memorioso*, entregue aos tormentos de uma memória excessiva que o confina em “um presente quase intolerável de tão rico e tão nítido”, um “mundo cheio” em que “havia apenas detalhes, quase imediatos”⁵². Disto resulta que a punição que zur Linde impõe ao poeta hebreu, envolve a forçada exacerbação e perversão do amoroso dom deste, capaz de capturar e celebrar em sua singularidade “cada coisa, com cuidadoso amor”:

Fui severo com ele, não permiti que me abrandassem nem a compaixão nem sua glória. Eu tinha entendido já faz muitos anos que não há nada no mundo que não que não seja germe de um inferno possível; um rosto, uma palavra, uma bússola, um anúncio de cigarros, enlouquecer a uma pessoa, se esta não conseguir esquecer. Não estaria louco um homem que continuamente se delineava o mapa da Hungria? Resolvi aplicar este princípio ao regime disciplinar de nossa casa e... No final de 1942, Jerusalem perdeu a razão; em primeiro de março de 1943 conseguiu matar-se⁵³.

A nova nota do escritor reforça o que já dissemos sobre o inapreciável (por valioso e indescritível) caráter individual inestimável do poeta hebreu. Nela se afirma que “nem os arquivos nem a

50 *Id.*, *El Aleph*, *op. cit.*, p. 578-579.

51 *Ibid.*, p.579.

52 *Id.*, *Ficciones*, *op. cit.*, p. 490.

53 *Id.* *El Aleph*, *op. cit.*, p. 579.

obra de Soergel” nem “as histórias da literatura alemã” registram “o nome de Jerusalem”. E acrescenta: “David Jerusalem” é talvez um símbolo de vários indivíduos.

Que Jerusalem seja um símbolo de “vários indivíduos” devemos entender no sentido do que é “cada indivíduo singular”, e não a mera pluralidade aglutinada em uma classe.

Na mente exaltada zur Linde, a caída e ruína do Reich é objeto da mesma mistificadora e perversa operação que havia sofrido sua experiência pessoal da miséria depois de Tilsit. No paroxismo de seu delírio, de acordo com a lógica da teleologia necessária, encontra-se um sentido superior do suicídio na Alemanha, que é também a fonte de uma felicidade escura ligada à consciência de que esse acaso ilumina uma gloriosa e universal *Umwertung*: a substituição final de “as servis timidezs Cristãs” e a compaixão evangélica pelo reino de pura violência.

O mundo estava morrendo de judaísmo e dessa doença do judaísmo, que é a fé em Jesus. Nós lhes ensinamos a violência e a fé da espada (...). Muitas coisas devem ser destruídas para construir a nova ordem. Agora sabemos que a Alemanha foi uma dessas coisas. Temos dado algo mais que nossa vida, temos dado o destino do nosso amado país (...) agora paira sobre o mundo uma época implacável. Nós a forjamos, já somos sua vítima. Quem se importa que a Inglaterra seja o martelo e nós o ianque? O importante é que governe a violência, não as servis timidezs cristãs. Se a vitória e a injustiça e a felicidade não são para a Alemanha, que sejam então para outras nações. Que o céu exista, ainda que o nosso lugar seja o inferno⁵⁴.

54 *Ibid.*, p. 580. Notam-se as peculiares ressonâncias “nietzschianas” na primeira linha deste parágrafo e não casual assimilação da Inglaterra ao martelo como um instrumento da mencionada *Umwertung*.

Borges fecha seu relato complementando com clareza implacável o retrato de zur Linde e iluminando o coração da psicologia do nazismo.

Com a ajuda de leituras coincidentes sobre a psicologia e a ideologia do nazismo (Th. Mann⁵⁵, HM Enzensberger⁵⁶, M. Montinari⁵⁷) tenho procurado completar o quadro da avaliação borgeana de Nietzsche: avaliação não linear, complexa, crítica e medida e, acima de tudo, peneirado sempre pela preocupação com a posição que devem assumir os intelectuais frente aos totalitarismos europeus e suas réplicas locais.

III - Assim, os dois exemplos de recepção de Nietzsche que resenhei, representam dois extremos distintos, não só no tempo (o primeiro abrange a década inicial do período que me interessa, enquanto que o segundo abrange a última década do mesmo - 1936-1946) e espaço (Uruguai no primeiro caso e Argentina no segundo), mas também nos propósitos que segue a cada um a leitura. Desta forma, no caso dos primeiros leitores uruguaiois do filosofo, acen-tuadamente Reyles, o imperativo predominante de apropriar-se de segmentos específicos de seu pensamento, tornando-os materiais de construção da própria literatura de ideias, resulta que os textos de Nietzsche vejam consideravelmente diminuída sua alteridade e, os fios de suas ideias correm o risco de desaparecer na nova trama no qual se entrelaçados. Embora esta circunstância reconheça suas nuances e atenuantes no caso de Rodó, seu efeito global varia pouco. No caso de Borges, o imperativo de leitura predominante parece ser o de compreender a desconcertante complexidade e riqueza que apresentam os textos de Nietzsche, evitando reduzi-los a

55 MANN, T. "Nietzsches Philosophie im Lichte unserer Erfahrung". In: *Neue Studien*. Stockholm: Bermann-Fischer, 1948.

56 ENZENSBERG, H. M. *El perdedor radical. Ensayo sobre los hombres del terror*. Bueno Aires: Ed. La Página, 2009.

57 MONTINARI, M. "Lo scolaro di Goethe", *op. cit.*

algumas de seus artistas mais imediatamente perceptíveis. No entanto, essa vontade de compreensão tem sua restrição peculiar: não é a de um estudioso de todas as obras de Nietzsche, mas alguém que oferece resistência à fama do filósofo e da *vulgata* que se difunde e impõe da mão do triunfante nacional-socialismo na Europa. Nesta perspectiva, Borges faz uma leitura diferenciada e crítica, que não se expressa em um julgamento unilateral e definitiva, mas sim na relevância da variedade de ideias e estilos presentes em Nietzsche, que tanto garantem a aprovação como a rejeição, em uma ponderação que enfatiza a necessidade de uma “leitura lenta”, consciente da complexidade dos textos de Nietzsche. Uma leitura que adverte que para abordá-las são necessários, como enfatiza Mann, “todos os tipos de classe de astúcia, de ironia e reserva”⁵⁸.

Entre esses extremos de simplificação ideológica e leitura crítica, se distribui o variado espectro das recepções de Nietzsche em uma ou outra margem do Rio da Prata durante a primeira metade do século XX.

Abstract: My current investigation is centered on the first Rio de la Plata readers of Nietzsche from the end of the XIX century until the middle of the XX century. I have dealt with the reception of his thought on the eastern side of Rio de la Plata in the context of Modernism. The novelist Carlos Reyles and the essayist José Enrique Rodó are two clear examples of the questions and interests that motivated the reading of Nietzsche towards 1900, in a context where the European crisis of *fin-de-siecle* found significant echoes in Latin America. Among the Argentinean readers of the German philosopher, I am particularly interested in Jorge Luis Borges, whose “ideal library” I am reconstructing in its more relevant segments. Thus, my presentation focuses on the common and specific characteristics of this reception of Nietzsche, as well as the presuppositions of my work in the context of the Nietzsche’s Studies.

Keywords: Nietzsche – River Plate – reception

58 “Nietzsches Philosophie im Lichte unserer Erfahrung”, *op. cit.*, p. 153. Semelhante atitude do leitor crítico encarna o grande filósofo uruguaio Carlos Vaz Ferreira, o que é visto na famosa conferência dedicada a Nietzsche em 1920. (Cf. Vaz Ferreira, Carlos. “Nietzsche”. In: *Obras*. Edição de homenagem da Câmara dos Deputados, Montevideo, 1963, vol XX, p 192-193).

referências bibliográficas

1. CANDIDO, A. *Introducción a la literatura del Brasil*, La Habana, 1971.
2. CAMPIONI, G. *Nietzsche y el espíritu latino*. Buenos Aires: El cuenco de plata, 2004.
3. DE ONÍS, F. *Antologia da poesia espanhola e latino-americana (1882-1932)*. Centro de Estudios Históricos, 1934.
4. ENZENSBERG, H. M. *El perdedor radical. Ensayo sobre los hombres del terror*. Buenos Aires: Ed. La Página, 2009.
5. FERNÁNDEZ RETAMAR, R. *Todo Caliban*. Clacso, 2004.
6. JAMES, W. *Pragmatism. A new name for some old ways of thinking*, Longmans, Green and Co., 1907.
7. LE BON, J. *Psychologie des foules*. Paris: Felix Alcan, 1895.
8. MAGARIL, N., SÁNCHEZ, S. *Borges lector de Whitman y Nietzsche*. Córdoba: El copista, 2011.
9. MANN, T. “Nietzsches Philosophie im Lichte unserer Erfahrung”. In: *Neue Studien*. Stockholm: Bermann-Fischer, 1948.
10. MONTINARI, M. *Nietzsche*. Roma: Editori Riuniti, 1996.
11. RAMA, A. *Las máscaras democráticas del modernismo*. Montevideo: Fundación Ángel Rama, Montevideo, 1985.
12. REYLES, C. *Ensayos*. Montevideo: Biblioteca Artigas, 1965.
13. SOREL, G. *Réflexions sur la violence*. Paris: Marcel Rivière et Cie, 1908.
14. SOERGEL, A., HOHOFF, C. *Dichtung und Dichter der Zeit von Naturalismus bis zur Gegenwart*. Düsseldorf: August Bagel, 1964, v.I
15. WILLIAMSON, E. *Borges, una vida*. Buenos Aires: Seix Barral, 2006.
16. ZUM FELDE, A. *Proceso Intelectual del Uruguay y crítica de su literatura*. Montevideo: Imprensa nacional Colorada, 1930, v.I.

Artigo recebido para publicação em 08/10/2012.

Artigo aceito para publicação em 20/11/2012.

