



UNIVERSIDAD DE LA REPUBLICA
FACULTAD DE HUMANIDADES Y CIENCIAS

Arturo Ardao

La voluntad de conciencia en Reyles

Montevideo

1962

UNIVERSIDAD DE LA REPUBLICA
FACULTAD DE HUMANIDADES Y CIENCIAS

Arturo Ardao

La voluntad de conciencia en Reyles

Montevideo

1962

La voluntad de conciencia en Reyles

La voluntad de conciencia en Reyles

Sobre el asunto, a fuerza de considerarlo desde todos los ángulos, he tenido ciertas intuiciones y vislumbres no exentas de originalidad y gravidez... Por ejemplo, Nietzsche no se percató que la voluntad de dominación, base de su filosofía, crea para dilatar su imperio la voluntad de conciencia, protectora de las aspiraciones superiores del mortal, que aquella parecía condenar, y que no sólo forja ilusiones durables, sino que éstas son nuestras realidades profundas porque salen del inconsciente, y la existencia pasada, presente y acaso futura de la humanidad, hablan por boca de ellas. — Carlos Reyles, 1932.

Considerado el pensamiento de Reyles tal como aparece en sus ensayos —con resonancias en sus novelas— se observa una evolución en el tránsito de *La muerte del cisne* (1910) a los *Diálogos Olímpicos* (1918), consolidada en la etapa final: *Panoramas del mundo actual* (1932), *Incitaciones* (1936) y *Ego sum* (1938).

Esa evolución no concierne a los fundamentos últimos. Hay una dimensión básica de la conciencia filosófica de Reyles que se da definitivamente integrada y formulada en la obra de 1910. La constituye su concepción materialista de la realidad, vista la materia como el atributo primero de un principio dinámico universal, la fuerza, en el que se fundan luego la vida y el espíritu. Dominada su cosmovisión por las categorías de conflicto y lucha, llega a adherir de modo expreso a las tesis generales del materialismo dialéctico de Marx y Engels, y aún, abstracción hecha de los aspectos ético-sociales, a su materialismo histórico. De esa metafísica materialista no se apartó nunca. (1)

La evolución aludida se produjo, ya que no en el campo de la filosofía del ser, en el de la filosofía de los valores, a partir de los éticos. Pero en este mismo campo la evolución fue sólo parcial, muy sutil y elíptica en los fundamentos, aunque resultara bien perceptible en las consecuencias. Hay aquí también una constante de su pensamiento que se resume en su moral de la vida, o “religión de la vida”, como

(1) Nos remitimos al capítulo que dedicamos a Reyles en nuestro *La filosofía en el Uruguay en el siglo XX*, 1956.

a veces prefiere decir. Es sin renunciar a lo que esta moral tenía de esencial, en cuanto moral de la vida, que se produce su evolución.

Por algunas vertientes, la *filosofía de la vida* del 900 fue tal en la propia metafísica, ontologizado su principio inspirador, en compromiso a menudo con la tradición espiritualista. Por otras, mantuvo respecto a la filosofía primera una cautela agnóstica, heredada con mayor o menor fidelidad, del precedente positivismo. Por otras, todavía, se apoyó en la metafísica del materialismo. Fue el caso de Reyles, cuyo enérgico vitalismo de primer plano expresa sólo una filosofía de la acción. Era sin menoscabo de su reiterado materialismo metafísico que se daba su igualmente reiterado vitalismo ético.

La constancia en Reyles del vitalismo como doctrina moral, es no sólo inseparable sino también solidaria de la constancia de su materialismo como doctrina metafísica. Este materialismo metafísico era un materialismo de la fuerza; el vitalismo ético era un vitalismo de la voluntad. Pero esta noción de *voluntad* constituye, precisamente, el inmovible nexo entre su ontología y su ética, desde que por ella se manifiesta el principio universal de la fuerza en el dominio de la acción humana. Su moral de la vida era entonces, al mismo tiempo, una moral de la voluntad. El vitalismo culminaba en un voluntarismo, en la línea declarada de Schopenhauer y Nietzsche, sin que esta ascendencia, por muchas implicaciones metafísicas que tuviera, afectara las bases realistas y materialistas de su filosofía primera.

Si la metafísica materialista de Reyles se mantiene en pie en sus ensayos de 1910 a 1938, también su moral vitalista y voluntarista. Pero esta última sólo en principio, en cuanto apego a las nociones capitales de vida y voluntad. En otro sentido, una variación se introduce desde los *Diálogos Olímpicos*, en la versión de la segunda de esas nociones, la noción de voluntad. Por esa variación, con la mayor economía conceptual, si bien con derroche literario, dio cauce expresivo a la evolución —acaso crisis— con que repercutió en su conciencia la Guerra del 14.

En *La muerte del cisne*, la adhesión de Reyles al principio de la *voluntad de dominación*, o de dominio, o de poder, de Nietzsche, no conocía reservas. Esta voluntad llevaba en el campo de los hechos humanos, al imperio natural de la fuerza, al triunfo de los fuertes sobre los débiles. La “moral de la Vida” resultaba ser la “moral de la Fuerza”. Era Nietzsche, “el gran revolucionario de la filosofía”, quien la colocaba sobre sus verdaderos fundamentos de lucha y egoísmo universales. Mientras el frustrado voluntarismo de su maestro Schopenhauer hacía caer a la “voluntad de vivir” en el abismo del nirvana, se aplicaba soberbiamente aquél a “embravecer en la criatura la voluntad de dominación”.

En los ensayos posteriores, esa nietzscheana voluntad de dominación aparece rectificada por lo que llama Reyles la *voluntad de conciencia*. No invoca a ésta en lugar de aquélla. Se la adiciona. Pero en los términos en que lo hace, importa una revisión tan profunda del condicionamiento normativo de la conducta humana, que

equivale, en el fondo, al categórico rechazo de la “trasmutación de valores” preconizada por el profesor de Basilea, que con tanto entusiasmo había saludado. En la fórmula de este acoplamiento de la voluntad de conciencia a la voluntad de dominación, se encierra todo el hondo giro experimentado por la doctrina moral de Reyles. Así como su metafísica siguió siendo materialista, su moral siguió siendo vitalista y voluntarista. Como voluntarista, todavía, siguió aferrada formalmente a la voluntad de dominación. Pero sólo formalmente. La inserción en ella de la voluntad de conciencia, aunque en apariencia fuera un matiz, y por momentos su estímulo, no era en realidad otra cosa que su negación, en el sentido y proyecciones que le había dado Nietzsche.

En *Panoramas del mundo actual*, ensayos con que inauguró en 1932 la Cátedra de Conferencias que se le creara a su regreso al país, reproducidos en *Ego sum*, de 1938, y por lo tanto su última palabra en la materia, dice: “Del egoísmo aguzado por las levaduras de la más vida, a la que tiende la vida fatalmente, la cual, dicho sea de paso, no acata otras pautas que las dictadas por ella misma para dilatar su propio imperio, brota, como flor en rama espinosa, el altruismo. De la voluntad de dominación, espoleada también por la más vida de las ilusiones vitales, nace lo que no vio Nietzsche: la voluntad de conciencia, acicate, no freno de aquélla... Altruismo y voluntad de conciencia son dos cosas formidables inventadas por el animal más belicoso y que ignora el resto de la creación.” (2)

A esa *voluntad de conciencia*, que no vio Nietzsche, habíase referido en *Diálogos Olímpicos*, como expresión del espíritu apolíneo, en contraste con la voluntad de la naturaleza (equivalente a la voluntad de dominación), expresión del espíritu dionisiaco. Ya en *La muerte del cisne*, conforme a la mítica antítesis nietzscheana, había encarnado en Dionisos la premiosa voluntad de dominación del instinto vital. En su nombre, traducido a los términos de la fuerza y el oro y expresamente referido al naturalismo germano, resultaba allí condenada “la flor latina”, el idealismo de la cultura francesa. Ahora, al desenlace de la guerra que opuso a Francia y Alemania, es, a la inversa, la voluntad de conciencia representativa de Lutecia y encarnada en Apolo la que resulta triunfante.

Plantea Dionisos el dilema: “la despiadada y a la vez fecunda voluntad de la naturaleza, que mata, pero que matando vigoriza, vivifica y crea, o la artificiosa y sutil *voluntad de conciencia*, que lucha por libertarse de las tiranías de aquélla, refugiándose en las fortalezas del espíritu y el alma.” Hablando por Germania, se pronuncia sin vacilar por la primera. Replica Apolo por boca de Lutecia: “...reconozco la voluntad de la naturaleza, pero en las cosas humanas no la acepto y erijo frente a ella la *voluntad de conciencia*;

(2) *Panoramas del mundo actual*, p. 48; *Ego sum*, p. 89. Los ensayos del volumen de 1932 reaparecen en el de 1938 como una parte del mismo, con el nuevo título de “Mar de fondo de la crisis mundial”, ligeramente retocada su forma.

el fin de la civilización no es el hombre superior sino la dicha común y la superioridad de todos los hombres; más alta virtud que la fuerza es la gracia; más noble don que el pensar el sentir; más fuertes los derechos del hombre que los derechos del más fuerte.”

No soslaya Reyles su pronunciamiento. “Lo importante es escudriñar una a una las recónditas causas del conflicto y ver lo que conviene más para la salud del mundo: si la razón de Germania o la razón de Lutecia. Después Zeus decidirá.” Llegado el momento el cisne resucita. Zeus decide: “Yo quiero que la razón de Lutecia, por ser la más favorable a la ambición humana, impere y sea la razón del mundo; pero también que esa razón no olvide su olímpico origen y lleve siempre, como Palas, lanza y escudo.” (3) Era la afirmación de la *voluntad de conciencia* no vista por Nietzsche, a que vuelve en la década del treinta.

De esos pasajes se recoge la impresión de que la noción de voluntad de conciencia tiene su origen en el propio Reyles. Esa impresión se refuerza a través de un documento excepcional, por su carácter, en la historia de nuestras letras, como es *La conversación de Carlos Reyles*, por Gervasio Guillot Muñoz, testimonio de una frecuentación personal comprendida entre fines de 1929 y principios de 1933. Dice Guillot: “Acerca de la *voluntad de conciencia* (de que habla en *Diálogos Olímpicos*) Reyles hace reflexiones sobre el valor de lo deontológico, confrontándola con la *voluntad de dominación*.” A continuación, estas palabras del propio Reyles: “Lo que Nietzsche no vio ni vislumbró siquiera, es que de la *voluntad de dominación*, impulsada por las ilusiones vitales, surge la voluntad de conciencia, que es su acicate de buena ley. La voluntad de conciencia, tal como yo la concibo, nos impulsa a un mundo libertado de la inicua ley del cosmos.” Y más adelante: “Nietzsche, como me lo han oído decir más de una vez, no vio ni vislumbró siquiera que la voluntad de dominación (cimienta de su filosofía) engendra la voluntad de conciencia.” (4).

Sin embargo, era de Fouillée que procedía. Con mención expresa de esa procedencia la había registrado Reyles de pasada en una página de *La muerte del cisne*; pero entonces para calificarla, como a la *expansión de la vida* de Guyau, de “una argucia” más del neidealismo francés de su época, vanamente afanado en proporcionar fundamentos naturales a los valores clásicos del altruismo. (5) Sin volver a aludir a Fouillée, la hace suya a partir de los *Diálogos Olímpicos*, para contrastarla a la voluntad de la naturaleza o a la voluntad de dominación, como fórmula de una moral que si sigue siendo de la vida no es ya literalmente del principio agresivo de la fuerza.

(3) *Diálogos Olímpicos*, Ed. 1919, I, ps. 42, 43-44, 67; II, p. 85.

(4) Gervasio Guillot Muñoz, *La conversación de Carlos Reyles*, 1955, ps. 37 y 51. Este puntual testimonio de la universalidad de intereses humanos y filosóficos de Reyles, así como de su versación, se halla especialmente avalado por la calidad del testigo.

(5) *La muerte del cisne*, ps. 86-87.

La noción de voluntad de conciencia la había acuñado Fouillée en su *Moral de las ideas-fuerzas* (1907), para oponerla deliberadamente, en el mismo terreno vitalista y voluntarista de Nietzsche, a la voluntad de poder. Era anterior a ésta y más decisiva: “Si es cierto que buscamos y queremos el *poder*, ¿por qué ceguera puede Nietzsche negar que por eso mismo tenemos más profundamente que todo lo demás, la voluntad de conciencia?” (6) Reyles se referirá también luego a la misma ceguera. Pero lo que a su juicio “no vio Nietzsche” es que de la voluntad de dominación nace la voluntad de conciencia, cuando para Fouillée, a la inversa, lo que no había visto era que la voluntad de poder era menos radical que la voluntad de conciencia. Más allá de esa discordancia, la noción de voluntad de conciencia era en Reyles, como en Fouillée, el fundamento de los valores morales que el altruismo impone a la natural gravitación egoísta del individuo sobre sí. Y también en Reyles como en Fouillée, servía siempre para trazar la línea divisoria con Nietzsche sin renunciar del todo al parentesco con él.

Fouillée entendía aún haber sido el inspirador inicial del alemán. Al final de su vida, en 1912, escribía: “Ya en el capítulo de *La libertad y el determinismo* (1872), titulado *Necesidad de una explicación de la inteligencia* habíamos basado la psicología en las nociones de poder y de voluntad, que Nietzsche debía pronto reunir bajo el nombre de *Voluntad de poder*. Habíamos hecho ver que el poder o fuerza, está comprendido en las ideas mismas, porque las ideas son, en definitiva, direcciones y determinaciones de la voluntad reaccionando frente a los objetos exteriores. ‘Esto es esencial, ha dicho Nietzsche mismo a propósito de nuestra teoría; se ha descuidado demasiado hasta ahora la fuerza creadora del pensamiento’. A diferencia de Nietzsche, es la voluntad de conciencia y no el simple poder lo que a nuestro juicio constituye la explicación radical de la evolución psicológica...” (7)

Es muy poco después que Reyles toma posesión definitiva de esa noción de voluntad de conciencia para expresar con ella el sesgo de su filosofía moral. Las consecuencias de este sesgo fueron mucho más importantes de lo que pudiera sospecharse por la sola confrontación de las fórmulas, tan del gusto de una época que se complacía en resolverse por ellas. En la letra, se trataba apenas de una variante en el seno del voluntarismo ético vitalista. La voluntad de conciencia parece no ser más que una modalidad de la voluntad de do-

(6) A. Fouillée, *Morale des idées-forces*, 2ª ed., 1908, p. 39.

(7) A. Fouillée, *La psychologie des idées-forces*, prefacio a la edición de 1912 (la primera es de 1892). En el mismo sentido, Agustín Guyau en *La philosophie et la sociologie d'Alfred Fouillée*, 1913, p. 224: “Se le deberá haberse anticipado a Nietzsche exponiendo en la primera edición de *La libertad y el determinismo* la teoría de la universal *voluntad de poder*, pero para superarla luego y completarla por su teoría propia de la universal *voluntad de conciencia*.” (Véase también p. 57). Fouillée se extendió sobre la noción de *voluntad de conciencia* en su obra póstuma *Esquisse d'une interprétation du monde*, Paris, 1913.

minación. Y sin embargo, por esa variante, invertía totalmente la solución del problema moral, sin salirse del planteamiento histórico que había sido su punto de partida.

Sin mengua de su diversidad de perspectivas, la antítesis nietzscheana de lo apolíneo y lo dionisiaco fue para Reyles antes ética que estética. Apolo personificaba la moral del idealismo espiritualista, la de la razón armonizadora; Dionisos, la moral del realismo vitalista, la de los instintos belicosos. El pronunciamiento en los *Diálogos Olímpicos* a favor de “la razón de Lutecia” sostenida por Apolo, significaba una inversión ética completa respecto a *La muerte del cisne*, por más que aparezca velada bajo la forma de compromiso de lo apolíneo con elementos dionisiacos. O para decirlo en otros términos, de la voluntad de conciencia con la voluntad de dominación. Todo el compromiso se encierra en una noción que de ahora en adelante pasa a primer plano en la ensayística como en la novelística reyleanas: la noción de *ilusión vital*. Eludiendo la recaída en el espiritualismo tradicional, sustituye la definición de idealismo por la de ilusionismo. No son valores de imperio ideal los que crea la voluntad de conciencia, sino ilusiones más o menos poderosas que ayudan a vivir.

Aunque esa noción de ilusión vital tuviera también su origen en Nietzsche, la solidariza ahora Reyles con la voluntad de conciencia para rectificar la nuda voluntad de dominación de aquél. Engendradas las ilusiones por la vida en la dinámica de lo inconsciente a la conciencia, constituyen un triunfo de ésta sobre la belicosidad de los instintos. Se condensa el giro en un pasaje como éste: “Sobre el punto, a fuerza de considerarlo desde todos los ángulos, he tenido ciertas intuiciones y vislumbres no exentas de originalidad y gravedad... Por ejemplo, Nietzsche no se percató que la voluntad de dominación, base de su filosofía, crea para dilatar su imperio, la voluntad de conciencia, protectora de las aspiraciones superiores del mortal, que aquélla parecía condenar, y que no sólo forja ilusiones durables, sino que éstas son nuestras realidades profundas porque salen del inconsciente, y la existencia pasada, presente y acaso futura de la humanidad hablan por boca de ellas.” (8)

La ilusión vital es forjada por la voluntad de conciencia. Pero como no se trata del espíritu apolíneo en su sentido racional clásico, la representa Reyles por otro personaje mítico, si bien bajo el patrocinio de Apolo, su introductor en la asamblea de los dioses; expresión, por lo tanto, de un metamorfoseado apolíneo frente al puro dionisiaco: Pandora. “Aquí urge declarar —explica el propio Reyles— que en la mitología griega, Pandora es una deidad maléfica; baja a la Tierra para esparcir los males y castigar a Prometeo, vale decir, a la humanidad, que le ha robado a Zeus el fuego de la inteligencia, la chispa divina. Pero va revestida con los encantos, hechizos y em-

(8) *Panoramas del mundo actual*, p. 93; *Ego sum*, p. 120.

brujos de la ilusión. A mi ver, el mito quedó trunco; no alcanzó a dar la flor culminante. En mi ficción, Pandora es, como la ilusión, la que convierte los males en esperanzas; tarea que está en íntima relación con los atributos y virtudes que le otorgaron los dioses.” (9)

La moral de *La muerte del cisne*, sin saltar de sus goznes, gira diametralmente sobre ellos. La ensayística de Reyles de la década del 30 —labor del final de su vida en su histórica Cátedra de Conferencias— se halla centrada en una reflexión sobre el gran tema contemporáneo de la condición humana, desde el ángulo de la voluntad de conciencia, la ilusión vital, el reconstruido mito de Pandora. La filosofía de los valores que había seguido a la filosofía del ser, es seguida a su vez por una filosofía del hombre. Fiel a su devoción estética por el lenguaje de los mitos, glosa y profundiza ahora, de preferencia a los divinos clásicos, los modernos humanos de Don Quijote y Don Juan. De la abstracción olímpica, con la inevitable distancia del mármol, desciende a la cálida humanidad de los dos grandes mitos señoriales —en sentido hispánico y no nietzscheano, Don y Don— que dio España al espíritu universal. Si Don Juan representa a su modo la voluntad de dominación, posesión y creación, Don Quijote al suyo la voluntad de conciencia, con su cortejo de ilusiones, quimeras, mentiras y sueños que nos dan razones de existir, obrar, pensar, inventar.

Desde el intramundo de la soledad insondable de cada uno, es sólo fantasmagoría y locura lo que nos comunica y sostiene en la relación con los demás. Pero ese “maravilloso sonambulismo del hombre”, que encarna como nadie el personaje de Cervantes, avanza hacia una meta que no es ya ficción ni espejismo: la unión del género humano, obra de la voluntad de conciencia: “El espíritu, órgano pensante de la voluntad, hará fatalmente la comunión, porque está en el rumbo fijo del destino.” (10) Del egoísmo agresivo de la fuerza, a la solidaridad universal por el espíritu. Es paradójicamente por esta optimista forma de donquijotismo que se cumple en el antiguo nietzscheano la postergación, ya que no abolición, ética de lo dionisiaco: la resurrección del cisne.

En la insistente filosofía uruguaya del ideal, de principios del siglo, *La muerte del cisne* había sido el anti *Ariel*. El donquijotismo final de Reyles acorta distancias. Pandora se confunde casi con el geniecillo de Próspero, representando como él la esfera de idealidad que orienta a la acción humana, con la misma fundamentación inmanente de los valores en la vida. Así como Ariel “tiene por impulso todo el movimiento ascendente de la vida”, y es “desde los débiles esfuerzos de racionalidad del hombre prehistórico... el héroe epónimo en la epopeya de la especie” (11), el sonambulismo de la vital voluntad de conciencia que debemos a Pandora “nos ha hecho salir de la animalidad y forjar en las tinieblas con sudor, lágrimas y sangre

(9) *Panoramas del mundo actual*, p. 54; *Ego sum*, p. 94.

(10) *Panoramas del mundo actual*, p. 98; *Ego sum*, p. 124.

(11) *Ariel*, ed. 1930. Barcelona, ps. 110-111.

nuestro propio y prodigioso destino.” (12) Identidad en la raíz y en el fruto. Pese a todo lo que la expresión sugiere de vano e ineficaz, las *ilusiones* de Pandora se incorporan a la realidad no menos que los *ideales* de Ariel, para transformarla mejorándola. Si no le es dado al hombre “considerar sus grandes ensueños: libertad, justicia, amor, como verdades lógicas, cabe aceptarlos como ilusiones voluntarias, que sobre dar pábulo a la acción fecunda se transforman en los dominios de la conciencia en realidades morales y verdades vivientes.” (13)

Las consecuencias éticas se han aproximado hasta ser las mismas. Teóricamente, la ilusión vital del mito de Pandora, engendro de la voluntad al margen de la lógica, no es el ideal como valor del mito de Ariel, de estirpe racional. Por eso aquel donquijotismo, si se llama gustosamente ilusionismo o sonambulismo, rehuye cuanto puede la denominación de idealismo. Doctrinaria aunque inútil reticencia en nombre de la vida, en línea divergente del otro donquijotismo voluntarista de Unamuno. La voluntad de conciencia importaba al fin, una inclinación ante el orden normativo de la razón.

(12) *Panoramas del mundo actual*, p. 60; *Ego sum*, p. 98.

(13) *Panoramas del mundo actual*, p. 82; *Ego sum*, p. 113.

