



RIDAA
Repositorio Institucional
Digital de Acceso Abierto de la
Universidad Nacional de Quilmes



Universidad
Nacional
de Quilmes

Sazbón, José

Aspectos de la recepción temprana de Nietzsche en Francia



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Argentina.
Atribución - No Comercial - Sin Obra Derivada 2.5
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/ar/>

Documento descargado de RIDAA-UNQ Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto de la Universidad Nacional de Quilmes de la Universidad Nacional de Quilmes

Cita recomendada:

Sazbón, J. (2001). Aspectos de la recepción temprana de Nietzsche en Francia. *Prismas*, 5(5), 9-33. Disponible en RIDAA-UNQ Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto de la Universidad Nacional de Quilmes <http://ridaa.unq.edu.ar/handle/20.500.11807/2676>

Puede encontrar éste y otros documentos en: <https://ridaa.unq.edu.ar>

Aspectos de la recepción temprana de Nietzsche en Francia

José Szabón

UBA / CONICET

Para una recomposición de la presencia de Nietzsche en Francia en el período que se extiende entre fines de la década de 1880, cuando se lo comenta sin que circulen aún traducciones de su obra –difusión que tendrá lugar pocos años después–, y el estallido de la Gran Guerra –a su vez, un hito demarcatorio que modifica los términos de la recepción–, es conveniente distinguir varias áreas de incidencia. Éstas no deben ser entendidas como ámbitos estancos carentes de comunicación recíproca, sino más bien como espacios ideológicos, de lábil interpenetración, que comparten algunas señales de reconocimiento de la obra nietzscheana pero las descifran, en cada caso, en función de un impulso determinado de afirmación en un campo intelectual plural.

Ciertamente, la discriminación analítica de corrientes que en la perspectiva histórica se revelan tributarias de un mismo *Zeitgeist* puede producir un resultado artificioso en la medida en que impone segmentaciones cuasi-abstractas en un espacio de continua fluidez e intercambio dialógico; no obstante, la misma movilización de hermenéuticas de combate, variadas y discordes, permite hablar de “comunidades interpretativas”¹ que criban la palabra de Nietzsche e imantan el texto resultante hacia el interior de problemáticas exclusivistas. En el orden en que la recepción se produjo, esos agrupamientos fueron I) la cofradía wagneriana, II) la vanguardia antidecadente, III) el sindicalismo revolucionario y IV) el nacionalismo “integral”. Así como las dos primeras participaban de una análoga sensibilidad modernista en vías de cristalización, las expectativas de los dos últimos se regían por programas de acción igualmente inclementes con el *establishment* político. Y, a lo largo del período, lo que facilitó el encuentro con el filósofo alemán fue la declarada impostación gala que éste había impuesto a su discurso. Antes que la militarización de la cultura impusiese, durante la Guerra, un programa de aniquilación de la identidad enemiga, el Nietzsche francés fue, desde el comienzo, un Nietzsche

¹ Las *interpretive communities* de Fish aquí aludidas están formadas por quienes comparten ciertas estrategias interpretativas que les permiten constituir las propiedades del texto y determinar sus intenciones. La premisa general de esta operación, así como de la pluralidad de tales “comunidades”, es la inestabilidad del texto (tesis antiobjetivista) y la emergencia de significados creados en razón de estrategias variables que son –en cada caso– productoras de formas. Dado que en tales prácticas de lectura lo que resulta normativo para los miembros de una comunidad aparece desestimado como tal por los miembros de una comunidad diferente (la cual, simétricamente, alega su propia versión de la norma), se suscitan interpretaciones competitivas en las que cada opción en juego está en función de los particulares intereses, objetivos y fines de la comunidad en cuestión. Cf. Stanley Fish, *Is There a Text in This Class? The Authority of Interpretive Communities*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1994, caps. 6 y 15.

afrancesado: el admirador de Baudelaire, el glosador de Bourget, el amante de Bizet, el reivindicador de Voltaire. Pero unos y otros, los embarcados en la disrupción estética y los proclives a la pulsión revolucionaria, los instauradores del gusto y los pedagogos de la acción, establecían sus programas en función de un único, intrascendible horizonte: el de la *décadence*.

No es fácil acotar la desbordante resonancia de esta noción finisecular.² Ella nombra, en

² La noción, en cuanto categoría transhistórica –servida por un léxico variable (v.g. “degeneración”, “corrupción”, “caída”, etc.)–, ha denotado desde la Antigüedad clásica un tipo de meditación recurrente en la cultura occidental; sus avatares pueden seguirse en el estudio de conjunto ofrecido por Julien Freund, *La décadence. Histoire sociologique et philosophique d'une catégorie de l'expérience humaine*, París, Sirey, 1984, y, en el terreno historiográfico, en un inteligente *raccourci* que ocupa los capítulos finales de Santo Mazzarino, *La fine del mondo antico* (1959), Milán, Rizzoli, 1988. Asimismo, las connotaciones habituales del término en relación con su “función ideológica” han sido inventariadas por Michel Winock en su artículo “L'éternelle décadence” (1988), incluido en *Nationalisme, antisémitisme et fascisme en France*, París, Seuil, 1990. La constancia multiseccular del sentimiento de la decadencia –es decir, la reiterada percepción de un presente deplorable unida a la evocación de un orden armónico extinguido– está especificada también en una brillante travesía de sus testimonios literarios ingleses, particularmente en el registro de las idealizaciones de una vida rural invariablemente pretérita: cf. Raymond Williams, *The Country and the City*, Nueva York, Oxford University Press, 1973. Pero es sólo la modernidad decimonónica, con sus variadas formas de conciencia desdichada o de autoafirmación irónica, con sus propias ansiedades o las de sus detractores, la que convertirá a la “decadencia” en un *topos* expansivo tanto por su escala de aplicación como por su universo de resonancia: desde la prensa popular hasta el discurso científico. La literatura, como espacio de reflexión crítica, o de ficcionalización paradigmática, tuvo en la Francia de la década de 1880 varios momentos ejemplares. En 1881, Paul Bourget hizo conocer su “Théorie de la décadence” como una extensión de su retrato de Baudelaire, “un homme de décadence [qui] s'est fait un théoricien de décadence”, en *Essais de psychologie contemporaine*, París, Plon, 1924, t. I, p. 19. En 1883, los primeros versos de “Langueur”, de Paul Verlaine (morosamente repetidos por sus acólitos): “Je suis l'Empire à la fin de la Décadence / Qui regarde passer les grands Barbares blancs / En composant des acrostiches indolents”, sugerían una apropiación paródica conscientemente reactiva: “nos arrojan ese epíteto como un insulto: yo lo uso como un grito de guerra” habría dicho el poeta (cf. Jerrold Seigel, *Bohemian Paris. Culture, Politics, and the Boundaries of Bourgeois Life, 1830-1930*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1999, p. 257). Inspirada por Verlaine, dirigida por el menos notorio Anatole Baju, la revista *Le Décadent* comienza a aparecer en 1886: su primer número trae un “Manifiesto decadente” en el que se consigna que, en “una civilización delicuescente, el hombre moderno sufre de hastío”; también en ese año tiene una vida fugaz otra publicación similar: *La Décadence artistique et littéraire* (cf. Jean-François Six, *1886. Naissance du xxe siècle en France*, París, Seuil, 1986, pp. 135-139). Dos años antes, la novela *À rebours*, de Joris-Karl Huysmans, había ofrecido un arquetipo perdurable del héroe decadente, el duque Des Esseintes, quien “cansado de todo, abatido por la hipocondría, aplastado por el spleen”, llena sus días vacíos en la delectación del artificio y la rotación de los estímulos sensoriales (J. K. Huysmans, *Al revés*, México, Centauro, 1944, p. 25). Tema y forma en esta obra contribuyen a equiparar decadencia y modernismo, dos términos que en adelante coincidirán, en grados variados, para designar los mismos procesos de renovación estética (cf. David Weir, *Decadence and the Making of Modernism*, Amherst, University of Massachusetts Press, 1995; Malcolm Bradbury and James McFarlane (eds.), *Modernism 1890-1930*, Harmondsworth, Penguin, 1978, cap. 4. Sobre Huysmans, cf. Brian Banks, *The Image of Huysmans*, Nueva York, AMS Press, 1990, además del cap. 5 del libro de Weir cit.). En cuanto a una conciencia generalizada de “decadencia” en la Francia de los últimos decenios del XIX, cf. Eugen Weber, *Francia, fin de siglo*, Madrid, Debate, 1989 (orig. ing. 1986), cap. 1. Por lo demás, ya Flaubert había registrado la frecuentación del tópico en su implacable “Dictionnaire des idées reçues”, como lo prueba esta entrada: “Época (la nuestra). Execrarla. Quejarse de que no es poética. Llamarla ‘época de transición, de decadencia’” (en *Madame Bovary [...] suivi du Dictionnaire des idées reçues*, París, Robert Laffont, col. Bouquins, 1981, p. 776). Para la noción afín de *dégénérescence*, cf. Daniel Pick, *Faces of degeneration. A European disorder, c. 1848 - c. 1918*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, y, como documento de época, el influyente *Dégénérescence* (1893; orig. al. *Entartung*, 1892) de Max Nordau, pródigo inventario del modernismo artístico y literario finisecular hecho con la parsimonia y autosuficiencia de un emprendedor discípulo de Lombroso (a quien está dedicado el libro). El autor no exime a ninguna de las figuras y corrientes examinadas de la correspondiente categoría clínica y, coherentemente, las autoridades últimas a las que recurre para tipificar las innovaciones, recursos y aspiraciones del decadentismo, el simbolismo, la pintura prerrafaelista, la música wagneriana, etc. no son críticos literarios, historiadores del arte o filósofos, sino alienistas, patólogos y criminólogos (Lombroso, Krafft-Ebing, Morel, Binet, etc.). No obstante, el drástico reduccionismo al que Max Nordau somete las producciones artísticas –vistas por él como “manifestaciones de la locura moral, la imbecilidad y la demencia”– coexiste, en su voluminosa obra, con válidos análisis par-

las décadas que bordean el cambio de siglo, tanto una “problemática” –en el sentido althusseriano– como un estado de ánimo (lábil y sinuoso); tanto un objeto de reflexión como una experiencia rampante; tanto un vicio exorcizable como una promesa de creación y plenitud; tanto una atmósfera como una consumación. Esa efusión prismática autorizaba los solapamientos más abigarrados y las transiciones menos deducibles: sólo en un medio cultural apto para la multivocidad de la “decadencia” pudo fructificar el Nietzsche ubicuo que aplacaba ansiedades contrapuestas. Ciertamente, la periodización de ese influjo –que, en parte, reproduce la periodización de la actitud de aquél hacia Wagner– morigera los contrastes. Pero, en la perspectiva de una síntesis global, es preciso consignar que, en suelo francés, la palabra de Nietzsche –textual o inducida, por lo general fragmentaria y con vocación aforística– cumple la función de un ideograma flotante, siempre en espera del suplemento que lo fije en doctrina. Ahora bien, no era un rasgo de la época la pobreza doctrinaria, sino, al contrario, la plétora de sistemas, el gusto por los “manifiestos” y la profusión de los programas: disponible como ninguno en razón misma de su acceso imperfecto y de la propia polisemia del mensaje original, el discurso de Nietzsche pudo ser plásticamente adaptado a los diferentes reclamos. Examinados, pues, en el orden mencionado, y concentrando la atención en la significación, favorable o desfavorable, que adquirió el texto nietzscheano para cada uno de ellos, los distintos foros de recepción se comportaron así:

Nietzsche, rehén de Wagner

En Francia, más que en ningún otro lugar, la simpatía o aversión que inspiraban la personalidad intelectual y las ideas de Nietzsche (en el período inicial del contacto con ellas) se establecieron en estrecha dependencia de la valoración local de la obra de Wagner. Más aún: en la medida en que los devotos del músico alemán –una *coterie* de escritores y poetas simbolistas y publicistas germanófilos– veían en él el paradigma realizado de su propio credo estético y una fuente de inspiración para la “escuela”, la disyunción Nietzsche/Wagner arrastró consigo un recorte simétrico y polarizado de las opciones que idealmente acompañaban a cada uno de esos epítomes magistrales. También por esta vía, y en un grado más específico, se dirimió la cuestión de la “decadencia”, ya que la real amalgama de los autotitulados *décadents*, antecesores inmediatos de los simbolistas, de estos mismos y de los wagnerianos *à outrance* aconsejó a sus contradictores una liquidación conjunta: el antiwagnerismo fue una réplica consecuente al antinietzscheanismo de los wagnerianos. Este último, a su vez, no formó parte de los iniciales artículos de fe sobre los que se levantó el culto: el razonado fervor de *La Revue wagnérienne*³ o la invocación oracular al “dios” Wagner (que difundía el soneto de Ma-

ciales (por ejemplo, de los dramas de Ibsen o de las óperas de Wagner) y plausibles descripciones del predominio de ciertas tendencias (por ejemplo, el egotismo) en el arte contemporáneo (cf. Max Nordau, *Dégénérescence*, París, Alcan, 2 t., reed. 1903, p. vii, caps. II, III y V del 2º libro y III y IV del 3er. libro). En lo que se refiere al decadentismo, Nordau siguió estudiando –es decir, escarneciendo– a la corriente en libros posteriores. Así, refiriéndose al que llama irónicamente “movimiento modernista en poesía y arte”, dictaminó luego que Stéphane Mallarmé era “el mejor caso de estudio [de] la literatura decadente”, pues en él “cada locura del decadentismo alcanza el punto extremo en que se convierte en su propia caricatura”. Cf. Max Nordau, *Vus du dehors. Essai de critique scientifique et philosophique sur quelques auteurs français contemporains*, París, Alcan, 1903, p. 98.

³ La concepción original de la publicación provino de un reciente devoto de la música wagneriana, el escritor simbolista Edouard Dujardin. Después de asistir a varias representaciones de óperas de Wagner en Londres, Munich y Bayreuth, en “noches de éxtasis” que –según evocaría más adelante– lo convencieron de que algo en ellas “respon-

llarmé)⁴ no requerían de un adversario personalizado. Pero una vez conocido el desafío iconoclasta de *Der Fall Wagner* (publicado en traducción de Daniel Halévy y Robert Dreyfus en 1892), los promotores del período heroico del *wagnérisme* –un término, por lo demás, que antecedió a *Wagnerismus*–⁵ encontraron, en la etapa siguiente, un nuevo aliciente a su proselitismo

día a las necesidades más profundas de [su] inconsciente”, Dujardin extendió ese entusiasmo a la percepción de Wagner como poeta, pensador y “creador de una nueva forma de arte”. Es este último –más que el músico de moda– el Wagner que se propuso difundir la *Revue wagnérienne*, fundada por Dujardin, Houston Stewart Chamberlain y Théodor de Wyzewa; la revista apareció entre febrero de 1885 y julio de 1888 en el carácter de doble tribuna del movimiento wagneriano y la estética simbolista, una convergencia ya prefigurada (y argumentada) en las reflexiones del adelantado de ambas corrientes en Francia, Charles Baudelaire (cf. su “Richard Wagner et Tannhäuser à Paris”, de 1861, donde cita, en apoyo de esa afinidad, su propio poema “Correspondances”, en *Oeuvres complètes*, París, Seuil, 1968, p. 513). En la posterior notoriedad de Edouard Dujardin como autor de la novela (*Les Lauriers sont coupés*, 1888) de la que James Joyce tomó algunos recursos en la composición de *Ulysses* (1922) –una técnica, el *monólogo interior* o *stream of consciousness*, que Joyce siempre acreditó sin reservas a Dujardin (cf., por ejemplo, Richard Ellmann, *James Joyce*, new and revised edition, Nueva York, Oxford University Press, 1983, pp. 519-520)– no suele estar presente la filiación wagneriana del procedimiento. (A pesar de su amistad personal con Dujardin, Valéry Larbaud, por ejemplo, parece ignorarlo todo al respecto cuando, en 1925, da a conocer –después de haber sido él mismo instruido por Joyce– el recurso de la obra de 1888 como “una de las fuentes formales de *Ulysses*”: cf. el “Prólogo de Valéry Larbaud” a E. Dujardin, *Han cortado los laureles*, Madrid, Alianza, 1973, pp. 11-22.) De hecho, Dujardin asimilaba la estructura del *monologue intérieur* a una sucesión de *motifs musicaux* wagnerianos y posteriormente lamentó no haber dedicado su novela al inspirador de tal técnica literaria, es decir Richard Wagner; por lo demás, la asimilación indicada no era sino una aplicación específica de una correspondencia más general entre la “música libre” del maestro y la “poesía libre” de los literatos simbolistas. La *Revue wagnérienne* frecuentó esos pasajes y equivalencias en virtud de los cuales se celebraba con ánimo uniforme al poeta Wagner y al “sinfonista” Mallarmé y se asentaba la doctrina de la confluencia electiva de las dos formas de creación artística (cf. L. J. Rather, *Reading Wagner. A Study in the History of Ideas*, Baton Rouge, Louisiana State University Press, 1990, pp. 74-76; Gerald D. Turbow, “Art and Politics: Wagnerism in France”, en David C. Large and William Weber (eds.), *Wagnerism in European Culture and Politics*, Ithaca, Cornell University Press, 1985, pp. 160-164).

⁴ El soneto, aparecido a comienzos de 1886 en la *Revue wagnérienne* (con una invocación en sus últimos versos a “Le dieu Richard Wagner irradiant un sacre / Mal tu par l’encre même en sanglots sibyllins”), le había sido insistentemente reclamado a Mallarmé por Edouard Dujardin durante todo el año anterior. Este “Hommage à Wagner” fue compuesto bajo las protestas del autor –quien no veía qué “podría agregar” a todo lo ya dicho sobre Wagner en la revista, justamente él, “el único a quien esa tarea no incumb[ía] exactamente”– y luego de haberse rechazado otro soneto sin relación con el wagnerismo. Las mismas tribulaciones habían rodeado la redacción de “Richard Wagner. Rêverie d’un poète français”, aparecido finalmente en agosto de 1885 en la misma revista: Mallarmé se defendía de “reproches inmerecidos” y hacía notar: “nunca algo me resultó tan difícil... No vi nada de Wagner y quiero hacer algo original [...] Me falta tiempo –agregaba – para concluír lo que me pide: a medias artículo, a medias poema en prosa”. Estas precisiones, documentadas por la correspondencia de Mallarmé con Dujardin, figuran en las notas de los editores de la recopilación publicada en la Bibliothèque de la Pléiade. Cf. Stéphane Mallarmé, *Oeuvres complètes*. Texte établi et annoté par Henri Mondor et G. Jean-Aubry, París, Gallimard, 1951, pp. 1496 y 1592; para el “Hommage” y la “Rêverie”, cf. las pp. 71 y 539-546, respectivamente.

⁵ Así lo hacen notar Large y Weber en la conclusión de su *Wagnerism... op. cit.*, p. 286. Agregan que, a fines del siglo XIX, el *wagnérisme* fue, mucho más que el *Wagnerismus* germanocéntrico de Bayreuth, “el principal modelo de la confrontación artístico-intelectual europea con Wagner” (*ibid.*). Por lo demás, las proyecciones del wagnerismo francés pueden descubrirse en los lugares más inesperados. En 1900, Jean Jaurès encontró el modo de inducir, mediante un *tour de force* de oratoria, una doble propaganda celebratoria de las virtudes del socialismo y del wagnerismo en cuanto vehículos gemelos de totalidades armónicas. En una conferencia de ese año, Jaurès entiende la ejecutoria de Wagner como la réplica estética del programa comunista. Su admirable conjetura es que la *Gesamtkunstwerk* constituye un legado directo de la revolución de 1848; lo que habría hecho el músico sería transcribir en concepción artística la idea política del comunismo, entonces revelada. Así como esta última concentra y fusiona “todas las energías humanas”, el arte de Wagner, igualmente sincrético, conecta pintura, drama, música en “un conjunto, una armonía, una unidad, un mundo”. La multiplicidad “de imágenes, de figuras, de colores, de sonidos, toda una orquestación casi infinita –concluye Jaurès– es como una elevada ola central que propaga y comunica su ritmo a todo el océano agitado: ésa es la marca del comunismo”. Cf. “L’art et le socialisme” (conferencia organizada el 13 de abril de 1900 por el “Théâtre Civique” y *La Petite République*, bajo la presidencia de Anatole France), en Jean Jaurès, *Pages choisies*, París, F. Rieder et Cie, 1922, pp. 69-70.

mo en el examen, ahora, del “caso Nietzsche”, al que se entregaron con verdadero entusiasmo vindicativo. La presente insania del filósofo –tal el dictamen fulgurante– no era sino el resultado necesario de su ruptura con Wagner.⁶

Varios allegados a la familia Wagner fueron los agentes oficiosos de esa exégesis enconada. Con toda verosimilitud, Houston Stewart Chamberlain (uno de los fundadores de *La Revue wagnérienne*), pero sobre todo los publicistas Téodor de Wyzewa (cofundador también de esa publicación) y Edmond Schuré. El primero consagró varios artículos, a lo largo de la década de 1890, a aseverar que toda la filosofía de Nietzsche se resumía en un frenesí destructivo sin paralelo “en toda la historia del pensamiento humano”.⁷ El segundo, prolífico inquisidor de los misterios del alma y de las operaciones del espíritu en el marco de una dilatada reserva de edades, culturas y formas del saber,⁸ dio a conocer en 1895 –en las páginas austeras de la *Revue des Deux Mondes*– un retrato psicológico y filosófico de Nietzsche que incluía, asimismo, la impresión directa que éste había dejado en el autor en oportunidad de un encuentro en Bayreuth. Tras los gestos del analista ecuánime que busca llegar a un juicio equilibrado sobre la obra en examen, hay en Schuré un propósito constante de edificación, un indisimulado ademán de advertencia contra los riesgos de “El individualismo y la anarquía en literatura”, como decidió titular su texto.⁹ Éste puede resumirse como una vasta censura de la aventura nietzscheana en cada una de sus estaciones y a la sombra, siempre, de la admonitoria evocación de Wagner, el maestro desertado. Tanto la primera ética “positivista” que pasa por alto las “verdades eternas” como la ulterior deriva profética de un ateísmo que culpablemente ignora “el orden universal reconocido”, son denunciadas como lúgubres exponentes de un desarreglo de la razón propio de un “evangelio anárquico” cuya furia disolvente no puede sino afectar al cerebro que lo piensa. Pues, en efecto, en la interpretación de Schuré la idea de Némesis es articuladora de toda la exégesis: encumbrar el instinto lleva “al intelectual a la locura”; el credo “anti-orgánico y antisocial” produce la anarquía; “quien trabaja por la vida, la recibe; pero el obrero de la muerte es capturado por ella”.¹⁰

⁶ Christopher E. Forth, “Nietzsche, Decadence, and Regeneration in France, 1891-95”, en *Journal of the History of Ideas*, vol. 54, No. 1, enero de 1993, p. 102.

⁷ Téodor de Wyzewa, “Frédéric Nietzsche, le dernier métaphysicien”, *La Revue bleue*, No. 48, noviembre de 1891, p. 588, cit. en Ch. Forth, art. cit., p. 104. No es la única hipérbole atribuible a de Wyzewa en esta materia, si tenemos en cuenta que en otro momento habría aseverado que “Nietzsche era la causa de todos los males del mundo occidental” (Ch. Forth, *ibid.*, cuya fuente es, en este caso, un estudio de 1961 de Elga Liverman Duval, *Téodor de Wyzewa: Critic Without a Country*).

⁸ Es la impresión que sugiere el listado de las obras de Schuré, con estudios sobre “el teatro del alma”, “santuarios de Oriente”, “el drama musical”, “los grandes iniciados” y la atención a figuras como Pitágoras, Krishna, Moisés, Platón, Hermes, Jesús, Leonardo da Vinci, Shelley, Ibsen, Maeterlinck, Gobineau, Wagner, Gustave Moreau, Ada Negri, etcétera.

⁹ Edouard Schuré, *Précurseurs et Révoltés* (1904), París, Perrin et Cie, 1918. La sección “Les souffrants” incluye “L’individualisme et l’anarchie en littérature. Frédéric Nietzsche et sa philosophie” (1895), artículo que el índice del volumen registra como “Nietzsche et le surhomme”.

¹⁰ E. Schuré, art. cit., pp. 146, 155, 180, 162. Se comprende que un diagnóstico de ese tipo legitima la inclusión del análisis en la sección llamada “Les souffrants”. Dos años antes, la publicación, en Francia, de *Dégénérescence*, también había difundido la imagen de un Nietzsche como enfermo congénito, alguien que era, “sin error posible, alienado de nacimiento [pues] sus libros ostentan, en cada página, la marca de la locura” (*op. cit.*, t. II, p. 371). Pero el extenso capítulo que Max Nordau dedica al filósofo (en la sección consagrada a “El egotismo”) no es, a diferencia del de Schuré, otra pieza en la máquina de guerra wagneriana, ya que el músico alemán y, sobre todo, “El culto de Richard Wagner” (estudiados como casos de “El misticismo”) reciben en ese libro un tratamiento aún más mordaz y descalificador. Cf., por ejemplo, el remate del capítulo correspondiente: “De todos los extravíos del tiempo actual, el wagnerismo es el más extendido y el más serio. El teatro de Bayreuth, las *Bayreuther Blätter*, la *Revue wagnérienne* de París, son monumentos perdurables que permitirán en el futuro evaluar toda la extensión y la profundidad de la degeneración y de la historia de nuestro tiempo” (*op. cit.*, t. I, p. 380).

El artículo de Schuré es representativo de la autosuficiencia intelectual y del rigor excomunicatorio de la iglesia wagneriana, pero aún más de las ansiedades de sus acólitos frente al cambio de tendencia que tenía lugar en el ámbito literario, proclive ahora al rechazo de la escuela simbolista, con su panteón, sus *rêveries* y su decadentismo.

Nietzsche, francés electivo

Este deslizamiento de perspectiva fue fomentado por varios hechos concurrentes: por un lado, la rutinización del gusto por la música wagneriana, que privó al Maestro de su aureola de gran instaurador vanguardista, fue coincidente con la difusión –fragmentaria– de la última producción nietzscheana, en la que el ensañamiento con la nefasta influencia de Wagner ocupaba un lugar preponderante y, a veces, exclusivo. Por otro lado, la argumentación de Nietzsche se centraba, hasta el paroxismo semántico, en la idea de Decadencia, casi siempre invocada en francés, frecuentemente referida a la contemporánea cultura francesa, a veces razonada en una cuasi-transcripción de Bourget y con abundantes ejemplos de paralelismo franco-wagneriano (por ejemplo, los hermanos Goncourt; por ejemplo, *Madame Bovary*; por ejemplo, Victor Hugo), de una manera que, inevitablemente, tendía a constituir una intervención correctiva (es decir: antiwagneriana) y, contextualmente, antisimbolista. Pero además –tercer factor– entre la década de 1890 y los primeros años del nuevo siglo se había ido acentuando una vocación nacional en los literatos y artistas franceses¹¹ y ese impulso, también regenerador, producía, en el mismo movimiento, el rebajamiento de la estatura de Wagner y la promoción de su eximio enemigo, convertido de hecho en una suerte de francés honorario. Los promotores de un retorno a las fuentes francesas no sólo buscaban desembarazarse de la gravitación ya demasiado pesa-

¹¹ Algunos de ellos, al fundar en la década de 1890 la revista *Le Banquet*, se proponían “reanudar la pura y rica tradición francesa”, como consigna en su libro de memorias Robert Dreyfus (*Souvenirs sur Marcel Proust*, París, Grasset, 1926, p. 108). Dreyfus cita su propio artículo de 1892 “La situation en littérature”, en el que había invocado el “buen sentido viril” que condujera a Francisque Sarcey a reclamar: “Basta de Ibsen, basta de Tolstoy, basta de Maeterlinck. ¡Diablos, volvamos a Francia!” (*ibid.*). Análogamente, un “basta de Wagner” se abría camino en músicos que antes habían admirado al maestro alemán: un ejemplo es Claude Debussy, quien, además de impugnar conceptualmente el recurso del *Leitmotiv*, llegó a considerar nociva la influencia de la escuela wagneriana sobre el “genio francés”. Debussy también se opuso al ascendiente que había logrado Gluck en la ópera francesa (en detrimento de Rameau) e hizo notar, maliciosamente, la “curiosa analogía” de que Gluck debiera su posición en ese ámbito a la intervención de María Antonieta, una austríaca, y Wagner, la producción de *Tannhäuser* en París “a Madame de Metternich, otra austríaca” (cf. Oscar Thompson, *Debussy, Man and Artist*, Nueva York, Dover, 1967, caps. “Paris and Bayreuth” y “Debussy as Critic”). Otro músico, Vincent d’Indy, así como los pintores Renoir y Degas, estuvieron, en 1899, entre los fundadores de la Liga de la Patria francesa y, una década después, el mismo d’Indy integrará la redacción de *L’Indépendance*, una revista que, de acuerdo a su manifiesto inaugural (firmado por Georges Sorel), se dirigía a quienes, “asqueados por [...] las modas que vienen del extranjero”, pretenden “restituir al espíritu francés su independencia” y “seguir las nobles rutas abiertas por los maestros del pensamiento nacional” (cf. Michel Winock, *Le siècle des intellectuels*, París, Seuil, 1997, pp. 49 y 130). Ese clima y esa sensibilidad, que se exacerbarían en los años previos a la Gran Guerra, parecen bien reflejados en la síntesis retrospectiva de Julien Benda: “tout un monde littéraire ne voulait plus savoir que l’âme ‘française’, les vérités ‘françaises’” (en *Un Régulier dans le siècle*, 1938, cit. en Eugen Weber, “The Nationalist Revival before 1914”, cap. 9 de *My France. Politics, Culture, Myth*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1991, p. 199). Esa rígida aduana espiritual, sin embargo, no detenía el influjo nietzscheano. No sólo “ciertas referencias culturales eran comunes al vitalismo de derecha y al de izquierda: Nietzsche, Bergson, Sorel”; más específicamente, era “la reevaluación de todos los valores de Nietzsche” la que prolongaba “la ética de un Sorel o la estética de un Jules Romains” (Christophe Prochasson, *Les intellectuels, le socialisme et la guerre 1900-1938*, París, Seuil, 1993, p. 89; Christophe Prochasson, Anne Rasmussen, *Au nom de la patrie. Les intellectuels et la première guerre mondiale (1910-1919)*, París, La Découverte, 1996, p. 52).

da de algunos magisterios continentales (como los de Ibsen o Tolstoi), sino, más aún, pretendían tomar distancia del decadentismo simbolista-wagneriano, uno de cuyos rasgos fóbicos se expresaba en la demolición de Nietzsche. La superposición de estos dos esquemas –vindicación del espíritu francés contra las implantaciones extranjeras, recusación de un wagnerismo intolerante que fortalecía su dogma con anatemas antinietzscheanos– dio como resultado una naturalización de Nietzsche en suelo francés hasta tal punto lograda que, hacia 1902, alguien pudo decir –en una encuesta sobre la influencia alemana en Francia–: “Nietzsche (que, de todos modos, no es completamente un francés) [...]”.¹²

La transición había comenzado diez años atrás y ella fue estimulada en particular por los jóvenes literatos de la revista *Le Banquet*: Daniel Halévy, Robert Dreyfus, Fernand Gregh, Marcel Proust, Léon Blum. En abril de 1892, Halévy y Gregh hicieron conocer en la revista una firme defensa de Nietzsche contra sus detractores locales y particularmente Théodor de Wyzewa, quien poco antes, en las páginas de *La Revue bleue*, había descripto al filósofo como un nihilista de impronta rusa, ávido de destrucción y gozoso en su tarea disolutoria, alguien capaz de seducir a una juventud en busca de ídolos ignorados. La réplica de los redactores de *Le Banquet* invertía puntualmente esa imagen, presentando un Nietzsche pleno de confianza, salud y alegría, un pensador fundamentalmente optimista cuya prédica se dirigía contra la moral y la estética de la decadencia, adecuadamente representada esta última por la música de Wagner (Wyzewa, hay que recordar, era un notorio apologista del músico alemán).¹³ En ese mismo año 1892, Halévy y Dreyfus publican su traducción de *El caso Wagner*, la cual, sumada a una serie de otros artículos laudatorios aparecidos en *Le Banquet*, contribuiría definitivamente a instalar en la escena intelectual parisina una imagen afirmativa y movilizadora de Nietzsche.

El emplazamiento perdurable de esta imagen fue directamente proporcional a la confusión y dispersión de la Iglesia wagneriana y, paralelamente, a la acelerada declinación del predomi-

¹² Michel Arnaud, en la “Enquête sur l’influence allemande en France”, *Mercure de France*, noviembre de 1902, cit. en Jacques Le Rider: “Nietzsche et la France. Présences de Nietzsche en France”, prefacio a Friedrich Nietzsche, *Oeuvres*, ed. dirigida por Jean Lacoste y Jacques Le Rider, 2 t., París, Laffont, 1993, t. 1, p. xxxii. Esta edición incluye, revisadas, todas las traducciones de época –debidas, en su inmensa mayoría, a Henri Albert – que, en conjunto, recomponen (se afirma) “el ‘Nietzsche francés’ que sedujera a André Gide y Paul Valéry [y que] prevalecerá hasta los años treinta”. Con buen criterio, la compilación deja de lado expresamente la versión francesa de *Der Wille zur Macht*, publicada por Albert en 1903 a partir del “montaje selectivo y tendencioso” de fragmentos que dos años antes había dado a conocer Elisabeth Förster-Nietzsche, una recopilación que, desde luego, “ya no puede ser considerada como una obra de Nietzsche”. (Este escrúpulo no detuvo, en cambio, a Marc Sautet, quien exhumó en 1994 esa misma traducción de Albert, *La Volonté de Puissance. Essai d’une transmutation de toutes les valeurs*, París, Le Livre de Poche, acompañándola de un “Avertissement” donde, además de postular que el texto es “quizás uno de los mayores libros de Nietzsche”, empareja su calidad de obra póstuma con la de los *Pensées* de Pascal.)

¹³ Cf. Ch. Forth, art. cit., pp. 103-105. Los mencionados *Souvenirs sur Marcel Proust*, de Robert Dreyfus, contienen escasos pero significativos detalles de la inclinación nietzscheana de *Le Banquet*. Escrito a pocos años de desaparecido el amigo evocado, el libro historia esa amistad y la documenta con las cartas dirigidas por Proust al autor entre 1888 y 1920. En la reconstrucción de los inicios literarios de ambos, la atención está polarizada hacia los trabajos de Proust –vistos en general como escorzos del universo de la *Recherche*– y esto hace que el tramo dedicado a *Le Banquet* sea, más allá de detalles anecdóticos sobre la organización de la revista, otra ocasión de recuento de los ejercicios proustianos. De todos modos, el tercer capítulo de la obra –“L’année du ‘Banquet’ (1892-1893)”– ofrece algunos datos de interés. Dreyfus recuerda que la publicación fue fundada “en reacción contra el simbolismo”, que su No. 2 “causó sensación” gracias a un artículo titulado ‘Frédéric Nietzsche’ [de Halévy y Gregh] que proyectó las primeras luces recibidas en Francia sobre el filósofo-poeta, cuya originalidad fue vista en seguida como fuerte y conmovedora” y que precisamente ese “nietzscheano No. 2” fue luego inhallable debido a que, para hacer economías, se redujo a la mitad (200 ejemplares) la tirada habitual. Finalmente, Dreyfus recupera el devoto lenguaje juvenil al afirmar, refiriéndose al equipo de redacción de *Le Banquet*: “nuestro gran hombre fue [el] poeta y moralista alemán, Frédéric Nietzsche” (*op. cit.*, pp. 79-82 y 107-108).

nio simbolista en las letras. Esa conjunción de efectos no tiene nada de casual, desde el momento que una y otra tendencia se habían reforzado mutuamente por ser ambas tributarias de la misma sensibilidad “delicuescente” –como se decía en la época– o decadentista, según un registro más panorámico. Ella tenía ahora su poderoso antídoto en una filosofía vitalista que, despreciando el misticismo de la interioridad y la huida a mundos soñados, se ofrecía como doctrina de acción y de voluntad renovadora. Si los escritores de *Le Banquet* remarcaban esa oposición con tanta insistencia era porque en su propia asimilación del pensamiento nietzscheano buscaban recuperar las tensiones que lo habían hecho posible: aspiraban a reproducir la experiencia liberadora¹⁴ como una conquista instruida por la conciencia del riesgo y la decisión de superarlo. En “La filosofía del martillo” Robert Dreyfus declara, en frase reveladora, que lo que les interesaba en Nietzsche era el esfuerzo que éste había hecho “para apartarse de los primeros maestros de su juventud, Wagner y Schopenhauer” ya que el filósofo, continúa, había consumido toda su vida en la lucha contra el nihilismo y el pesimismo.¹⁵ Varios años después, en 1909, será un miembro de ese grupo, Daniel Halévy, quien publicará en Francia la primera biografía de Nietzsche –hasta entonces, Lichtenberger, Schuré y otros sólo habían presentado breves esbozos biográficos–, un libro pleno de simpatía y admiración.¹⁶ (Cualidades análogas habían caracterizado antes a *La philosophie de Nietzsche*, en 1898 primer libro en francés sobre el pensador alemán y primer texto universitario de ese carácter; su autor, el germanista Henri Lichtenberger, favoreció tal inserción académica volcando las articulaciones internas de esa filosofía en una exposición clara y coherente que, en su opinión, se correspondía con la concepción que el mismo Nietzsche había tenido de “un sistema muy ligado en todas sus partes” al que sólo la deficiente salud de su creador impidió que quedara transcripto “en forma sistemática”. El libro de Lichtenberger es una obra de recatada simpatía y voluntariosa ecuanimidad que, sin dejar de registrar las críticas de su tiempo a las diversas “teorías” de Nietzsche, encuentra las claves para morigerar su agudeza en la índole “esencialmente subjetiva” del conjunto de la obra nietzscheana, la cual convierte a los diversos desarrollos temáticos en otros tantos recursos de autoconocimiento y ejemplar neutralización de los saberes adventicios).¹⁷

¹⁴ Treinta años después, Daniel Halévy evocó las circunstancias de su propia experiencia. Después de definir a Renan como “ese virtuoso del nihilismo que prevaleció en nuestra juventud”, cuenta la transición: “Comenzó la reacción. El renanismo, el germanismo, fueron denunciados, abandonados. Y algo singular: un alemán, si no Alemania, participó en esa reacción. Recuerdo que hacia 1890, mi germanismo juvenil me inspiró la curiosidad de leer la obra de un alemán desconocido. El filósofo se llamaba Frédéric Nietzsche; la obra, *Der Fall Wagner*. Nietzsche comenzaba su escrito con un elogio de Bizet. *Hay que mediterraneizar la música*, aconsejaba. ¡Qué sorpresa, qué palabras incomprensibles para un joven wagneriano! Palabras profundas, signos de una época”. La evocación cierra el artículo “France et Allemagne”, *Revue de Genève*, abril de 1923, incluido en Daniel Halévy, *Courrier de Paris*, París, Grasset, 1932, pp. 104-105.

¹⁵ Robert Dreyfus, “La philosophie du marteau”, *Le Banquet*, mayo de 1892, cit. en Ch. Forth, art. cit., pp. 105-106.

¹⁶ Daniel Halévy, *La vie de Frédéric Nietzsche*, París, Calmann-Lévy, 1909. El recelo ocasional que el autor manifiesta en esta obra hacia la hermana de Nietzsche como fuente testimonial (por ejemplo, a propósito de las relaciones del filósofo con Lou Andreas-Salomé: “la señora Förster-Nietzsche ha publicado relatos que se desearían más serenos y más claros”: cf. *La vida de Federico Nietzsche*, Buenos Aires, Emecé, 1946, p. 237) fue aún más abierto y descalificador en cuanto a Elisabeth Förster como editora de *Der Wille zur Macht*. Hacia 1910 –en una carta a su hermano Elie–, Daniel Halévy la consideraba sin miramientos como una *bonne commerçante*. Cit. por Georges Liébert en “Daniel Halévy (1872-1962), traducteur et biographe de Nietzsche”, art. incluido en F. Nietzsche, *Oeuvres, op. cit.*, t. II, p. 1378.

¹⁷ *La philosophie de Nietzsche* de 1898 y *Aphorismes et fragments choisis* de 1899 (textos de Nietzsche traducidos por H. Lichtenberger) fueron reeditados conjuntamente un cuarto de siglo después en el volumen del cual ahora citamos. Cf. Henri Lichtenberger, *La philosophie de Nietzsche suivie d'aphorismes et fragments choisis*, París, Alcan, 1923, pp. 99 y 173. El laborioso equilibrio de juicio del autor en la *vexata quaestio* de las relaciones de Nietzsche con Wagner (pp. 67-80) lo lleva a desechar los argumentos extremos movilizados al respecto. Si bien de-

Las anteriores referencias a *Le Banquet*, necesarias para fijar el grado de complementación del encumbramiento nietzscheano y la militancia antiwagneriana en Francia, situación ésta que hace de ese país un caso atípico entre los receptores de la cultura alemana,¹⁸ no bastan, desde luego, para dar una idea total del influjo de Nietzsche en las corrientes vanguardistas de la literatura y el arte en el período examinado y, por otro lado, tampoco reflejan la sostenida incidencia de la obra de traducción. En cuanto al primer aspecto, ningún recuento de las instancias de ese influjo podría omitir los entusiasmos inaugurales que induce el conocimiento de Nietzsche en los jóvenes André Gide¹⁹ y Paul Valéry²⁰ (para mencionar a dos im-

sestima “absolutamente” las interpretaciones de la ruptura de Nietzsche con el genio ensalzado en la *Intempestiva* de 1876 que atribuyen ese apartamiento a la deshonestidad o la incipiente locura, tampoco comparte el criterio de la total desculpabilización de Nietzsche que los amigos de éste buscan hacer valer: hubo “imprudencia”, cree, en la difusión impetuosa de *El caso Wagner*. De manera característica, cierra la discusión del episodio citando el aforismo “Amistad estelar”, donde el mismo Nietzsche reabsorbe el entredicho en una conciliatoria figuración cósmica: “Así, pues, queramos creer en nuestra amistad estelar aunque en la tierra debamos ser enemigos” (pp. 79-80). Si bien la conclusión contiene prudentes advertencias: “vemos a Nietzsche como un rudo y despiadado médico de almas [que] cura radicalmente a los enfermos o los mata”, también incluye postulaciones claramente favorables que adjudican al filósofo una posible “acción bienhechora en una época como la nuestra, cuyo rasgo característico no es precisamente una superabundancia de energía física y moral” (p. 182): fórmula ésta otra vez sintomática de los persistentes temas de la decadencia. Hacia 1923, el autor juzga que su “modesto estudio” de 1898, que revelara en su momento a muchos lectores franceses la filosofía del superhombre y de la voluntad de poder, sigue aún disponible para “conseguir a Nietzsche algunos nuevos amigos” (“Avant-propos” del volumen, p. II).

¹⁸ En Italia, Gabriele D’Annunzio, que en 1895 –con *Le Vergini delle Rocce*– logró la proeza literaria de aclimatar en la península un “Superhombre mediterráneo” (cf. Anthony Rhodes, *D’Annunzio, The Poet as Superman*, Nueva York, McDowell, 1959, cap. 5), tuvo oportunidad, dos años antes, de disentir con su mentor a propósito de Wagner. En artículos periodísticos, rechazó la imputación de Nietzsche según la cual la música wagneriana se había reducido a retórica teatral y defendió, en cambio, el “alto y puro valor artístico” de esa música y su independencia de la intriga teatral así como de una sobreimpuesta significación simbólica (cf. Marion S. Miller, “Wagnerism, Wagnerians, and Italian Identity”, en Large and Weber (eds.), *op. cit.*, p.189). En general, la producción dannunziana del período parece haber asimilado y combinado elementos característicos de los dos creadores alemanes, articulación ésta que, contemporáneamente, tenía en Rusia otro ejemplo más nítido con la consciente amalgama del Sigfrido de Wagner y el superhombre de Nietzsche en el héroe de una ópera que Aleksander Scriabin comenzó a componer en 1902 y que quedaría inconclusa (cf. Bernice Glatzer Rosenthal, “Wagner and Wagnerian Ideas in Russia”, en Large and Weber, *op. cit.*, p. 221).

¹⁹ En el joven Gide, Nietzsche es una presencia razonada tanto en función de un clima espiritual que juzga propiciatorio de ese influjo como, más particularmente, en virtud de una receptividad personal al fondo protestante del pensamiento del filósofo, afín al suyo. En una de las “Lettres à Angèle”, de 1898, Gide consigna que, “entre nosotros, la influencia de Nietzsche precedió a la aparición de su obra; ésta cayó en un terreno preparado” (cf. Marcel Raymond, *De Baudelaire au surréalisme*, París, Corti, 1947, p. 70). Al año siguiente, otra de esas “Lettres” (luego recogidas en *Prétextes*, 1903) encomia la labor de Henri Albert, quien “nos da finalmente nuestro Nietzsche... tanto tiempo esperado” (J. Le Rider, *op. cit.*, p. xxxix). Gide, amigo de Albert, había discutido ya en 1896 un artículo de este último –“Les dangers du moralisme”– referido a Nietzsche, pero fue sobre todo en 1898, al concluir la lectura de *La philosophie de Nietzsche*, de Henri Lichtenberger, cuando su excitación fue mayor. En una carta de ese año, exclama: “¡Nietzsche me está volviendo loco! ¿Por qué existe? Hubiera querido ser él. Estoy descubriendo celosamente mis más secretos pensamientos”. Fue al cabo de esa intensa experiencia cuando escribió un largo ensayo sobre el filósofo alemán (la inicialmente mencionada “Lettre à Angèle”) donde, significativamente, identifica la tragedia de Nietzsche en el hecho de que, cautivo de su filosofía y de su herencia protestante, él no habría sido capaz de crear artísticamente “la ficción de sus pasiones”, lo que le hubiera permitido una “purificación continua” (cf. Alan Sheridan, *André Gide. A Life in the Present*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1999, pp. 163-164). Varias obras de ficción gideanas de ese período ponen en juego formas de sensibilidad, apuestas existenciales y reclamos éticos claramente inspirados en Nietzsche (por ejemplo, *Les nourritures terrestres*, 1897; *Le Prométhée mal enchaîné*, 1899; *Philoctète*, 1899; *L’Immoraliste*, 1902, etc.). Cuando, años después, Geneviève Bianquis trace la influencia de Nietzsche en las letras francesas, la obra temprana de Gide será uno de sus ejemplos más notorios (cf. G. Bianquis, *Nietzsche en France. L’influence de Nietzsche sur la pensée française*, París, Alcan, 1929, pp. 62-70).

²⁰ Para Valéry, el pensamiento de Nietzsche representó una sutil provocación y un estímulo paradójico a su propio sesgo reflexivo (“no un alimento, sino un excitante” recordaría después), estímulo rápidamente mediado por un dis-

portantes figuras literarias) o el productivo estímulo que el voluntarismo nietzscheano (en una asociación no infrecuente con el intuicionismo bergsonian) suscita en las primeras teorizaciones del cubismo²¹ (para indicar una opción artística de segura posteridad), etc. En lo que se refiere al segundo aspecto, la difusión de la literatura nietzscheana en francés, el protagonista incuestionable es Henri Albert, traductor, entre 1898 y 1909, de la casi totalidad de los escritos de Nietzsche entonces conocidos (*El caso Wagner* y *El origen de la tragedia* son las excepciones más importantes, si bien en 1913 Albert hará otra traducción del primero de ellos). La revista –y editorial– *Mercure de France*, fue, por excelencia, la caja de resonancia de la Nietzsche-Rezeption parisina, al publicar tanto las traducciones de Albert como los artículos en que este último difundía y explicaba el sentido de la obra nietzscheana.

Si se tiene en cuenta que el *Mercure* había nacido como principal órgano del simbolismo, se puede apreciar, en un caso ejemplar, la verificación de una tendencia general, a saber,

tanciamiento irónico. A comienzos de 1899, en carta a su amigo Gide, Valéry exhibe una estudiada reticencia en cuanto a la asimilación plena del aporte nietzscheano; en su opinión, se trata de un escritor “contradictorio”, del que hay que tomar “lo que conviene y luego volver a Stendhal o a Descartes”. En los años siguientes (1901, 1902, 1903, 1907), mantiene con el traductor de Nietzsche, Henri Albert, una correspondencia que publicará y presentará en 1927 con una introducción en la que rememora sus impresiones de entonces: “Nietzsche excitaba en mí la combatividad del espíritu y el placer embriagador de la celeridad de *respuestas* [...] Me gustaba también el vértigo intelectual del exceso de conciencia [y] cierta íntima alianza de lo lírico y lo analítico que nadie había efectuado con tanta deliberación”. En otra evocación (de 1929), Valéry hace notar la coincidencia de la atracción que sentía por Nietzsche hacia 1896 (“le fait est que j’ai fini par *aimer* Nietzsche”) y su composición de “La Soirée avec M. Teste”. Albert, que traducía el *Zaratustra*, administraba en esos años la revista *Le Centaure*, donde aparecería la luego célebre *nouvelle* de Valéry. Este último comenta que “esos dos seres –Zaratustra y Teste– no armonizaban fácilmente” y hace notar, entonces, sus contrastes (cf. J. Le Rider, *op. cit.*, pp. LIV-LVII). La edición de La Pléiade de las *Oeuvres* de Valéry contiene una nutrida información sobre las sucesivas fases de redacción y publicación de la serie de Monsieur Teste, pero ninguna alusión, en cambio, al contemporáneo interés del autor por Nietzsche. Incluye, sin embargo, una lacónica referencia a los temas que serían tratados en próximos números de *Le Centaure*: en el caso de Valéry, figura “el anuncio de su futura contribución: P.V.: Poe, Nietzsche”, proyecto trunco, en todo caso, ya que la revista dejó de aparecer. Cf. Paul Valéry, *Oeuvres*. Édition établie et annotée par Jean Hytier, Paris, Gallimard, 1977, t. II, pp. 1377-1378 (el t. I contiene, en sus pp. 714-742, el “Remerciement à l’Académie Française”, discurso de recepción en ese cuerpo –pronunciado por Valéry el 23 de junio de 1927– en el que Geneviève Bianquis creyó advertir la presencia de algunos “brillantes desarrollos de estética nietzscheana”: cf. G. Bianquis, *op. cit.*, pp. 109-110).

²¹ En 1912, los pintores cubistas Albert Gleizes y Jean Metzinger publicaron en París su obra conjunta *Du Cubisme*, primer libro sobre el tema, donde el concepto nietzscheano de “voluntad de poder” quedaba asociado a una noción de voluntad artística, a su vez entendida bergsonianamente como la capacidad, abierta al artista, de trascender el intelecto y acceder al plano alógico del yo profundo. En esos años, una cierta idea de “superhombre artístico” así como, en general, la retórica nietzscheana, estaban presentes tanto en la crítica de arte (por ejemplo, en Guillaume Apollinaire, desde el “Salon d’Automne” de 1910 hasta “Les peintres cubistes” de 1913) como en la autoimagen de los propios artistas (por ejemplo, la idea que tenía Picasso de sus aptitudes como “creador proteico”). Cf. Mark Antliff, *Inventing Bergson. Cultural Politics and the Parisian Avant-Garde*, Princeton, Princeton University Press, 1993, pp. 63-64. Hacia la misma época, la revista *Action d’art* abría sus páginas a una sección, “De Bergson à Bonnot: Aux Sources de l’héroïsme individualiste”, en la que su redactor, el crítico André Colomer, insertaba la articulación de principios nietzscheanos y bergsonianos dentro de los parámetros del egoísmo de Stirner. Este diseño, concordante con la orientación anarco-individualista de la publicación, era claramente antinómico al que, contemporáneamente (1913), proponía Agathon (= Henri Massis y Alfred de Tarde) en su resonante *Les Jeunes Gens d’aujourd’hui*, un estudio que adjudicaba a la “nueva generación” entusiasmos conservadores y patrióticos fomentados conjuntamente por los recursos intuicionistas de Bergson y las lecciones de heroísmo de Nietzsche. Colomer criticó acerbamente ese tipo de síntesis –orientado a respaldar una vocación nacionalista y religiosa en la juventud– como una caricatura de las teorías involucradas (M. Antliff, *op. cit.*, pp. 136-137, 147-151). El libro de Massis y de Tarde, asiduamente consultado en todas las reconstrucciones del clima espiritual de la época, es el tema de los respectivos capítulos iniciales de dos de ellas: Ch. Prochasson, A. Rasmussen, *Au nom de la patrie*, cit., “Au temps d’Agathon”; Robert Wohl, *The Generation of 1914*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1979, “France: The Young Men of Today”).

la mutación de preferencias que había conducido a los antiguos simbolistas fuera del círculo encantado del mistagogo de Bayreuth y a la escucha, ahora, de una prédica disímil: la de su “mortal enemigo”, según la definición de Robert Dreyfus.²² “Nietzsche, el liberador” es una fórmula de Albert,²³ lo que indica que, como en el caso de Halévy, pero en escala mucho más amplia, el traductor hace también las veces de proselitista de la palabra comunicada. A diferencia de Halévy, sin embargo, el proselitismo de Henri Albert cuenta con el aval del Archivo Nietzsche: éste se crea en febrero de 1894 y, en noviembre del mismo año, hay indicios de que Albert ha correspondido a esa confianza, extendiendo su veneración a la misma Elisabeth Förster. En un artículo que publica en el *Mercure de France*, elogia los “piadosos cuidados” que ésta dedica a la edición completa de la obra de Nietzsche, le acredita el haber “consagrado toda su vida a las ideas de su hermano” y anticipa que, muy pronto, también los lectores franceses se beneficiarán con *su* Nietzsche: es decir, el de Elisabeth.²⁴

Este acercamiento sin reservas del traductor de Nietzsche a su autodesignada albacea, que deja suponer en ellos una comunidad de ideas y, en particular, una interpretación pareja del sentido del legado del filósofo, es llamativo y, como otros signos de la época, denota la extrema elasticidad de los cánones de adscripción ideológica y la indiscriminada vecindad de sus portadores. La impulsora de un proyecto eugenésico exclusionista que llevaba a invocar, en la colonizada tierra paraguaya: “Deutschland, Deutschland über alles, über alles in der Welt” (como se menciona en el artículo “Un domingo en Nueva Germania”, que Elisabeth publicó a comienzos de 1889 en las *Bayreuther Blätter*)²⁵ se ve aquí flanqueada por un escritor izquierdista, Albert, en aras del común empeño de difundir lo que la primera llama “precioso tesoro [capaz de] abrir a la humanidad futura nuevas vías de grandeza”²⁶ y el segundo “futura religión” concebida por un “intuitivo visionario” de los nuevos tiempos.²⁷ Esta hibridación de devotos no es, desde luego, la única amalgama curiosa en una Francia *fin-de-siècle* que todavía asistiría, en las primeras fases del asunto Dreyfus, a otras aproximaciones igualmente

²² Ch. Forth, art. cit., p. 105.

²³ *Ibid.*, p. 114.

²⁴ *Ibid.*, p. 115.

²⁵ La autora presentaba allí en términos líricos y contrastantes el silvestre escenario en el que se afirmaba, orgullosa, la presencia germana: en “un cuadro sereno, donde reina la máxima armonía y simplicidad... la dulce brisa nocturna nos trae el canto de nuestros hombres alemanes [...] los árboles escuchan con asombro esos extraños sonidos que flotan entre la espesura de las ramas... ahora la floresta está invadida por una nueva y extraña forma de vida... el canto, pleno de amor, orgullo e intenso anhelo. En lo alto, hacia el cielo estrellado del sur, en la misteriosa oscuridad de la selva: ‘Deutschland, Deutschland über alles, über alles in der Welt’”. El artículo asevera también que “el fructífero espíritu de la colonización proviene de Bayreuth”, algo que, contemporáneamente, Bernhard Förster alega con mayor énfasis: “Soñamos el renacimiento de nuestra raza [...] cuando resuenan los golpes de hacha en la floresta primitiva, cuando la desbastamos con el sudor de la frente para preparar la tierra fértil al cultivo [...] me doy cuenta de que todas estas cosas pueden parecer muy remotas de la sagrada colina de Bayreuth. Y sin embargo sentimos en nuestros corazones que es precisamente este tipo de trabajo el que nos convierte en herederos espirituales de Richard Wagner”. Cf. Ben Macintyre, *Sulle tracce di Elisabeth Nietzsche. Alla ricerca di una patria dimenticata* (orig. ing. 1992), Milán, Rizzoli, 1993, p. 149.

²⁶ Elisabeth Förster-Nietzsche, “Préface” (1901) a F. Nietzsche, *La Volonté de Puissance* (trad. de H. Albert), reed. cit., p. 17.

²⁷ Las expresiones de Albert figuran en artículos suyos publicados en el *Mercure de France* (cf. Ch. Forth, art. cit., p. 114) durante 1893, cuando Elisabeth Nietzsche, en Paraguay, daba por concluida la aventura colonizadora (luego del suicidio de Förster y la crisis del asentamiento de Nueva Germania) y manifestaba que, en adelante, consagraría “todo [su] tiempo y [su] energía” a “custodiar el trabajo, la vida y el pensamiento de [su] hermano” (B. Macintyre, *op. cit.*, p. 173), propósitos que le acreditará plenamente Albert en un artículo del año siguiente, congratulándose de sus beneficiosos resultados (cf. n. 24).

sorprendentes. Pero lo que importa destacar en este caso es la tolerancia casi ilimitada de un canon de lectura que, abriéndose a las dilataciones de la imaginación hermenéutica, se presta a la anexión de la palabra de Nietzsche a las matrices más dispares.

Albert está convencido de la índole socialista del mensaje nietzscheano y adapta, por su cuenta, a un lenguaje clasista los apotegmas del filósofo. Según él, la gente común, la chusma, el populacho que Nietzsche detestaba era en realidad la clase media, la burguesía satisfecha y vulgar (de allí que los filisteos asistieran con terror al acercamiento de la juventud intelectual a las enseñanzas del maestro). Pero, conjetura, si Nietzsche se hubiera aproximado a los débiles, a los pobres, a “los mártires del trabajo, al verdadero pueblo, quizás hubiera anticipado qué fuerza abundante para el futuro está latente en ellos”.²⁸ En absoluto aislada, la actitud reconstructiva de Albert –quien somete el texto de Nietzsche a operaciones de conversión que allanan sus ideas en una versión exotérica– era compartida por otros exégetas, entre ellos los sociólogos Eugène de Roberty y Georges Palante, quienes entre 1901 y 1902 cribaron el *corpus* nietzscheano hasta encontrar en él los componentes de una filosofía social progresiva.²⁹ Si bien será sólo en 1922 cuando Charles Andler, en el curso de su extensísima indagación del pensamiento de Nietzsche, pueda afirmar con aplomo: “legítimamente, se puede llamar al sistema de Nietzsche un socialismo”,³⁰ ya a comienzos de siglo esa opción interpretativa, como se vio,

²⁸ Artículos de Albert sobre Nietzsche en números del *Mercure de France* de enero y febrero de 1893, cit. en Ch. Forth, *op. cit.*, p. 114.

²⁹ Cf. Geneviève Bianquis, *Nietzsche en France*, cit., pp. 91-93. Unos años antes, en Alemania, la feminista Helene Stöcker había subsumido los propósitos de los reformadores sociales y las aperturas de la ética nietzscheana bajo el común objetivo de una “humanidad emancipada” que, para los primeros, se expresaba en una consistente atención a los problemas de la vida cotidiana y, para Nietzsche, en la asunción de una “perspectiva de eternidad”. Cf. Steven E. Aschheim, *The Nietzsche Legacy in Germany 1890-1990*, Berkeley, University of California Press, 1994, p. 166 (cf. también pp. 88-92).

³⁰ Charles Andler, *Nietzsche et le transformisme intellectualiste. La philosophie de sa période française* (t. IV de la serie *Nietzsche, sa vie et sa pensée*), París, Bossard, 1922, p. 321. En la reconstrucción de lo que llama “utopía social de Nietzsche”, Andler entiende que ese “sistema” sería socialista porque pone límites estrictos a la competencia, limita el enriquecimiento, recela de la gran propiedad y postula, en fin, que el transporte, el comercio y las finanzas no deberían estar en manos privadas, para evitar la acumulación de grandes fortunas. Las fuentes invocadas son, en este caso, algunos párrafos de *El viajero y su sombra*, pero en toda la sección hay nutridas remisiones, además, a *Humano, demasiado humano* y *Aurora* (todos ellos, textos de los años 1878-1881). La atribución de Andler plantea considerables dificultades, ya que, en los mismos textos que él cita (por ejemplo, el par. 285 de *El viajero y su sombra*), la contrapartida del rechazo de las grandes fortunas es el reclamo de “medios de trabajo que conduzcan a la pequeña fortuna” y no una reivindicación de la propiedad social. Además de que el encomio de la mediocridad de las fortunas y el recelo hacia las grandes pone a Nietzsche más en sintonía con Rousseau (criticado por él en el par. 221 como encarnación del “lado peligroso” de la Ilustración) que con Marx (a quien lo uniría, según Andler, una misma intelección “transformista” de los hechos sociales: *op. cit.*, p. 300), el mismo Andler consigna (p. 321) ese desideratum de “la mediana propiedad”, al que descifra, algo hiperbólicamente, como el anhelo nietzscheano de “una clase obrera que sea una clase de señores” (*classe de maîtres* a la que el lector podría adjudicar, sin contradicción, la más conocida *morale de maîtres*). Tales desarrollos ponen en evidencia que el socialismo de Nietzsche reconstituido por Andler no es sino el nombre colectivo de los emprendimientos dispersos de propietarios independientes no urgidos por nexos asociativos y volcados, más bien, a una afirmación individualista del propio *iter*. Que esto es así lo deja en claro la misma exégesis andleriana cuando apela a una épica de frontera (cuyos elementos están en *Aurora*, par. 206) para ilustrar la alegada “utopía social” de Nietzsche. Este último, puntualiza, creía que la condición deseable del trabajo era “la de los farmers belicosos de los continentes nuevos”. Sólo “fructuosas aventuras” y una “vida de peligros y ruda alegría” como la de los “roturadores de las tierras vírgenes del globo” podría representar, entonces, la imagen de “una clase obrera que mantiene intacta su dignidad” (*ibid.*). Una vez que la exposición de Andler ha aclimatado este socialismo *sui generis*, podemos asimilar también otra postulación arriesgada del autor: la penetración marxista de Nietzsche. Ella discurre así: dado que las críticas del filósofo al socialismo de su tiempo tenían, en realidad, como objeto “un vago rodbertismo vulgarizado por Lasalle” y, por su parte, los jefes socialistas, Bebel y Liebknecht, “se deslizaban a ese lassalleísmo impreciso”, se puede concluir que “Nietzsche, con ese sentimiento

contó con seguidores franceses. También es bastante citada, aunque nunca corroborada, la versión de un Jean Jaurès declarando, en una conferencia de 1904 en Ginebra, que el superhombre nietzscheano no era otro que el proletariado. (Andler, por lo demás, se ocupó de señalar algunos puntos de contacto e incluso afinidades entre Nietzsche y Jaurès.)³¹

Ciertamente, los intereses sociales que se le adjudicaban a Nietzsche estaban en muchos casos tamizados por una atribución de individualismo que volvía al filósofo especialmente servicial y adaptable al credo anarquista compartido por gran parte de la vanguardia literaria. Anarquista era la revista belga *–La Société nouvelle–* que por primera vez publicó *El caso Wagner* en la traducción de Halévy,³² intelectual a su vez próximo al anarco-sindicalismo, y anarquistas eran varios de los que entonces se proclamaban nietzscheanos, como Laurent Tailhade o Camille Mauclair. En compañía de Stirner y, a veces, también de Bakunin, Nietzsche fue visto variadamente como individualista ético, anarquista aristocrático o aun padre del

de la vida tan agudo que poseyó, está más cerca del marxismo [...] que lo que estuvo, entre 1876 y 1882, la primera generación de sus glosadores” (p. 307). No conviene, sin embargo, demorarse en esa afiliación ya que, dos páginas después, Andler asevera que, en cuanto a los medios para corregir la condición material de los obreros, la discusión de Nietzsche “pareciera datar de la época de Gracchus Babeuf”, pues, “visiblemente, el industrialismo moderno le es extraño” (p. 309); una imputación, por lo demás, difícilmente conciliable con el anterior *aperçu* de que “Nietzsche, como Marx, busca en la tecnología el origen del nuevo capitalismo” (p. 300). En definitiva, y más allá de estos problemas de consistencia interna, hay que decir que el Nietzsche político que diseña Andler deja, al menos, intacto el inventario de sus preferencias, lo que hace que, al lado de los conatos presuntamente socializantes, figuren también las premisas inclementes de su realización. Nietzsche –un “buen europeo” de la “brutal era imperialista”– pretende, dice Andler, que “nuestros militares y nuestros obreros persigan a los negros o los amarillos y los deporten, de grado o por fuerza, para hacerles ocupar en nuestros talleres el lugar de los trabajadores blancos” (p. 267). Esta operación, además de desviar hacia “los bárbaros” la energía bélica que los pueblos civilizados consumen al luchar entre sí, permitiría compensar, con la incorporación masiva de mano de obra africana y asiática, el lugar vacío dejado por los obreros europeos que, entretanto, preservan su dignidad en la aventura exaltante de la colonización. En resumen: “el mundo civilizado considerará como *corvéable* al mundo no civilizado” (p. 320) y, en ese marco, “la nueva humanidad [...] sería la Europa unificada que coloniza el mundo” (pp. 323-324). Andler no hace notar el quiasmo, sin embargo evidente, en la conjunción de la “clase de señores” (los obreros liberados) y “La clase imposible” (los obreros esclavizados), título este último del par. 206 de *Aurora* en el que él se basa para describir la mencionada rotación palingenésica. Sí cita a los chinos y su conveniente vocación de “hormigas laboriosas”, tal como el texto lo indica en la ejemplificación de esas sustituciones. (Recientemente, ese parágrafo y el dedicado a “La cuestión obrera” en *El crepúsculo de los ídolos* han sido objeto de una lectura conjunta que pone en evidencia la continuidad del enfoque nietzscheano sobre la cuestión: cf. Ishay Landa: “Nietzsche, the Chinese Worker’s Friend”, en *New Left Review*, No. 236, julio-agosto de 1999, pp. 3-23.)

³¹ Jean Bourdeau (*Les Maîtres de la pensée contemporaine*, 1904), invocado por J. Le Rider *–op. cit.*, p. XLIX–, es una de las fuentes de esa presunta interpretación jauresiana del *Übermensch*; por su parte, G. Bianquis habla de “dos conferencias” ginebrinas sobre Nietzsche dictadas por Jaurès en 1904 (*op. cit.*, p. 23). En cuanto a las afinidades nietzscheanas de este último, Andler las ve en el contexto de un análisis matizado de las imágenes de la burguesía que presentan, respectivamente, el autor de *Menschliches, Allzumenschliches* y el de *L’armée nouvelle* (1911). Si, por un lado, Nietzsche descrece de las capacidades creativas y de la superioridad intelectual de la burguesía contemporánea y Jaurès, “mejor informado que él de los asuntos sociales”, desmiente tales falencias y encomia las facultades de concepción, decisión y mando de esa misma clase, por otro lado el político francés, al estar más capacitado que Nietzsche para apreciar esa viviente realidad social, es “al mismo tiempo, más nietzscheano que él [ya que] prolonga la línea del pensamiento nietzscheano con su análisis del legítimo orgullo que inspira a nuestras clases dirigentes la certidumbre de una gran obra realizada”. Andler llega a insinuar la posibilidad de un contrapunto metafórico entre cierto pasaje del capítulo X del libro de Jaurès y un tramo de un texto anterior de Nietzsche, “Schopenhauer como educador”. Cf. Ch. Andler, *op. cit.*, pp. 303-305 y, para Jaurès, particularmente las pp. 197-201 de *L’armée nouvelle*, París, Union Générale d’Editions, 1969.

³² *La Société nouvelle* “reunía los mayores nombres del anarquismo: Kropotkin, Eliseo Reclus, Domela Nieuwenhuis, Jean Grave”, etc. y “colaboraciones literarias particularmente brillantes... de J. K. Huysmans, Paul Fort, Emile Verhaeren, Saint-Pol Roux, Oscar Wilde e incluso Nietzsche”. Cf. Jacques Julliard, *Fernand Pelloutier et les origines du syndicalisme d’action directe*, París, Seuil, 1985, p. 98.

anarquismo.³³ Partidarios o críticos de esa tendencia³⁴ coincidían en el hallazgo de la gran afinidad de actitudes que podían computarse entre la libertad irrestricta reclamada por los mentores del anarquismo y el hábito regenerador, desafiante y afirmativo del que eran portadoras las ideas de Nietzsche.

Si hubiera que condensar en un término lo que compartían el vanguardismo, el anarquismo, el socialismo y aun el nacionalismo bajo el prisma de Nietzsche, ese término es: vitalismo. La afirmación anti-decadentista de la vida, la creatividad, la fuerza y la acción parece haber encontrado en Nietzsche el catalizador que, una vez identificado, permitía hablar, retrospectivamente y en uno de los sentidos de la noción, de un “pre-nietzscheísmo”³⁵ facilitador. El otro sentido tiene que ver con la acumulación propiamente francesa de filosofía moral, psicología, crítica de costumbres y vivacidad espiritual que, ahora condensada en el ferviente tributo que el propio Nietzsche rendía a una cultura descifrada por él como antinómica a la alemana, aparecía súbitamente, mediante un juego de espejos, como un depósito propio de excelencias revelado providencialmente por un pensador alemán. En efecto, la observación reciente de que, en los escritos de Nietzsche, Francia funciona como un sistema semiótico, ya que todo lo que él admira en ese país “es el signo invertido de un objeto de odio en el mundo alemán”³⁶ sirve para captar rápidamente la cómoda naturalización de ese pensamiento en el amplio círculo de quienes entendían la relación entre una y otra cultura como un juego de suma cero. Nietzsche, aliado nacional (y apóstata alemán) se convertía así en un francés electivo. Este sentimiento no era sólo propio de los nietzscheanos militantes como Albert, quien se entusiasmaba en 1893 con la depreciación de la cultura alemana en beneficio de la francesa que figuraba en la primera *Intempestiva*³⁷ o como los escritores de *Le Banquet*, que creían advertir en Nietzsche un argumento de autoridad para su propio retorno a las fuentes nacionales.³⁸ El propio adalid del wagnerismo francés, Edouard Dujardin, razonaba en 1903 la caducidad de la novedad wagneriana y la correlativa mutación de la relación entre las dos culturas: “Los tiempos cambian. El espíritu alemán, por un admirable fenómeno, acaba de negarse a sí mismo al producir al gran hombre que, siendo alemán, representa la pura tradición clásica francesa: me estoy refiriendo a Nietzsche”.³⁹

Por último, no deja de ser sugestivo que los intelectuales franceses que más continua y fervorosamente se dedicaron a Nietzsche, es decir su caudaloso traductor Henri Albert y su exégeta en escala monumental, Charles Andler, fueran ambos alsacianos,⁴⁰ patriotas france-

³³ Cf. Ch. Forth, art. cit., p. 112.

³⁴ Entre éstos, quienes, como Jean Thorel en 1893, consideraban a Nietzsche el responsable intelectual de las “explosiones, allanamientos, arrestos, juicios y condenas” que habían tenido lugar el año anterior (cit. en Ch. Forth, *ibid.*)

³⁵ Es Geneviève Bianquis quien, en el primer capítulo de su libro (*op. cit.*, pp. 6-10), llama la atención sobre “una especie de pre-nietzscheísmo latente, constituido por aportes diversos... [y que] flotaba en el aire” en el momento en que se difunden las traducciones de Albert. La denotación del término es amplia, ya que abarca varios “linajes espirituales” preexistentes y también corrientes de pensamiento coetáneas que, sin deberle nada a Nietzsche, se desarrollan “espontáneamente en su [mismo] sentido”.

³⁶ J. Le Rider, art. cit., p. XXXIII. El autor toma la fórmula de un estudio (1979) de Beatrix Bludau, *Frankreich im Werk Friedrich Nietzsches. Geschichte und Kritik der Einflußthese*.

³⁷ En opinión de Nietzsche –resumía Albert– “la civilización francesa subsiste aún y Alemania depende de ella tanto como en el pasado [...] Para él, los escritores como Montaigne, Fontenelle, La Bruyère, La Rochefoucauld, Vauvenargues, han producido más ideas que toda la filosofía alemana junta”. Art. de enero de 1893 en el *Mercure de France*, cit. por J. Le Rider, *op. cit.*, pp. XLIV-XLV.

³⁸ Cf. R. Dreyfus, *op. cit.*, pp. 107-108.

³⁹ Art. en el *Mercure de France*, enero de 1903, cit. por J. Le Rider, *op. cit.*, p. XLIV.

⁴⁰ También lo era Marie Baumgartner-Köchlin, responsable de la primera traducción francesa de un texto de Nietzsche. Pero *Richard Wagner à Bayreuth* (1877) no circuló aparentemente –asevera Geneviève Bianquis (*op. cit.*, p. 4)–

ses y germanistas hostiles a Alemania.⁴¹ En años anteriores a la Gran Guerra y durante esta última, asistieron a la militarización de la cultura y al inquietante emplazamiento de “Zarathustra en las trincheras”⁴² que con opuesto sentido efectuaban los nacionalismos rivales, pero uno y otro disociaron a Nietzsche del aborrecido pangermanismo y lo anexaron en cambio al propio acervo nacional: Albert llegó a decir que Nietzsche se había enrolado en Francia en la Legión extranjera.⁴³ Uno y otro, también, morigeraron la equívocidad del mensaje nietzscheano al inscribirlo decididamente en la progenie socialista, una asignación que, a su vez, admite una red de conexiones y variadas formas de interpelación.

Nietzsche, maestro de energía

En efecto, aún la regeneración social para la que se convocaba a Nietzsche podía ser vista desde distintas perspectivas. En el archipiélago del pensamiento anarquista, por ejemplo, la aspiración a una nueva moral y los conatos de una humanidad renovada estaban flanqueados por demandas culturales abarcativas, estéticas inaugurales y ansiedades anticonformistas generalizadas. En la diseminación de esos nexos, Nietzsche podía figurar como uno de los adalides del individualismo –con Stirner, Heine y Walt Whitman–,⁴⁴ o de la literatura “nihilista” –con Ibsen y Bernard Shaw–⁴⁵ o de la prédica libertaria –con William Morris, Emerson, Maeterlinck–⁴⁶ (para no mencionar otro tipo de adscripción, insinuada en este caso por críticos hostiles: la que lo ligaba a un anarquismo dinamitero que se expandía en Francia al mismo tiempo que sus libros):⁴⁷ en suma, “un característico gurú”⁴⁸ de la corriente.

fuera del medio suizo en que se originó la edición y, sobre todo, de “la capilla wagneriana, curiosa de encontrar en él, no a Nietzsche, sino a Wagner”.

⁴¹ Particularmente Charles Andler, prolífico detractor de la política y la cultura alemanas que, entre otras cosas, hizo una especialidad de la denuncia del partido socialdemócrata de ese país así como del “prusianismo” de sus mentores históricos (cf., por ejemplo, su polémica de preguerra con Jaurès, *Le socialisme impérialiste dans l'Allemagne contemporaine. Dossier d'une Polémique avec Jean Jaurès (1912-1913)*, París, Bossard, 1918. Christophe Prochasson, en *Les intellectuels, le socialisme et la guerre*, provee suficientes pruebas de la erudita hostilidad de Andler al espíritu alemán, así como de su “socialismo patriótico” durante la contienda (*op. cit.*, pp. 156, 172-173, 305, etc.). Más recientemente, un estudio global del pangermanismo incluye a Charles Andler entre aquellos exponentes de una versión inflacionaria del concepto que, por amalgamar a este último con todas las formas del nacionalismo alemán, terminaron por perder de vista la especificidad del fenómeno. Cf. Michel Korinman, *Deutschland über alles. Le pangermanisme 1890-1945*, París, Fayard, 1999, pp. 11-14, 19-22.

⁴² “Zarathustra in the Trenches” es el título que da Aschheim a su exposición de las instrumentaciones del “mito de Nietzsche” durante la Gran Guerra (*op. cit.*, cap. 5).

⁴³ En una enconada réplica a quienes identificaban a Nietzsche con el imperialismo alemán, Albert declaró en el prefacio a la reedición de *Ainsi parlait Zarathoustra* (1919): “Nietzsche se enroló en nuestra Legión extranjera y es a él a quienes ustedes atacan”. Cit. en J. Le Rider, *op. cit.*, p. LIX.

⁴⁴ David Weir, *Anarchy & Culture. The Aesthetic Politics of Modernism*, Amherst, University of Massachusetts Press, 1997, p. 115.

⁴⁵ D. Weir, *op. cit.*, p. 140.

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ En *La Tristesse contemporaine* (París, 1899), H. Fierens-Gevaert postuló, a propósito del período anarquista del inicio de la década de 1890: “la historia dirá más adelante que, en el momento en que circulaban los libros de Friedrich Nietzsche, toda una generación de fanáticos se tomó revancha de las desigualdades sociales a través del crimen y los atentados con dinamita”. Cit. en Ch. Forth, art. cit., p. 112.

⁴⁸ Al describir algunos aspectos de la “rebelión individualista” de principios de siglo, Hobsbawm hace notar que “Nietzsche [...] se convirtió en un característico gurú para los anarquistas y los rebeldes anarcoides, así como para el disenso cultural de la clase media apolítica”. Cf. Eric J. Hobsbawm, “La cultura europea e il marxismo”, en el vol. colectivo por él dirigido: *Storia del marxismo*, Turín, Einaudi, 1979, t. II, p. 102.

Vasos comunicantes conectan a este Nietzsche anarquista, a través de canales que incluyen las afinidades anarco-sindicalistas de su traductor Halévy, con el sindicalismo revolucionario del maestro de este último, Georges Sorel, así como con las doctrinas (eclecticas) de otros sorelianos.

Los rasgos que distinguen este medio receptor del anterior mencionado son los siguientes:

- el acceso a Nietzsche no está marcado –y, ni siquiera, mediado– por la polémica anti-wagneriana y antisimbolista. No se recurre a este deslinde para una operación de rescate que, al fijar la significación respectiva del artista demiúrgico y de su encarnizado desmixtificador, obligue a una instruida toma de partido en el terreno de la profesión de fe artística y filosófica. Adicionalmente, queda soslayada la compulsión al cotejo paradigmático de las culturas nacionales: un Nietzsche latinizado, idealmente francés, contra un Wagner irremediablemente alemán e inasimilable;

- la difusión que se confiere a la palabra de Nietzsche no está enmarcada en el ambiente de la cultura literaria –burguesa, bohemia o vanguardista–, sino en un medio radicalmente distinto: el de la prensa obrera u obrerista y, particularmente, la revista *Le Mouvement socialiste*. En el sistema de alusiones ahora movilizado, no hay guiños de complicidad hacia las capillas y los cenáculos, sino adherencia a una esfera pública proletaria (o supuestamente tal) en la que los nombres que cuentan son, sin duda, Marx y Proudhon, pero también un anexo Bergson, en convergente vecindad con Nietzsche;

- finalmente, y este atributo es el decisivo, la omnipresente temática de la decadencia no conduce aquí al problema de las formas o al de los tipos de sensibilidad, sino directamente, mediante una reversión de perspectiva, a la cuestión de los constituyentes de la acción, de los recursos de la mentalidad colectiva y su eventual autotranscendencia en agonismo de la praxis.

Si se atribuía al texto de Nietzsche una eficacia disolutiva respecto de las cristalizaciones de la decadencia, era porque esa palabra convalidaba, en un registro estentóreo, lo que otra voz había anunciado en una tonalidad más discreta: las promesas de la voluntad, el vértigo de la acción creadora. En la Francia de comienzos de siglo, es la enseñanza de Bergson la que ha preparado los espíritus para la prédica de Nietzsche. En el caso de los sindicalistas revolucionarios, tal correlación se impone sin fallas: la filosofía intuicionista, largamente aprendida para abominar del racionalismo liberal, se trasvasa ahora a un vitalismo belicoso; Nietzsche es el profeta del heroísmo instaurador, de la energía revolucionaria, frente a las inercias del sistema democrático. Citado a veces como nombre emblemático de esas capacidades dormidas prontas al estallido, a la fulguración energética, otras veces es apreciado como razonador de tipologías útiles, como historiador intempestivo de la cultura moderna. Aunque la impregnación nietzscheana proviene de múltiples cauces, no se puede disimular la relevancia que adquiere la entronización del filósofo en el reducido panteón de los maestros del pensamiento emancipatorio cuando ella tiene lugar en los textos clásicos del sindicalismo revolucionario.

Y, en primer lugar, en las *Reflexiones sobre la violencia*. En el último capítulo del libro, consagrado a “La moral de los productores”, Sorel resume la que llama “célebre oposición” de Nietzsche⁴⁹ entre los valores edificados por los señores y los correspondientes al ideal ascético de las castas sacerdotales. De los ejemplos de “razas aristocráticas” en las que se en-

⁴⁹ Georges Sorel, *Reflexiones sobre la violencia* (orig. fr. 1908), Madrid, Alianza, 1976, p. 310. (El volumen recoge trabajos publicados durante 1906 en *Le Mouvement socialiste*.)

carnaría la moral de los señores, según la *Genealogía de la moral*, Sorel retiene los héroes homéricos, tanto porque los juzga más familiares al helenista Nietzsche como porque, además, le permite señalar que este último se equivocaba al suponer extinto ese tipo de heroicidad. Aquí, Sorel, con característica desenvoltura, desplaza el paradigma al mundo contemporáneo e imputa a Nietzsche el estar demasiado agobiado por “sus recuerdos de profesor de filología” como para no ver que el *maître* “sigue existiendo aún al alcance de nuestra mirada”, ya que una figura de ese tipo sería el constructor de la grandeza norteamericana. Es posible entender esta referencia como un simple excursus, en una sección dedicada a la moral de los obreros. Pero la conjetura según la cual un Nietzsche menos antiquista “habría establecido un paralelo entre el héroe clásico y el hombre que se lanza a la conquista del Far West” tiene un interés sintomático porque ilustra el principio expansivo de un nietzscheanismo analógico, operante hacia la época. ¿Acaso el mismo Sorel, que acaba de citar a la –luego ominosa– “bestia rubia merodeando en busca de presa” no evoca a Jean Bourdeau y su observación de la “extraña similitud” entre las ideas de Nietzsche y las de Theodor Roosevelt, ya que este último incita a los norteamericanos “a que se hagan conquistadores, a que sean una raza de presa”?⁵⁰ (Se puede agregar, al margen de Sorel, que se trata del mismo Bourdeau de quien Nietzsche esperaba que fuera su traductor –por recomendación de Taine– y que más tarde sería uno de los críticos del filósofo.)⁵¹

Ese deslizamiento de la reflexión del mundo de la fábrica y el sindicato a las llanuras de un Lejano Oeste legendario, en el mismo capítulo que colecciona referencias a los ejércitos napoleónicos y la esclavitud antigua, a la institución del matrimonio y la literatura socialista, etc., es otra prueba de la volubilidad de lecturas y curiosidades que caracterizaban a Sorel (y con la que fascinaba a sus interlocutores), pero las implicaciones de la apelación a Nietzsche son claras.⁵² En la nueva civilización de hombres dinámicos, audaces y creadores, al proleta-

⁵⁰ G. Sorel, *op. cit.*, pp. 310-312. La receptiva simpatía con la que Sorel consigna la versión nietzscheana de los valores homéricos (que no omiten “las voluptuosidades de la victoria y de la crueldad”) será duramente fustigada más tarde por Julien Benda, quien verá en ella – y en sus implicaciones– otro ejemplo resonante de lo que denuncia el título de su libro: *la trahison des clercs*. Es significativa la abrumadora frecuencia con la que, en este texto, el legado de Sorel aparece unido al de Nietzsche –en una repudiación conjunta–, asiduidad aún mayor a la que vincula a Sorel con Bergson, lo que es bastante elocuente tratándose de una obra del más empedernido antibergsonianismo de las letras francesas. Cf. Julien Benda, *La Trahison des clercs* (1927), París, Grasset, 1995, pp. 175, 182-188, 227-228, etcétera.

⁵¹ Nietzsche, que consideraba a Jean Bourdeau “una de las personalidades francesas más influyentes”, vio en ese momento allanado en las mejores condiciones el acceso de su obra al público de ese país: “al fin se ha abierto el gran canal de Panamá entre Francia y yo”, le escribió a Peter Gast a fines de 1888. Cit. en el libro de Geneviève Bianquis, *op. cit.*, p. 2. Cf. también el texto de J. Le Rider, *op. cit.*, pp. xxxiv-xxxv.

⁵² La siguiente inferencia (es decir, que Sorel asigna al proletariado moderno los valores que Nietzsche atribuye a la nobleza arcaica) tiene en cuenta, además de la concatenación temática del capítulo correspondiente de las *Reflexiones*, también la consonancia de esa idea con la que exponía, en los mismos años y en la misma publicación (*Le Mouvement socialiste*), el discípulo más conspicuo de Sorel, Edouard Berth (al que aludimos más adelante). Si, en cambio, se hace abstracción de esos dos contextos, nada impide suscribir una versión pluralista como la siguiente: “[Sorel] considera incorrecto decir que el proletariado constituye el único vehículo de la transvaluación de todos los valores. Él sostiene que el capitalismo norteamericano también es el repositorio de las virtudes esenciales” (John L. Stanley, “Editor’s Introduction” a *From Georges Sorel. Essays in Socialism and Philosophy*, Nueva York, Oxford University Press, 1976, p. 3). Tal juicio distributivo no tiene en cuenta la imantación socialista de los argumentos de Sorel y la función antiburguesa de su apelación a Nietzsche y a los valores heroicos (la línea argumentativa contrasta la “superstición democrática” –de la que incluso el “socialismo oficial” es tributario– con las promesas de un sindicalismo de “gran fuerza educativa”, de “ideología verdaderamente proletaria”, de un “espíritu [propio] de los guerreros revolucionarios”, etc., que, por todas esas condiciones, sería el verdadero representante de un “mundo obrero”

riado le correspondía asumir los valores de los señores, pues ellos son los únicos consonantes con esa moral de los productores que Sorel opone, en el mismo contexto, a una ética aristotélica entendida como “moral de los consumidores”.⁵³ En el crisol continuamente cambiante de las ideas de Sorel ésta no era una idea nueva: diez años antes de las *Reflexiones*, en 1898, ya había definido al socialismo como “una cuestión moral” en el sentido de que traía al mundo “una nueva manera de juzgar todos los actos humanos y –para utilizar una célebre expresión de Nietzsche– una nueva valoración de todos los valores”.⁵⁴ Hacia 1910, Nietzsche ya era para Sorel “uno de los más eminentes pensadores que ha producido nuestro Occidente”, atribución que, esta vez, figura en un texto consagrado a los problemas de la filosofía y publicado no en un medio obrero sino en una revista académica.⁵⁵

Para fijar la relevancia de Nietzsche en el sindicalismo revolucionario de comienzos de siglo se puede apelar al tipo de conocimiento favorecido por la noción benjaminiana de “constelación”. Junto con otras obras emblemáticas de índole disímil y destinación divergente, la de Nietzsche se integra en una constelación estable en virtud de un voluntarioso régimen de afinidades electivas que los sindicalistas revolucionarios consolidan y del que son tributarios incluso cuando su propia corriente deje de existir. Los nombres relevantes son aquí los de Bergson, por su gnoseología y su psicología; Proudhon, por sus ideas jurídicas y éticas; Marx, por su antropología y su política clasista. De Nietzsche se recoge un hálito épico que sobre-determina, en adelante, la construcción del hombre nuevo, sujeto y amo de una civilización productivista que, por su propia dinámica, disuelve las ficciones de la democracia y exilia definitivamente a su figura más deletérea, el Intelectual, versión francesa del hombre moderno y decadente de las páginas de Nietzsche. Este dispositivo hermenéutico requiere, desde luego, operaciones selectivas que puedan autorizar amalgamas o simbiosis instrumentales, por ejemplo, atenuaciones del racionalismo de Marx o censuras del democratismo de Bergson. Los héroes culturales de este panteón son siluetas prismáticas que la doctrina adiciona hasta proveerlas de una iluminación uniforme y normativa.

ajeno a una “moral de débiles”: *op. cit.*, pp. 300, 302, 306, 317, 323, 324), pero, de todos modos, incluye un elemento pertinente, que es el interés de Sorel por la realidad norteamericana. Sólo habría que agregar que la fuente permanente de consulta al respecto era para Sorel la obra de alguien que, a su vez, gozaba de autoridad en los temas del sindicalismo y, en este último carácter, era leído y respetado por los dirigentes de la corriente. Se trata del sociólogo de la escuela de Le Play y animador del Musée social, Paul de Rousiers, estudioso viajero y autor no sólo de *La Vie américaine* (1892), sino también de *La Question ouvrière en Angleterre* (1895), *Le trade-unionisme en Angleterre* (1897), *Syndicats de producteurs* (1901), etc. Cuando Sorel, luego de citar extractos *nietzscheanos* de Rousiers (“la vida como lucha”, “energía actuante, energía creadora”, “raza imperiosa”, etc.), continúa con Bourdeau y su paralelo Roosevelt-Nietzsche, seguramente no ignora que tanto el cronista del heroísmo moderno como el desistido traductor de Nietzsche contribuyen, en el presente, por su participación en el Musée social, a un acabado conocimiento de la vida obrera que los mismos sindicalistas admiran y del que se hace eco su prensa. Para esto último, cf. el *Fernand Pelloutier* de Julliard, cit., pp. 171-177 y, para la obra de Rousiers, el ilustrativo artículo de Antoine Savoye: “Paul de Rousiers, sociologue et praticien du syndicalisme”, *Cahiers George Sorel*, No. 6, 1988, pp. 52-77. Además de las *Reflexiones*, otras obras de Sorel registran su interés en los trabajos de Rousiers: cf., por ejemplo, “L’avenire socialista dei sindacati” (orig. fr. 1898), en G. Sorel, *Scritti politici e filosofici*, Turín, Einaudi, 1975, *passim*, y G. Sorel, *Les illusions du progrès* (3ª ed., 1921), París, Marcel Rivière, 1947, apéndice II, secc. III.

⁵³ G. Sorel, *op. cit.*, p. 316.

⁵⁴ Prefacio de Georges Sorel a F. S. Merlino, *Formes et essence du socialisme*, París, 1898, cit. en la “Introduzione” de Salvatore Onufrio a Georges Sorel, *Lettere a Benedetto Croce*, Bari, De Donato, 1980, p. 13.

⁵⁵ Georges Sorel, “Vues sur les problèmes de la philosophie”, *Revue de métaphysique et de morale*, vols. XVIII-XIX, 1910-1911, cit. en Shlomo Sand, *L’illusion du politique. Georges Sorel et le débat intellectuel 1900*, París, La Découverte, 1985, p. 261.

Se podría decir incluso que, mientras Bergson y Marx suministran recursos, y Proudhon una inspiración, Nietzsche ofrece una configuración del ánimo. Ésta es cómodamente asimilable por su adyacencia epocal y, también, en gran medida, por su investimento puntual en instituciones e ideales: execrables o dignos de promoción. De la *pars destruens* del *corpus* nietzscheano, les resulta fácil compartir el vituperio del intelectualismo conformista y medio-crizador, de la democracia como indicio y causa de la decadencia política, de las instituciones liberales y los programas socialistas como síntomas de gregarismo y degeneración, etc. La sedimentación anterior de estos agravios en los sindicalistas revolucionarios permitiría hablar también aquí de un “pre-nietzscheanismo”; éste fomenta una complicidad con el tono y el contenido de esas diatribas, ahora refrendadas por una filosofía crítica que tiene también su *pars construens*. De ésta, el sindicalismo revolucionario retiene la promesa de un hombre superior apto para el dominio y el goce funcional de las virtudes heroicas, pero colectiviza la vis aristocrática hasta hacerla coincidir con los requerimientos de una moral de la producción y de una vida asociativa, jurídicamente instauradora según el ideal proudhoniano. Todos estos rasgos se destacan aún con mayor nitidez en el mejor discípulo de Sorel, Edouard Berth, quien los prolongará en el futuro, cuando el nombre de su mentor –para entonces, ya desaparecido– sea, a su vez, el más representativo de aquella constelación.

En efecto, considerado generosamente por Sorel más como un par que como un discípulo,⁵⁶ Berth será quien impulse aún en mayor medida que el autor de las *Reflexiones* la integración del vitalismo finisecular –Bergson, Nietzsche– a una doctrina revolucionaria derivada de Proudhon y de Marx; en esa integración, el sorelismo llega a la conciencia de sí mismo como articulación sincrética de latencias espirituales y reclamos materiales. La moral de los productores, ahora en sintonía con la experiencia religiosa, se constituye como reserva de una modernidad antagónica, y esto en el doble sentido de rechazo de la civilización del capital, forma confiscada de la modernidad, y de promoción de una energía combativa capaz de arrasarse su bastión más firme, la odiada Intelectualidad. Para esta última tarea, la inducida alianza de Nietzsche es un recurso de primer orden. Contra el comerciante y el intelectual, dos figuras gemelas y ajenas al mundo de la producción, uno y otro intermediarios y no creadores activos, uno y otro tributarios de la “irremediable chatura de pensamiento y de corazón”,⁵⁷ Berth exalta a aquel hombre que se supera a sí mismo, dice – citando “al filósofo de *La voluntad de poder*” –, alguien que “se convierte en héroe al participar en las grandes luchas en las que se realiza el trabajo heroico o divino de la historia”.⁵⁸ Con este tipo de hombre se puede constituir un “napoleonismo obrero”, fórmula ésta que en Berth hace eco tanto de la analogía soreliana de la huelga general con las campañas napoleónicas⁵⁹ como, quizás, de la exaltación nietzscheana de Napoleón: “síntesis de lo inhumano y lo sobrehumano” y, frente a la nivelación y la decadencia, verdadera encarnación del “ideal noble en sí”.⁶⁰

⁵⁶ Testimonio de Jean Variot, cit. por Pierre Andreu en su introducción a “Lettres de Georges Sorel à Edouard Berth. Première partie: 1904-1908”, en *Cahiers Georges Sorel*, París, No. 3, 1985, pp. 79-80.

⁵⁷ Edouard Berth, *Les Nouveaux Aspects du socialisme*, París, 1908, p. 57. Cit. en Zeev Sternhell, *La droite révolutionnaire 1885-1914. Les origines françaises du fascisme*, París, Seuil, 1978, p. 344.

⁵⁸ E. Berth, *ibid.*, cit. en Z. Sternhell, *op. cit.*, pp. 344-345.

⁵⁹ Luego de indicar las “curiosísimas analogías” que existirían entre las notables cualidades de los soldados de Napoleón y “las que engendra la propaganda a favor de la huelga general”, Sorel postula que “los partidarios de la huelga general representarían hoy el espíritu de los guerreros revolucionarios... los héroes de Fleurus”. Cf. G. Sorel, *op. cit.*, pp. 320 y 325.

⁶⁰ F. Nietzsche, *La Génealogie de la morale*, 1ª secc., par. 16, en *Oeuvres*, cit., t. II, p. 800.

La promoción de una “era clásica, guerrera y revolucionaria”⁶¹ para contrarrestar la degeneración burguesa que amenaza arrastrar a la clase obrera es un objetivo estratégico de Berth, quien ve congruente su noción de una “nobleza del trabajo”⁶² con los postulados regeneracionistas de Nietzsche, cuyo superhombre, dice, “podría adherir al socialismo revolucionario”.⁶³ Coetáneas de las formulaciones de Sorel –y publicadas, además, en la misma revista: *Le Mouvement socialiste*–, las de Berth comparten su designio más general: activar la lucha de clases mediante una desmixtificación tanto del socialismo político y parlamentario como de las ilusiones liberales del progreso: favorecer, en suma, una virilización de los contendientes capaz de contener su crónica decadencia como sujetos sociales y de ponerlos en condiciones de desempeñar sus roles épicos. A unos y a otros: así como Sorel aspiraba a que la violencia proletaria lograra “consolidar de nuevo la división en clases y devolver a la burguesía algo de su energía”,⁶⁴ así también Edouard Berth piensa en una regeneración de la “burguesía envilecida” y en la necesidad de que ésta recupere su energía para “realizar hasta el fin su misión histórica”.⁶⁵

La guerra como antídoto de la decadencia, el heroísmo como exorcismo de la medianía, la lucha como escuela de libertad: otros tantos *topòi* nietzscheanos que Berth frecuenta en diversos textos. Pero también se vale de otras nomenclaturas y tipologías del filósofo para leer su presente y hacer el inventario de sus urgencias. Es característica en este sentido la recurrente utilización de la distinción apolíneo/dionisiaco para describir ciertas polaridades y su necesaria complementación. Así, para negar una alegada incompatibilidad entre Charles Maurras y Sorel, describe al primero como más apolíneo y al segundo como más dionisiaco; y agrega: “pero sabemos, por Nietzsche, que esas dos divinidades artísticas pueden hacer alianza... y que esta alianza no sólo es posible y fecunda, sino también necesaria”,⁶⁶ etc. Berth se extiende sobre cada uno de los términos opuestos, los califica, los compara, los evalúa, y todo ello para concluir que, así como Apolo y Dionisos constituyeron una “alianza fraternal” de la que surgió “la inmortal tragedia griega”, del mismo modo los sindicalistas revolucionarios y *Action française* deben reconocerse como aliados en la lucha común contra la democracia y sus intelectuales.⁶⁷

Por más mezquino y subalterno que parezca el motivo de esta apelación clasicista (pues de lo que se trataba era de justificar un frente común con los monárquicos: que, efectivamente, rigió durante algunos años), lo que resulta interesante y sugestivo para la historia de las ideas es la correlación contextual a que da lugar. Porque Berth agrega, con énfasis: “lo esencial es que Apolo y Dionisos tienen un enemigo común: a saber, Sócrates... Sócrates, inspirador de Eurípides, destructor de la Tragedia... Sócrates, en fin, el iniciador de la cultura teó-

⁶¹ Edouard Berth, “Avant-propos” (marzo de 1913) a *Les Méfaits des Intellectuels*, París, Marcel Rivière et Cie, 1914, donde reúne varios artículos suyos publicados en 1905 y 1907-1908 en *Le Mouvement socialiste*. Cf. p. 15.

⁶² “Il n’y a que deux noblesses, celle de l’épée et celle du travail”, en E. Berth, *Les Nouveaux Aspects du socialisme*, *ibid.*, cit. en Z. Sternhell, *La droite révolutionnaire*, cit., p. 344.

⁶³ E. Berth, “Notes bibliographiques”, en *Le Mouvement socialiste*, No. 179, octubre de 1906, p. 183. Cit. en Zeev Sternhell, Mario Sznajder, Maia Ashéri, *Naissance de l’idéologie fasciste*, París, Gallimard, 1994, p. 202.

⁶⁴ G. Sorel, *op. cit.*, p. 149.

⁶⁵ E. Berth, “Les revues socialistes allemandes”, en *Le Mouvement socialiste*, No. 179, octubre de 1906, p. 179. Cit. en Zeev Sternhell, *Ni droite ni gauche. L’idéologie fasciste en France*, nouvelle édition refondue et augmentée, Bruselas, Complexe, 1992, p. 123.

⁶⁶ E. Berth, *Les Méfaits des Intellectuels*, cit., pp. 54-55.

⁶⁷ *Ibid.*, pp. 325-329.

rica y el prototipo de nuestros Intelectuales”.⁶⁸ Ésta será una de las marcas nietzscheanas más perdurables en la continuidad de las ideas de la corriente en el pensamiento francés de décadas posteriores. En *Les Méfaits des Intellectuels*, el libro de Berth que recoge los artículos de 1905-1907, el autor reproduce las que llama “páginas inmortales en las que Nietzsche, con una agudeza de intuición extraordinaria y una fuerza prodigiosa de visión intelectual”, se pronunció contra la cultura teórica propia del mundo moderno.⁶⁹ Tomadas de *El origen de la tragedia*, son aquellas en las que Nietzsche conecta y condensa en un mismo recelo la civilización alejandrina, el hombre teórico, la cultura socrática, la presunción científica y la inclinación al optimismo.

La extensa transcripción le sirve a Berth para utilizar la clarividencia de Nietzsche como reserva inspiradora de su enérgica requisitoria contra la abominada tríada de “Mercaderes, Intelectuales y Políticos”, concentrando, desde luego, en los segundos el fuego de su crítica. Estos desarrollos de Berth son, por un lado, la prolongación, más sutil y abarcativa, del discurso denigratorio del intelectual iniciado con fuerza por los ideólogos antidreyfusistas en la década de 1890; pero son, también, por otro lado, los componentes críticos de una filosofía de la producción que encontraría su acabamiento en una metafísica de la libertad y en un espiritualismo renovado.⁷⁰ Berth llegará a articular la lectura de Marx en clave metafísica, debida a Sorel, con el espiritualismo catolicizante de Bergson en una síntesis idiosincrática abocada a la insularidad en las décadas siguientes. Pero ya en *Les Méfaits des Intellectuels* es indicativa su reivindicación del “animal religioso” (frente al “animal político” de Aristóteles);⁷¹ el último capítulo, llamado ajustadamente “La victoria de Pascal”, muestra a este filósofo no sólo como el vencedor de Descartes –un lugar común del irracionalismo– sino, además, como el vencedor de Sócrates,⁷² en una combinación propia de figuras emblemáticas nietzscheanas apta para derruir la legitimación del intelectual moderno, esa *bête noire* del sindicalismo y del tradicionalismo.

Una apropiada coda a este recuento llevaría la atención a la perdurabilidad de la representación negativa del “hombre teórico” (inspirada en *El origen de la tragedia*) en otras iniciativas rupturistas que protagonizaron los sindicalistas revolucionarios más adelante. Uno de éstos, de clara notoriedad a comienzos de siglo, fue Hubert Lagardelle, el fundador e impulsor de *Le Mouvement socialiste*: la antinomia del “hombre abstracto” y el “hombre real”, que comenzara a manejar en 1908⁷³ (es decir, contemporáneamente a los trabajos de Sorel y de Berth), la reeditaría a comienzos de la década de 1930, esta vez como parte de una ideología corporativista, fascistizante, antiliberal y antimarxista.⁷⁴ En las revistas que él animó en esa época (*Plan* y *Prélude*), la denuncia del “hombre teórico” como construcción irreal y desencarnada de la democracia fue contrapuesta a la elevación del “hombre concreto de carne y hueso”, dotado de una personalidad, un oficio, una sensibilidad determinada, etc.; en ese con-

⁶⁸ *Ibid.*, pp. 55-56.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 56.

⁷⁰ Pierre Andreu, “Bergson et Sorel”, en *Les Etudes Bergsoniennes*, París, 1952, vol. III, p. 72; P. Andreu, introducción a: “Lettres de Georges Sorel à Edouard Berth”, cit., pp. 87-88.

⁷¹ E. Berth, *Les Méfaits des Intellectuels*, cit., p. 299.

⁷² *Ibid.*, pp. 299, 329.

⁷³ Cf. M. Antliff, *Inventing Bergson*, cit., p. 218.

⁷⁴ Z. Sternhell, *Ni droite ni gauche*, cit., p. 242.

texto, los atributos afectivos, intuitivos, morales del hombre concreto fueron exaltados con citas de Nietzsche y de Sorel.⁷⁵ En ese mismo período, otro sindicalista revolucionario del 900, Georges Valois, comenzaba a distanciarse de esa deriva fascista⁷⁶ que fue el destino más frecuentado de los miembros de la corriente. Pero un cuarto de siglo antes, en 1906, su *Filosofía de la autoridad* contenía un testimonio ampliamente válido para todo el grupo en cuanto al significado de su propia recepción de Nietzsche. Allí decía Valois: “Yo debo mi liberación a Nietzsche. En una época en que estábamos hundidos en el pantano del humanitarismo democrático... Nietzsche nos forzó a considerar con real sinceridad los verdaderos problemas... a vernos sin complacencia. [Fue] el liberador de nuestra energía”.⁷⁷

Se puede resumir lo anterior en estos puntos: como maestro de energía, Nietzsche proveyó al sindicalismo revolucionario de una moral combativa e instauradora, de una retórica del heroísmo, de un anhelo de recomposición aristocrática, además de un cúmulo de motivos antiburgueses en variados campos. Pero sobre todo, expandió la apertura bergsoniana a los hallazgos de la intuición, la revelación de las fuerzas vitales y las promesas de la acción creadora, siempre antinómicas de la rutina intelectualista y la razón geométrica asociadas con un cartesianismo aparentemente cómplice de la morosidad liberal y la falsa utopía democrática. Muchos de estos agravios fueron compartidos por el contemporáneo nacionalismo integral, cuya voz profética era la de Charles Maurras y su bastión ideológico, *Action française*: de allí que en el seno de esta corriente surgieran distintas y cambiantes posiciones en cuanto a ese aporte “extranjero” –y, para peor, alemán– a la prédica nacionalista.

En este caso, como casi siempre que se trate de la sensibilidad y el pensamiento franceses del período, el punto de partida es la reflexión sobre la *décadence*, fenómeno y concepto sobre los que justamente un miembro de esta familia espiritual, el novelista y crítico Paul Bourget, había ofrecido una interpretación influyente que el mismo Nietzsche incorporara a su propio discurso. Ahora bien, así como el anarquismo y el sindicalismo buscaban superar la decadencia promoviendo un hombre nuevo y una comunidad socialista tributarios del mensaje emancipatorio nietzscheano, el pensamiento conservador, por su parte, encontraba en el mismo Nietzsche los elementos para oponerse a la deriva socialista y a la disgregación de jerarquías que veían incubadas por un presente decadente. En los años noventa, Hugues Rebell prologaba una traducción suya de Nietzsche afirmando la utilidad de ese autor para “esta época de igualdad y ruin socialismo”. Una sociedad ordenada requería que los débiles y los inferiores estuvieran subordinados a una aristocracia fuerte y Nietzsche, decía, “es verdaderamente el hombre necesario para nuestra sociedad carente de dirección y de principios”.⁷⁸ La misma argumentación se escucha años después, hacia 1902, en *La morale de Nietzsche*, un ensayo de Pierre Lasserre que interpreta la voluntad de poder como el instinto que permite al hombre “representarse el orden y la disciplina que convienen a su naturaleza”. “Una moral sabia –agrega–, favorable al orden social... no puede ser sino la de un grupo reducido, una

⁷⁵ Jean-Louis Loubet del Bayle, *Les non-conformistes des années 30. Une tentative de renouvellement de la pensée politique française*, París, Seuil, 1987 (1ª ed., 1969), p. 208; M. Antliff, *Inventing Bergson*, cit., p. 183.

⁷⁶ Z. Sternhell, *Ni droite ni gauche*, cit., pp. 242, 413-414.

⁷⁷ Georges Valois, Introducción a *L'Homme qui vient. Philosophie de l'Autorité* (1906), París, 1909, cit. en Jacob L. Talmon, *Myth of the Nation and Vision of Revolution. Ideological Polarization in the Twentieth Century*, New Brunswick, Transaction Publishers, 1991 (1ª ed. 1981), p. 471.

⁷⁸ Hughes Rebell, “Le Cas Wagner, par Frédéric Nietzsche”, *L'Ermitage*, No. 6, enero de 1893, cit. en Ch. Forth., art. cit., p. 113.

aristocracia”.⁷⁹ Dos años antes, la *Revue blanche* adjudicaba a Nietzsche el mérito de haber “rejuvenecido la idea monárquica”.⁸⁰

Pero, como se indicó antes, ¿acaso un nacionalismo orgullosamente exclusivista como el de *Action française*, que, además, se consideraba depositario de la herencia greco-latina, podía reconocer tantas deudas a un pensador alemán? Charles Maurras se aplicará a negar tal dependencia. “No admito –dirá– ese crédito al nombre de Nietzsche... todo lo que este filósofo germano-eslavo parece habernos enseñado sobre la autoridad, sobre la libertad y sus relaciones, es él en realidad quien nos lo debe: pues lo debe a espíritus de nuestra raza o de nuestro patrimonio: Joseph de Maistre, Voltaire, Renan, Lucano, Aristóteles, Tucídides”.⁸¹ Este tipo de percepción tiene interés en términos comparativos: mientras la izquierda y la vanguardia muestran las afinidades francesas de Nietzsche para anexarlo como propio, la extrema derecha (aunque su inventario no sea equivalente) sugiere que la índole francesa de la cultura de Nietzsche basta para declararlo prescindible. Esta expulsión encontrará todavía una argumentación más fundada en el célebre estudio de 1912 debido a los nacionalistas Henri Massis y Alfred de Tarde: *Los jóvenes de hoy*. Su tesis es que veinte años antes la “anémica inteligencia” de los mayores había encontrado en Nietzsche un estímulo para superar la decadencia, estímulo que en el presente ya no hacía falta. Todo lo que había en esa filosofía era “una higiene para neurasténicos”, ahora innecesaria para una juventud plena de salud y energía e impulsada por una fuerte militancia nacionalista. Esta juventud encuentra en el presente su inspiración en Stendhal, que es –dicen los autores– el “Nietzsche de nuestra raza” y “está más cerca de su alma”.⁸²

El año siguiente, diversos homenajes rendidos a Stendhal plantearon la cuestión de por qué ese autor importaba tanto a los nacionalistas. La respuesta de un crítico fue que, además del anti-rousseauismo de Stendhal, el clima intelectual había cambiado y ahora se advertía que todo lo importante que los franceses podían tomar de Nietzsche se encontraba ya en Stendhal, pero mientras los principios de Nietzsche llevaban a la anarquía, los del escritor francés correspondían a la más alta civilización.⁸³

⁷⁹ Pierre Lasserre, *La Morale de Nietzsche* (1902), París, 1917, p. 75, cit. en J. Le Rider, *op. cit.*, p. xxxvii. Cf. también las referencias a la obra de Lasserre y su aporte a la recepción conservadora de Nietzsche, en G. Bianquis, *op. cit.*, pp. 22-23, 49-52.

⁸⁰ Cit. en J. Le Rider, *op. cit.*, p. li.

⁸¹ Charles Maurras, art. en *La Gazette de France* del 2 de marzo de 1900, cit. en François Huguenin, *A l'école de l'Action française. Un siècle de vie intellectuelle*, París, Lattès, 1998, p. 123. En general, Huguenin muestra a los publicistas de esta corriente tan receptivos al antidemocratismo de Nietzsche como refractarios al componente “puerilmente bárbaro” de su filosofía, inasimilable este último al fervor clasicista de *Action française*. Uno de esos escritores planteaba la cuestión en los siguientes términos: “¿A quién se le ocurriría equiparar los desconocidos beneficios de la regeneración consiguiente a la subversión nietzscheana con el maravilloso tesoro de civilización del que somos depositarios?” (Lucien Moreau, “Autour du nietzschéisme”, *L'Action française*, 1º de junio de 1905). Para todo este desarrollo, cf. Huguenin, *op. cit.*, pp. 122-124.

⁸² Agathon, *Les Jeunes Gens d'aujourd'hui* (1912), París, 1914, p. 55. Cit. en Ch. Forth, art. cit., p. 98.

⁸³ Art. de Alfred Capus en *Le Figaro*, mencionado en *Revue critique* de abril 1913. Cit. en Eugen Weber, *L'Action française* (orig. ing. 1962), París, Fayard, 1990, p. 101. En otro lugar de su excelente estudio, y a propósito de las primeras señales del malestar que suscitaba en las jerarquías de la Iglesia el clericalismo instrumental y oportunista de Maurras (reverso “del paganismo más brutal” alojado en su doctrina), Weber cita una publicación de 1910: *Avec Nietzsche à l'assaut du christianisme*, cuyo título deja entender que, para los custodios de la fe católica, la afinidad del pensamiento maurrasiano con el nietzscheano era más patente –e inquietante– que el sutil deslinde que el mismo Maurras buscaba establecer, por ejemplo, en “Le Tien et le Mien dans Nietzsche” (art. de 1903). Cf. E. Weber, *op. cit.*, pp. 85 y 588; G. Bianquis, *op. cit.*, pp. 51-52.

Aun dos años después, ya comenzada la guerra, no sorprende hallar en un escrito de Léon Daudet, junto a un menosprecio burlón hacia varias obras de Nietzsche, el reconocimiento de que, en cambio, “sus acerbas críticas de la alemanidad son pertinentes y decisivas”.⁸⁴ En los mismos días, Henri Albert, el prolífico traductor de Nietzsche, remarcaba también, frente al chauvinismo francés, ese aspecto tan notorio de su héroe, es decir las feroces críticas de éste a Alemania, que deberían bastar para disipar cualquier posibilidad de una filiación pangermanista de su pensamiento.⁸⁵

Considerados, pues, en conjunto, los nacionalistas que tomaron posición frente a Nietzsche durante los veinte años anteriores a la Gran Guerra lo hicieron con notoria ambivalencia: les atraía en él su aristocratismo, su elitismo, su antidemocratismo, su antiliberalismo, todos aquellos rasgos que coincidían con sus propios rencores y agravios frente a la República, la masificación y la dilución de las jerarquías.

Pero la audiencia juvenil que Nietzsche conquistaba –y sobre la que ellos mismos habían apostado con ánimo proselitista– los impulsó a morigerar el valor de esa obra intrusa y a alegar su redundancia si se la cotejaba con las reales o presuntas fuentes nacionales que constituirían su inspiración. Finalmente, la más burda militarización de la cultura que sobrevino durante las crisis prebélicas con Alemania y luego la guerra con este país produjeron, en unos casos denuncias de ese “padre espiritual de una generación de ‘superboches’”,⁸⁶ en otros incómodas justificaciones del interés por Nietzsche unidas a una desgermanización del filósofo. Pero el cuadro de esta corriente no sería completo si no se incorporara a él el eslabón que la vincula a la anteriormente señalada. Pues, en efecto, los sindicalistas nietzscheanos no resistieron la atracción del activismo monárquico de *Action française* y recondujeron, también ellos, consignas nacionalistas articulándolas con su propio discurso. Fusiones, amalgamas y coincidencias produjeron ese clima de ideas movilizadoras de difícil adscripción a las categorías políticas y los paradigmas estables que la misma historia de Francia había decantado. De allí la doble negación, o la incertidumbre tipológica que Zeev Sternhell nombró como “Ni derecha, ni izquierda”⁸⁷ para caracterizar lo que entendía como prolegómenos franceses del fascismo (desde luego, *avant la lettre*) y que fueron resultado del auge del irracionalismo, la revisión idealista del marxismo y la promoción de mitos voluntaristas. Ese clima fue poroso y receptivo al profetismo de Nietzsche, pero éste, a su vez, sólo pudo alojarse firmemente en temperamentos ya ganados por el intuicionismo de Bergson.

Esta coordinación de fuentes inspiradoras también es indicativa de otro paralelismo que la historia intelectual no puede dejar de retener. Durante esos decenios de hermenéuticas voraces e instauradoras, Bergson y Nietzsche fueron, en cada caso, enrolados en escuadras enemigas y sirvieron a programas antagónicos. Bergson fue designado “Hegel del socialismo”⁸⁸ y renovador de la fe católica.⁸⁹ Nietzsche, vindicador de la aristocracia tradicional y de la aristocracia por nacer, de la jerarquía social y del anarquismo, de la moral dominante y de la mo-

⁸⁴ Léon Daudet, *L'Entre-Deux-Guerres* (noviembre de 1915), incluido en la compilación *Souvenirs et Polémiques*, París, Bouquins Laffont, 1992, p. 342.

⁸⁵ Henri Albert, “Nietzsche contre les Barbares”, en *L'Opinion* del 31 de enero de 1915, cit. en J. Le Rider, *op. cit.*, p. LIX.

⁸⁶ André Beaunier, *Les Surboches*, París, 1915; cit. en J. Le Rider, *op. cit.*, p. LIX.

⁸⁷ Z. Sternhell, *Ni droite ni gauche*, citado.

⁸⁸ P. Andreu, “Bergson et Sorel”, cit., p. 72.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 55.

ral futura. Ciertamente, en una perspectiva secular la ubicuidad contradictoria de Nietzsche es un dato constitutivo de la cultura contemporánea y un caso entre otros del conflicto de las interpretaciones. Pero en el medio intelectual de la Francia del 900 las dispares apropiaciones de su figura fueron también sintomáticas de conatos movilizados en los que la acción reclamaba el investimiento de la idea y la filosofía de Nietzsche se convirtió en valioso botín disputado para lo que era, ya, en un sentido fuerte, un conflicto de legitimaciones. □