



<http://doi.org/10.15446/ideasyvalores.v67n167.55659>

# EL NIETZSCHE DE RAFAEL GUTIÉRREZ-GIRARDOT\*



## RAFAEL GUTIÉRREZ-GIRARDOT'S NIETZSCHE

ALEJANDRO SÁNCHEZ LOPERA\*\*  
SUNY New Paltz - New Paltz - Estados Unidos

---

Artículo recibido el 23 de enero de 2016; aprobado el 17 de noviembre de 2016.

\* Una versión de este texto conforma un capítulo de mi libro *Nihilismo y verdad. Nietzsche en América Latina*, publicado por Peter Lang en 2017.

\*\* [sancheza34@newpaltz.edu](mailto:sancheza34@newpaltz.edu)

### Cómo citar este artículo:

**MLA:** Sánchez Lopera, A. "El Nietzsche de Rafael Gutiérrez-Girardot." *Ideas y Valores* 67.167 (2018): 149-176.

**APA:** Sánchez Lopera, A. (2018). El Nietzsche de Rafael Gutiérrez-Girardot. *Ideas y Valores*, 67 (167), 149-176.

**CHICAGO:** Alejandro Sánchez Lopera. "El Nietzsche de Rafael Gutiérrez-Girardot." *Ideas y Valores* 67, n.º 167 (2018): 149-176.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

**RESUMEN**

Se analizan los textos de Rafael Gutiérrez-Girardot sobre F. Nietzsche en torno a la tragedia y el pesimismo. Esta aproximación se elabora a partir de tres temas: estilo, nihilismo y estética. Se argumenta que la interpretación de Gutiérrez-Girardot sobre Nietzsche impide que este sea visto solo como un crítico literario. Asimismo, este trabajo brinda el tono a la escritura de Rafael Gutiérrez Girardot y, de este modo, configura su estilo personal.

*Palabras clave:* R. Gutiérrez-Girardot, F. Nietzsche, nihilismo, pesimismo.

**ABSTRACT**

The article analyzes Rafael Gutiérrez-Girardot's texts on F. Nietzsche's reflections regarding tragedy and pessimism, on the basis of three topics: style, nihilism, and aesthetics. It argues that Gutiérrez-Girardot's interpretation of Nietzsche proves that the former is not merely a literary critic, and that those texts shape the tone and personal style of Gutiérrez Girardot's writing.

*Keywords:* R. Gutiérrez-Girardot, F. Nietzsche, nihilism, pessimism.

Abrir nuevos episodios en la perspectiva despejada por Nietzsche implica lanzarse a rumbos erráticos y, a veces, sorprendentes. En cierto sentido, trazar la historia de Nietzsche en la periferia no requiere, en principio, salir de Alemania: es como emprender un viaje inmóvil. Por eso resulta relevante interrogar hoy la obra del crítico colombiano Rafael Gutiérrez-Girardot (1928-2005), profesor titular de Hispanística de la Universidad de Bonn desde 1970 y doctor de la Universidad de Friburgo, título que recibió con la tesis “Poesía y prosa en Antonio Machado”, dirigida por Hugo Friedrich. Al trazar una distancia que une a Europa y Latinoamérica, en su viaje Gutiérrez-Girardot realizó uno de los usos más creativos y personales de Nietzsche para entender el carácter planetario de América Latina.

En 1959, junto con Francisco Pérez González, fundó la editorial Taurus en Santander (España). El catálogo de este proyecto editorial refleja en parte la diversidad de temas que Gutiérrez-Girardot abordó en sus investigaciones, entre ellos, el modernismo hispanoamericano, los perfiles de las élites latinoamericanas, la obra de Walter Benjamin, Paul Celan y Gottfried Benn, la poesía de César Vallejo, el expresionismo alemán, el *boom* latinoamericano y la literatura de Jorge Luis Borges (a quien sustituyó en la cátedra que a este le habían ofrecido en el Instituto Iberoamericano de Gotemburgo). Esta diversidad de intereses está tejida a la luz y sombra de quien aún hoy perturba las morales predominantes en América Latina: Friedrich Nietzsche, que no ha dejado de morir en las manos de críticos, caudillos y sacerdotes. Y que, sin embargo, revive siempre tanto o más que su verdad.

Considero que el trabajo de crítica literaria hispanoamericana de Gutiérrez-Girardot ha oscurecido otra arista decisiva de su escritura y forma de lectura: su faceta filosófica. Gutiérrez-Girardot asistió a cursos de Heidegger y tradujo algunos de sus textos, presentó en 1974 un volumen de teorías de sistemas sociales que incluía a Niklas Luhmann, en el que alertaba sobre “la droga del empirismo dogmático”, y meditó largamente sobre dos obras de Friedrich Nietzsche: *El nacimiento de la tragedia o helenismo y pesimismo* (1872) y *El anticristo* (1888) –o *El anticristiano*, como tradujo para señalar el matiz decisivo entre Cristo, Pablo y el cristianismo–.<sup>1</sup> Publicó un estudio introductorio sobre

1 Las citas de los libros de Nietzsche, y de sus fragmentos póstumos, se citan de acuerdo con la citación estándar, es decir, se referencia el numeral (apartado) en lugar del número de página. Las abreviaturas utilizadas son las siguientes:

AC	El Anticristo
AU	Aurora
CI	El Crepúsculo de los ídolos
CJ	La ciencia jovial

*El anticristo* (1997), tradujo al español *Los ditirambos de Dionisos* (2004a) y la lección inaugural de Nietzsche pronunciada el 28 de mayo de 1869 en el aula del Museo de la Augustinergasse de Basilea, “Homero y la filología clásica”, publicada en la segunda edición de su texto *Nietzsche y la filología clásica* en el 2000.

De hecho, considero que la valoración de la obra de Gutiérrez adquiere otro perfil si se destaca su trabajo filosófico sobre Nietzsche. A mi juicio, donde Gutiérrez alcanza su mayor grado de lucidez es en un temprano ensayo de 1966 publicado por la Editorial Universitaria de Buenos Aires, titulado *Nietzsche y la filología clásica*, donde presenta su interpretación del joven Nietzsche, específicamente de *El nacimiento de la tragedia*. De hecho, por buen tiempo ese estudio fue uno de los pocos trabajos en español incluidos en la bibliografía internacional de Nietzsche (cf. Reichert 339). Ese temprano encuentro con Nietzsche le permitirá a Gutiérrez-Girardot escindir de visiones esencialistas sobre América Latina.

En este artículo defendiendo la hipótesis de que, en su trabajo sobre Nietzsche, Gutiérrez-Girardot logra derrumbar la idea de una América Latina inmune a la experiencia nihilista del “todo es sin sentido” o “en vano”, esto es, la desvalorización de la vida. Así mismo, sostengo que ese trabajo define el tono de su crítica, que rebasa la crítica literaria convencional, y que inicia con un temprano comentario sobre la edición de las obras completas de Nietzsche en 1957, continúa con el ensayo sobre *El nacimiento de la tragedia* y concluye con su introducción al *Anticristiano* (1997) y el libro de ensayos sobre el expresionismo alemán, que incluye un texto sobre Nietzsche –quien en ese libro funge como prisma de lectura de los demás autores–(cf. Gutiérrez-Girardot 2004b). La incógnita que ha sido y sigue siendo Nietzsche es una oportunidad para ingresar,

---

CS (HH)	“El caminante y su sombra”
CW	“El caso Wagner”
EH	<i>Ecce Homo</i>
FP	Fragmentos póstumos
FT	La filosofía en la época trágica de los griegos
GM	La genealogía de la moral
HF	“Homero y la filología clásica”
HH	Humano, demasiado humano
HIS	Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida
MBM	Más allá del bien y del mal
TRA	El Nacimiento de la tragedia
VM	Sobre verdad y mentira en sentido extramoral
ZA	Así habló Zaratustra

entonces, en la faceta menos estudiada de Gutiérrez-Girardot: la filosófica. Antes que un análisis disciplinar de su obra, para así dilucidar sus contribuciones al campo de la literatura y la crítica literaria, me interesa observar cómo, a través de “Nietzsche y la filología clásica”, Gutiérrez-Girardot elabora su semblante personal.

En este artículo analizaré *Nietzsche y la filología clásica* a partir de tres temas: estilo, nihilismo y estética. Estas tres entradas están ambientadas en la pregunta por la posmodernidad, cuyo apartado abre este texto, recordando el impacto que la conocida frase de Nietzsche, “no hay hechos, solo interpretaciones” (FP 2006 7), causó en la discusión modernidad/posmodernidad, especialmente a través del “pensamiento débil”, el giro lingüístico (cf. Rorty 1982) y la crítica al irracionalismo neoconservador (cf. Habermas 1989). Hago esta lectura a la luz de la pregunta por la actualidad del texto de Gutiérrez-Girardot, con la precaución de no exigirle los criterios actuales de la lectura de Nietzsche. En todo caso, esto no impide la repetición de la novedad del pasado; solo pule los lentes para observar, tal como lo hizo Nietzsche en su “Nuevo esbozo de prólogo (1879)” a *La filosofía en la época trágica de los griegos*, que “lo único que puede interesarnos de sistemas que ya fueron refutados es, precisamente, lo personal, pues esto es lo único eternamente irrefutable” (FT).

La hipótesis sobre el talante filosófico de Gutiérrez-Girardot la contextualizo a partir de un presupuesto, a saber: que su trabajo sobre Nietzsche de 1966 puede inscribirse en ese *otro* Nietzsche que aparece, por lo menos, en 1967, con el libro de Gilles Deleuze *Nietzsche y la filosofía* y el trabajo de Wolfgang Müller-Lauter sobre el profesor de Basilea publicado en 1971. Este *otro* Nietzsche corresponde a la lectura que permitió romper con la interpretación dominante hasta entonces (i.e. la de Martin Heidegger) para presentar, con Müller-Lauter, una primera comprensión sistemática de los textos publicados y no publicados de Nietzsche (cf. Schacht 1x-x; Frey 26-27). Esa lectura no recortada de Nietzsche, que se aparta de la falsificación hecha por Elisabeth Förster-Nietzsche y Peter Gast —al construir el pretendido texto definitivo y “canónico”, *La voluntad de poder* (“obra capital”, la llama Heidegger, consagrando de este modo la reconstrucción amañada de los albaceas de Nietzsche)—,<sup>2</sup> es a su vez importante, en la medida en que ilumina el camino para otra renovación: la relectura de los textos

2 En su texto sobre Nietzsche, Heidegger escribe: “Pero la auténtica filosofía de Nietzsche, la oposición fundamental desde la que habla en estos y en todos los escritos publicados por él mismo, no alcanza una forma definitiva ni llega a publicarse en forma de obra, ni en la década que va de 1879 a 1889, ni en los años anteriores. Lo que el propio Nietzsche publicó en su época creadora ha sido siempre solo un primer plano. Esto vale también respecto de la primera obra, *El nacimiento de la tragedia a partir del espíritu de la*

del joven Nietzsche, específicamente de *El nacimiento de la tragedia*, iniciada por Karl Schlechta a partir de 1949, y que culmina con la edición de las obras de Nietzsche en 1956 (Gutiérrez-Girardot 2000b 9, 15). Esta edición abrió un escenario de duelo filológico y filosófico que aún no termina. No sobra recordar la opinión adversa de Heidegger frente a la “edición histórico-crítica” de las *Obras completas* de Nietzsche, a la que presentaba como un “equivoco” y un “engendro de la manía psicológico-biológica de nuestra época” (Heidegger 24-25).

Gutiérrez-Girardot había publicado en la revista *Mito*, en noviembre de 1957, el texto “La cultura en 1957: otra vez Nietzsche”, donde comentaba la edición de las obras completas de Nietzsche a cargo de Karl Schlechta y la disputa filológica en torno al *autor* y su *obra*. Ya en ese entonces advertía las precauciones filológicas que se debían asumir frente a las lecturas unilaterales de esta obra, y, al plantear la pregunta por *quién es Nietzsche*, abría un nuevo interrogante por si Nietzsche es un profeta, un vidente o una incógnita. De este “culto a Nietzsche”, dice Gutiérrez-Girardot, “de toda esta tormenta quedan en nuestros países la mutilada traducción de la editorial Aguilar, las inútiles condenaciones y las vestiduras rasgadas de los hombres píos” (2005 154). De hecho, Gutiérrez se sorprende, en el momento en que escribió su ensayo, de cómo

La mayoría de los investigadores de la obra de Nietzsche apenas se han detenido a examinar monográficamente el trabajo filológico del pensador de *Zarathustra* –con excepción de Ernst Howald y María Bindschedler–, lo cual resulta, ante la innumerable bibliografía sobre Nietzsche, más que significativo. (Gutiérrez-Girardot 2000b 58)

En 1957, Gutiérrez-Girardot está aún encerrado en la mitología de la “normalización” filosófica en Colombia, argumentando que la nueva edición de las obras de Nietzsche

es el único modo de conseguir que la filosofía logre en nuestros países esa “normalidad filosófica” que tan apresuradamente se anunció entre nosotros hace ya más de una docena de años. Acabar con los prejuicios es igualmente un camino hacia ese fin. (2005 159)

Aquí es donde tanto el texto de Gutiérrez-Girardot de 1966, *Nietzsche y la filología clásica*, como su epílogo, escrito en 1997, adquieren particular relevancia. *Nietzsche y la filología clásica* es un cuidadoso escrutinio de cartas, textos publicados e inéditos “anteriores a *El nacimiento de la tragedia* y, preferentemente a aquellos de intención filológica-científica” (2000b 11).

.....  
*música* (1872). La auténtica filosofía de Nietzsche quedó relegada como ‘obra póstuma’” (Heidegger 23-24).

Este trabajo, que “recoge y aprovecha las suscitaciones del curso del profesor Eugen Fink profesado en la Facultad de Friburgo de Brisgovia, y recogido luego en libro” (*ibid.*), es llevado a cabo sobre la base de lo que en ese momento era la edición más consistente de los textos de Nietzsche: la segunda edición de Schlechta. Casi una década después de su texto de 1957, sin embargo, su mirada varía. De entrada nos ofrece su perspectiva, lejos de una evaluación de pertinencia metodológica o disciplinar:

La valoración científica de sus trabajos filológicos es sin duda vana, si se tiene en cuenta que son obras tempranas y que desde aquella época las ciencias de la Antigüedad clásica han afinado sus métodos y progresado infinitamente. Desde el punto de vista de la obra de Nietzsche, sin embargo, un análisis de lo que significó la filología para él es indispensable, ya que su abandono implicó a la vez su decisión a favor de la filosofía. (Gutiérrez-Girardot 2000b 11)

Esta decisión de Nietzsche también es tomada por Gutiérrez-Girardot en su propio trabajo, con un viraje decisivo: “filología es filosofía”.<sup>3</sup> En ese sentido, *Nietzsche y la filología clásica*, evaluado retrospectivamente, resuena con las lecturas que posteriormente harán James Porter y Peter Sloterdijk, en contravía de la interpretación de Heidegger, puesto que señala la pertinencia y actualidad de *El nacimiento de la tragedia* no solo para la comprensión de Nietzsche, sino de la modernidad y “las pasiones del presente” (Sloterdijk 46). Esto es, del mundo posmoderno.

### Posmodernidad

El comentario de la “Bibliografía selecta para la presente edición”, incluido en la segunda edición de *Nietzsche y la filología clásica*, remite directamente a la cuestión del posmodernismo. Me interesa la alusión que hace allí al texto de Gilles Deleuze *Nietzsche y la filosofía*, puesto que Gutiérrez-Girardot lo asemeja a un ejercicio de “posmodernización” de Nietzsche que también estaría operando en los textos de Derrida (*cf.* Gutiérrez-Girardot 2000b 180). La pregunta por la posmodernidad instala, en principio, el trabajo de Gutiérrez-Girardot en los estudios que culpan o absuelven a Nietzsche como factor o detonante de lo posmoderno. Al valorar la posmodernidad, en mi opinión, Gutiérrez-Girardot cae en generalizaciones, agrupando autores cuya perspectiva no es igual (como es el caso de Deleuze y Derrida) y, al parecer, homologando lo

3 Esto lo afirma en una entrevista a propósito de Hugo Friedrich: “Su estilo intelectual casi no tiene paralelo en los estudios literarios alemanes. Como romanista supera a sus maestros Curtius y Vossler. Él enseñó el arte de la interpretación de los textos, con su concepción de filología que fue más que enunciado: filología es el conocimiento de lo producido por el espíritu humano. Filología es conocimiento de lo conocido’, es decir, que filología es filosofía” (Gutiérrez-Girardot 2011).

que entiende por “el actual ‘neoliberalismo’”, que afinsa en Karl Popper, con la posmodernidad (cf. 2000b 130-131). Gutiérrez-Girardot funda el neoliberalismo en interpretaciones ahistóricas e indiferenciadas de la sociedad, que rechazan “las concepciones filosóficas de intención sistemática y de explicación de los fenómenos históricos desde una perspectiva de la totalidad, y equipara esa intención de la tradición filosófica occidental con una práctica política totalitaria” (*id.* 131). Para ciertos lectores de Nietzsche, que observan en él fragmentos o veneración del individualismo, esta alusión a la totalidad en un texto sobre Nietzsche sería ilógica. Pero es ilógica para el *principium individuationis*, que hace estallar precisamente *El nacimiento de la tragedia*: “Lo que en sobriedad percibíamos como individualidad, es ahora dramáticamente percibido como desmembramiento” (Meléndez 1996 62). Nietzsche mismo lo había indicado ya en una pregunta, alertando “*Contra los miopes*. ¿Creéis, pues, que debe de ser una obra fragmentaria porque se os ofrece (y debe ofrecerse) en fragmentos?” (*HH II* Opiniones y Sentencias 128). Y en una persistencia: la de la filosofía sobre la filología tal cual se practicaba, esto es, la filología clásica, lo que permitió a Nietzsche redescubrir una tensión originaria: la “relación primaria entre naturaleza y humanidad” (Gutiérrez-Girardot 2000b 82).

Gutiérrez-Girardot presenta la posmodernidad (que se sitúa geográficamente en Francia) y el trabajo de Deleuze en términos cercanos a la lectura de Gianni Vattimo –esto es, como “estructuralismo ‘lingüístico’, o ‘lectura estructuralista’ o hermenéutico-lingüística” (Vattimo 20-21)–: “La peculiaridad de esta peculiar hermenéutica consiste en que sus marcos conceptuales se fundan en una recepción formalista de Heidegger mezclada con conceptos de F. de Saussure y retazos lacanianos de Freud” (Gutiérrez-Gutiérrez 2000b 193). Para el caso concreto del estudio “hermenéutico” de Deleuze sobre Nietzsche, escribe: “El texto es un pretexto para ‘posmodernizar’ a Nietzsche y referirlo, involuntariamente, a espectáculos” (*ibid.*). En esta interpretación, la posmodernidad y la hermenéutica francesa se funden en un solo molde, homologando la primera con estilos de trabajo específicos como la deconstrucción, al señalar, no sin razón, el “vedetismo de Derrida” (*ibid.*). Para Gutiérrez-Girardot, en la obra de Deleuze, Nietzsche se confunde con sus usos recientes, y la posmodernidad con perspectivas específicas como la deconstrucción. Entonces, Derrida y Deleuze son homologados sin los matices imprescindibles que marcan la singularidad de cada uno –y de hecho, su enfrentamiento en puntos esenciales–. La pregunta por la posmodernidad, fructífera por lo demás, se convierte así en una consigna, en una descalificación a partir de generalizaciones.

Esta generalización también es retratada en el texto “La poesía posmodernista. Ramón López Velarde”, donde Gutiérrez-Girardot escribe que “el

término ‘posmodernismo’ se utiliza para enmarcar, con cierta vaguedad cronológica, a poetas de tendencias notablemente diferentes” (1989c 129). Divide así el posmodernismo en contra-modernismo, sentimentalismo y vanguardismo, con lo que demuestra escasa familiaridad con el vasto debate en torno a la posmodernidad en Francia, Norteamérica y América Latina. No obstante, la postura de Gutiérrez-Girardot frente a Deleuze es ambigua, puesto que califica *Nietzsche y la filosofía* como “un sólido trabajo de un doctor de la Sorbona”, lo equipara con el trabajo de Arthur Danto, su “equivalente anglosajón” (cf. 2000b 193). Danto, cuya interpretación halaga Habermas por los “sorprendentes paralelismos con la filosofía analítica que arranca del último Wittgenstein” (Habermas 1993 37), sostiene que el nihilismo no solo es el concepto central de Nietzsche, sino que lo presenta como un nihilista metafísico, y a su obra como una filosofía del nihilismo (cf. Danto 22, 31-34, 80). El texto de Deleuze, finalmente, es presentado por Gutiérrez, dada su carencia de “rigor textual” (2000b 193), en un marco institucional preciso: “aparecido un año después de la muerte de Merleau-Ponty, se benefició paulatinamente de la falta de control riguroso que significó [esta ausencia]” (id. 192). Cabe conjeturar, sin embargo, que, dada la ambigüedad de Gutiérrez-Girardot frente al trabajo Deleuze, sus críticas se dirigen más a las conferencias de este que a su texto sobre Nietzsche. De hecho, la valoración negativa de la obra de Deleuze la realiza Gutiérrez tardíamente, en los añadidos de la reedición de *Nietzsche y la filosofía clásica* 1997, momento en el que equipara la interpretación de Deleuze con la de Derrida.

Hay que recordar que una de las apuestas de Deleuze es confrontar a Nietzsche con la dialéctica, presentándolo por su carácter resueltamente antihegeliano: “el pluralismo tiene a veces apariencias dialécticas; pero es su enemigo más encarnizado, su único enemigo profundo” (Deleuze 1986 17). Por supuesto, esto lo percibe Gutiérrez al leer la tercera parte del libro del filósofo francés –donde se “deslinda el concepto de ‘nihilismo’ para contraponerlo a la dialéctica” (Gutiérrez-Girardot 2000b 180)–, y es algo que el mismo Nietzsche destacaba al analizar retrospectivamente *El nacimiento de la tragedia*: “desprende un repugnante olor hegeliano, solo en algunas fórmulas está impregnada del amargo perfume cadavérico de Schopenhauer” (NT 1).

Entonces, la discrepancia de Gutiérrez-Girardot con el texto de Deleuze podría ubicarse precisamente en ese tono anti-dialéctico y anti-hegeliano que el francés defiende como la esencia del pensamiento de Nietzsche, en gran medida porque el trabajo del crítico colombiano mantiene un contrapunteo constante de Nietzsche frente a Hegel y la dialéctica, sin confundirlos, pero afirmando la existencia de una dialéctica nietzscheana, y dedicando todo un capítulo de su ensayo a mostrar cómo “la tragedia en Nietzsche tiene su antecedente en la dialéctica de

Hegel” (Gutiérrez-Girardot 2000b 96, 120). Tal vez el hecho de que este autor colombiano lea a Nietzsche desde su posible contacto con Hegel explica su desencuentro con la lectura de Deleuze.<sup>4</sup> Se debe preguntar si en el trabajo de Deleuze y en el de Gutiérrez se maneja la misma idea de dialéctica, pues para el primero “la diferencia, no estando subordinada a lo idéntico, no llegaría o ‘no tendría por qué llegar’ hasta la oposición y la contradicción” (Deleuze 2002 16). Es preciso cuestionar si la dialéctica es lo suficientemente plástica en relación con la tragedia, pues aquella “propone una cierta concepción de lo trágico: asocia lo trágico a lo negativo, a la oposición, a la contradicción. La contradicción del sufrimiento y de la vida” (Deleuze 1986 20). La dialéctica y la racionalidad, en su insuficiencia y debido a su origen, resultan ser venenos, intoxicaciones –y Sócrates un falso médico–, los contratiranos de los instintos: “La dialéctica solo puede ser un *recurso obligado*, en manos de quienes no tienen ya otras armas” (Nietzsche CI 2001 6). Razonar, entonces, o perecer.

De hecho, lamentos como el de Gutiérrez-Girardot –referidos a la falta de un control textual e institucional sobre la exégesis nietzscheana– será uno de los blancos atacados por Deleuze, quien tiene en mente la excentricidad de Nietzsche frente a la universidad, al presentarlo no como un “profesor público”, sino como un “pensador privado” que, al igual que Spinoza –quien no aceptó la invitación de la Universidad de Heidelberg–, “invierte los valores y filosofa a martillazos”, a saber: “clavar, herir, golpear” (Gutiérrez-Girardot 2000b 83); saber qué se quiebra y qué no, quebrar lo inquebrantable. No hay que olvidar, a su vez, que Gutiérrez-Girardot fue diplomático del Estado colombiano en Colonia y Bonn (cf. Gómez 2013). Deleuze, al leer *Más allá del bien y del mal*, distancia a Nietzsche del trabajador científico de la filosofía, de aquel “obrero de la filosofía” que se contenta con hacer inventario de los valores existentes (cf. 1986 8), entre ellos, los académico-universitarios. Trabajo (dialéctico) y seriedad frente a placer –la “ociosidad de un psicólogo”–:

4 Juan Guillermo Gómez, quien ha hecho una destacada labor en la crítica, edición y difusión de la obra publicada y no publicada de Gutiérrez-Girardot, sitúa a Hegel (y a Schlegel) como “la clave de la bóveda” para comprender la maqueta conceptual de la escritura de Gutiérrez: “El régimen conceptual de su escritura crítica –fundado en los seguros fundamentos del horizonte hegeliano de *La fenomenología del espíritu*, *La estética* y *La filosofía del Estado y el derecho*, y de la obra crítica y de historia literaria romántica de Schlegel, ante todo– se ve desdoblado iridiscente, creativamente en sus cientos de ensayos, como un Proteo que cobra las mil formas del ser” (Gómez 2006 21). Es clave aclarar aquí que la cita de Hegel a la que alude Gómez y que extrae de *Horas de estudio* es usada en otro lugar por Gutiérrez para mostrar también la cercanía de Hegel con Nietzsche: “En esa embriaguez de lo verdadero, Nietzsche debió percibir que la distancia entre él y Hegel era tan grande como inmenso era el lazo que los unía” (Gutiérrez-Girardot 2004a 80).

Pero siempre hay comentaristas hegelianos, comentaristas de la interioridad, que tienen atrofiado el sentido de la risa, y dicen: he aquí la prueba de que Nietzsche se toma en serio la mala conciencia, hace de ella un momento en el camino de la espiritualidad hacia sí misma. Sobre el modo como Nietzsche concibe la espiritualidad pasan de puntillas, porque huelen el peligro. Vemos, pues, que si Nietzsche da lugar a contrasentidos legítimos, también hay contrasentidos enteramente ilegítimos, los que recurren al espíritu de la seriedad, de la gravedad, al mono de Zaratustra, es decir, al culto a la interioridad. (Deleuze 2005 328)

Vemos aquí, entonces, dos formas de leer a Nietzsche. En esa dirección, la cita de Gutiérrez-Girardot y su concepción sobre el neoliberalismo y la posmodernidad pueden ser leídas desde múltiples aristas; su tono profesoral, por ejemplo, correctivo y aleccionador –mistagogo, como lo llama uno de sus prologuistas–. Me interesa, sin embargo, ubicarla en el debate sobre el efecto de Nietzsche en lo que puede llamarse posmodernidad. Desde diferentes perspectivas y acentos políticos, Nietzsche y su filosofía son vinculados con las causas más disímiles: con facetas del giro lingüístico (la homologación de discurso y hecho, de texto y realidad), con el derrumbe final del comunismo o, con el ascenso del irracionalismo. El neoconservadurismo y la contrailustración –ligadas, claro, a la conformación de la posmodernidad– serán acusaciones recurrentes cernidas sobre Nietzsche a ambos lados del Atlántico, desde Habermas a Richard Wolin. Nietzsche esteta, entonces, o Nietzsche málévolo, culpable, “malvado”. La pregunta, por supuesto, es si Nietzsche es lo mismo que sus lectores, si su pensamiento es equivalente a su recepción posterior. En su texto de 1957, Gutiérrez-Girardot interrogaba en vez de sancionar:

un rostro encubierto por un lenguaje que no es como el nuestro, aunque se sirve de los mismos medios que el nuestro; ¿es decir, de un nuevo lenguaje que se hace inteligible a medida que se hacen visibles a nuestros ojos las cosas que nombra? ¿Es Nietzsche un profeta, o un vidente, o, más bien, una incógnita? (2000b 152-153)

Por su parte, en la sección de *Ecce Homo* dedicada a *El de la tragedia*, Nietzsche señala una primera precaución que resulta necesaria antes de aventurarse a enunciar ese tipo de juicios: “‘Racionalidad’ *contra* instinto. ¡La ‘racionalidad’ a cualquier precio, como violencia peligrosa, como violencia que socava la vida!” (EH 1). La racionalidad, no el pensamiento. Frente a este cúmulo de interpretaciones que resuenan entre sí, el texto de Gutiérrez-Girardot sobre los escritos nietzscheanos tempranos permite desplazar el foco de atención, al evitar precisamente la “posmodernización” de Nietzsche que él critica.

## Estilo

En su “Ensayo de autocrítica” a *El nacimiento de la tragedia*, Nietzsche reconstruye de manera retrospectiva parte del sentido del argumento y la forma expresiva de este libro. Si bien en un momento descalifica su texto,<sup>5</sup> unas páginas más adelante decanta su crítica:

¡Cuánto lamento ahora no haber tenido el coraje (¿o la inmodestia?) de permitirme, a todos los efectos, un *lenguaje propio* para dar voz a esas intuiciones y audacias tan personales!... ¡Cuánto lamento haber buscado expresar, no sin grandes esfuerzos, recurriendo a fórmulas kantianas y schopenhauerianas, valoraciones y fórmulas nuevas y extrañas, radicalmente opuestas tanto al espíritu como al gusto de Kant y Schopenhauer! (Nietzsche 2009a 6)

¿Cuál era entonces esa novedad de *El nacimiento de la tragedia* que aún no hallaba siquiera forma expresiva? ¿Cuál su escándalo? Frente a cualquier ideal de paz o reconciliación, Gutiérrez-Girardot situará el marco histórico de este libro (junto al de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel) en la convulsión social y psíquica del momento:

la revolución y el nihilismo, dos fenómenos de origen común, a saber, el humanismo de los siglos XVIII y XIX. No por diferentes y hasta contradictorios en apariencia, delatan revolución y nihilismo su esfuerzo por comprender y por pensar el presente desde la perspectiva de una interpretación del común pasado griego. (Nietzsche 2000b 18)

Ni sublime (Winckelmann), ni ilustrado (Herder y Lessing), ni ideal (Schiller), ni nostálgico (Hölderlin) (cf. Gutiérrez-Girardot 2000b 19), Nietzsche rompe con “la regularidad lógica de líneas y contornos, de colores y grupos”, esto es, la “perfección” (TRA 2) que los ilustrados neoclásicos alemanes traducirían como sueño de formas blancas y marmóreas, al analizar el mundo artístico heleno. En ese sentido, más allá del remezón dentro de la práctica de la filología universitaria –de lo que da testimonio la virulenta recepción de ese trabajo–, este libro de Nietzsche trastocaba la imagen del mundo clásico y la del mundo moderno. Es decir, “la disputa con la filología clásica no es filológica” (Gutiérrez-Girardot 2000b 57). Escuchemos a Nietzsche:

Las dos *innovaciones* decisivas del libro son, por un lado, la comprensión del fenómeno *dionisiaco* en los griegos: el libro ofrece la primera psicología de ese fenómeno, ve en él la única raíz de todo el arte griego. Lo segundo es la comprensión del socratismo: Sócrates reconocido por primera vez como instrumento de la disolución griega, como *décadent* típico. (EH 1)

5 “un libro imposible; lo considero mal escrito, pesado, molesto, salpicado de imágenes rabiosas y caóticas” (Nietzsche 2009a 3).

Con respecto a la primera innovación, Gutiérrez muestra cómo, “al dar a Dionisos, en ella, el rango preeminente que tiene, no hacía otra cosa que satisfacer una exigencia metodológica de la historia literaria” (2000b 91). Su matiz decisivo es haber señalado, desde el ángulo psicológico, la “relación Dionisos-Tragedia”, su conjunción, estableciendo plenamente un antecedente que había penetrado, secreta y subrepticamente, la filosofía de la época clásica y el idealismo alemán (cf. *id.* 91, 93).

La pregunta por lo que entendía Nietzsche por tragedia permite entender parte de la virulencia en la recepción de *El nacimiento de la tragedia*, vinculada a la segunda innovación. Es decir, la oposición fundamental no es entre Dionisos y Apolo, sino entre Dionisos y Sócrates. Sócrates, al igual que el cristianismo, no es ni apolíneo, ni dionisiaco, ni trágico. Sócrates, el primer nihilista, el primer dialéctico: el primer resentido. Sócrates, el “héroe dialéctico” que, en su optimismo ilustrado o teórico, “podría ignorar el elemento optimista presente en la naturaleza de la tragedia, que celebra su triunfo en cada corolario y no puede respirar más que en una atmósfera de fría claridad consciente” (Nietzsche TRA 14); el que ejecuta la “disolución de los instintos morales” (FT 21):

Pero Sócrates no consideró ni por un instante que la tragedia pudiera “decir la verdad”; por no hablar del hecho que para él este arte se dirigía “a quien no está provisto de mucha inteligencia”, es decir, a los que no son filósofos. (TRA 14)

Nietzsche opondrá, entonces, la visión trágica del mundo que él dibuja sobre Grecia, a la tragedia en sentido dialéctico y cristiano; con ello prepara el duelo entre el hombre trágico y el hombre teórico (cf. Deleuze 1986 24). Este duelo debe comprenderse, a la vez, como muerte y enfrentamiento. Este combate era abordado desde la práctica de una filología dividida en tres, según su lección inaugural en Basilea: “un trozo de historia, un trozo de ciencia natural, un trozo de estética” (Nietzsche HF 202). Nietzsche habla no de conocimientos sino de “instintos científicos y estético éticos” (*ibid.*) y, de acuerdo con Gutiérrez-Girardot, “el acento en ciencia natural cae sobre lo ‘natural’”, es decir, los problemas “no son objeto o representación del saber, sino síntomas de fenómenos de la vida” (2000b 67).

Así pues, la metafísica cae en un terreno incómodo, en una atmósfera extraña que desnaturaliza sus cimientos y, al mismo tiempo, se convierte en una “metafísica de artista” (Nietzsche FG 2). En un fragmento póstumo, Nietzsche escribe a propósito de su primer texto: “Para *El nacimiento de la tragedia*. El “ser” como invención de quienes padecen el devenir” (*ibid.*). Pero tal como señala Gutiérrez, el devenir no es bueno ni malo, es inocente: “culpa” e “inocencia” dejan de ser conceptos morales o éticos (cf. 2000b 98-99), pues “el griego no es ni optimista

ni pesimista. Es esencialmente un *hombre* que contempla realmente lo terrible y no se lo oculta” (*id.* 3); es entonces “artista de la vida”. Por lo tanto, el devenir irrumpe en el plano ontológico y estético, por lo cual es posible que surja algo opuesto a una “cuestión privada”:

La disputa con la filología clásica adquiere así el carácter de “una cuestión profundamente personal”; no el científico pues, ni el artista, sino los dos en la desgarrada persona de Nietzsche se disputan un saber del que depende la posibilidad de una existencia iluminada para todos aquellos capaces de intentar lo más grande: lo más hermoso y lo más cruel, lo más fuerte y lo más débil, en una palabra, para aquellos capaces de comprender el ser en la perspectiva de la tragedia [...] La discusión de Nietzsche con la filología clásica es entonces el proyecto de una crítica más amplia y más profunda a la tradición europea que fundó la época moderna, y que hizo posible en el hombre el nacimiento de la conciencia de sí como punto de referencia de todo lo que es. Es, pues, la crítica a la sustancia ontoteológica de la cultura moderna, entendido el vocablo “ontoteología” en su simple acepción nominal. (Gutiérrez-Girardot 2000b 69, 79)

Esto es, búsqueda de los “fundamentos filosóficos de la filología clásica” (Gutiérrez-Girardot 2000b 80) y, en el límite, filosofía *contra* filología (clásica): la llegada de la “filología del futuro”. Lo que hace estallar Nietzsche entonces no es solo la práctica filológica, sino el clasicismo como tal. La gravedad de la búsqueda de medios expresivos era tal, que Nietzsche no solo estaba encontrando la palabra capaz de dar materialidad a sus afectos: estaba por transformar de una vez y para siempre las relaciones de expresividad del mundo, al revolver los lazos entre el cuerpo y aquel. De ahí que la flecha lanzada por Nietzsche no tuviera quién la recogiera en ese momento. Para el caso hispanoamericano, Gutiérrez-Girardot fue uno de los primeros que lo hizo. Mientras algunos en América Latina querían ser el “Hegel latinoamericano” y en Colombia querían convertirse en “el Nietzsche de los Andes”, la perspectiva de Gutiérrez-Girardot tiene otra inquietud: evitar que la diferencia entre Europa y Latinoamérica devenga en jerarquía, rango y mando, pero que se mantenga como diferencia –así lo mostró también en *Modernismo. Supuestos históricos y culturales* (2004b)–. Entonces, para Gutiérrez-Girardot no se trata de nivelar el pensamiento producido en ambos continentes, sosteniendo que era equiparable; todo lo contrario, el diferencial del pensamiento busca poner en relación cantidades no comparables, busca navegar sobre el diferencial de potencias:

En Hegel el señor y el esclavo están en relación de encadenamiento; en Nietzsche, en cambio, los términos del *agón* no son los de dominación y esclavitud, sino los de señoríos en lucha entre sí [...] es decir, los

dominadores están librados al instinto, y no al otro dominador. (Gutiérrez-Girardot 2000b 120)

En ese sentido, dice Gutiérrez, Nietzsche no viaja en el tiempo para repetir lo que ya se vivió y recrearlo en otras latitudes: no busca una Antigüedad empíricamente comprobable, sino sus grandes líneas, su diagrama: “el *a priori* de la Antigüedad” (Gutiérrez-Girardot 2000b 50). Nada de grecomanía: no el personaje histórico, sino las máscaras; no las identidades, sino las lógicas y azares; no las conciencias, sino las fuerzas:

Lo que Nietzsche quiere decir es que Eurípides es la máscara del “socratismo”, no del Sócrates histórico; máscara del dominio de la lógica, de la causalidad, del racionalismo, del “latigazo de los silogismos” que sofocaron el florecimiento de la tragedia griega. (Gutiérrez-Girardot 2000b 50)

Ni comienzo ni mandato entonces. Así, mientras la filosofía universitaria arrinconaba el pensamiento en Colombia y ansiaba ponerlo a pensar en alemán, Gutiérrez-Girardot escribía un texto creativo con Nietzsche, a través de Nietzsche, en tono controversial. Es decir, se midió con su rival sin moralizarlo, sin volverlo un profeta, marcando el tono de lo que sería su escritura: la polémica. Allí donde los críticos de Gutiérrez-Girardot veían resentimiento, emergía el tono y el temperamento de un polemista enfrentado a la candidez de las formas de reverencia y sumisión que, como “cuadros de resistencias”, retratan aún nuestro semblante. Para el caso de Nietzsche, que en este punto es el mismo de Gutiérrez-Girardot, Peter Sloterdijk lo retrató de forma espléndida:

Desde su posición excéntrica, Nietzsche llamó la atención sobre un escándalo psicológico-cultural, así como sobre un extravío perceptivo: el hecho de que sorprenda como algo excepcional lo que cualquier inteligencia sin prejuicios debería comprender por sí misma; que se celebre o se difame como transgresión de límites, aquello que no puede sino espontáneamente surgir de cualquier sana aversión a las constricciones. (Sloterdijk 41)

Esta salud configuró en torno a Gutiérrez-Girardot distancia, incompreensión, no-lectura –“red de enemistades”, las llama Juan Guillermo Gómez (cf. 2006 20)–. Algo que sucedió no solo en Colombia, también en Alemania. Y no sin razón: tras afirmar que “en Alemania se supone que la literatura latinoamericana se inició con el *boom* y con otros autores como Octavio Paz”, comenta Gutiérrez-Girardot:

La recepción de la literatura latinoamericana en Europa está plagada de prejuicios racistas y culturales. El primer prejuicio es que ellos no conocen la tradición latinoamericana. No conocen a Bello o a Sarmiento, por ejemplo. Prejuicio e ignorancia y dogmatismo van de la mano. (2011 s.p.)

Lo curioso es que sobre Gutiérrez-Girardot se cierne, paradójicamente, la crítica que él mismo hizo a Donoso Cortés: “confunde apologética agresiva y sofisticada con argumentación filosófica” (1997 xx).

Así, en Gutiérrez deja verse lo que Nietzsche –mejor que nadie– llamará, en su *Ensayo de autocrítica*, “pesimismo propio de la *fortaleza*”. Pregunta antes que afirmación, inquietud antes que juicio:

¿Es el pesimismo *necesariamente* un signo de decadencia, de degeneración, de fracaso, de instintos cansados y debilitados, como ya fue en los indios y, como parece a todas luces, en todos nosotros, los hombres “modernos” y europeos? ¿Existe un pesimismo propio de la *fortaleza*? ¿Una predisposición intelectual a la dureza, al horror, al mal, al hecho enigmático de existir, que hunde sus raíces en una salud desbordante, en una existencia plena? (TRA 34)

Entonces, Nietzsche apuesta por el pesimismo, no por el nihilismo. Es decir, de lo que aquí se trata es de un pesimismo que no niega la vida, ni reniega de ella. Por el contrario, el nihilismo es visto como una indigestión, un encuentro inconveniente, una parálisis, atrofia, afines a esos “conceptos estáticos que excluyen el devenir en que consiste la vida y engendran una moral que niega la vida” (Gutiérrez-Girardot 1997 LXII). Un pesimismo ardiente entonces, posnihilista. Una dicha sin optimismo. La vida es voraz y tiene una fuerza destructiva inmensa – pero hay que recordar que la vida no es justa y que eso no significa que sea “mala”-. Por eso los textos de Gutiérrez-Girardot, y en particular su texto sobre Nietzsche, permiten sentir el juego del mundo; así este sea un juego trágico. Experimentarlo entonces desde la *sobriedad*, pues ¿cómo no desesperar ante el horror de la vida? Pero también, ¿cómo no caer en el nihilismo? Es decir, cómo lograr una indiferencia ante las cosas primeras (origen) y últimas (destino), para vivir la cercanía a las cosas próximas. Ser es devenir:

El devenir eterno y único, la absoluta indeterminabilidad de todo lo real, que constantemente actúa y deviene, pero nunca *es*, como enseña Heráclito, es una idea terrible y sobrecogedora, cuyo influjo puede compararse a la sensación que se experimenta durante un terremoto de perder la fe en la solidez de la tierra. (Nietzsche FT 5)

## Nihilismo

La caracterización del nihilismo que ofrece Gutiérrez-Girardot se estructura a partir de tres ejes: la secularización, la muerte (*ausencia*) de Dios y la experiencia poética. No es, sin embargo, en su texto sobre Nietzsche y la filología, donde despliega este diagnóstico, sino en *Modernismo Supuestos históricos y culturales*, libro resultado del curso que dictó en la Universidad de Bonn en el invierno de 1981. Así mismo,

este diagnóstico es palpable en *César Vallejo y la muerte de Dios*, publicado en el año 2000, y en su estudio introductorio a *El Anticristo (El Anticristiano)* de 1997. Escribe en *Modernismo*, después de presentar el poema de Rubén Darío *Ite, missa est* como expresión de la secularización-sacralización,

El poeta como sacerdote de una misa erótica, la mujer ardiente como hostia y el acto de amor como la consagración: en estas imágenes se ha profanado la misa y se ha sacralizado el eros, es decir, se ha secularizado una ceremonia religiosa [...]. Con todo, estos ejemplos solo muestran la forma más visible de la secularización. Pues esta no solo consistió en el uso de nociones y conceptos religiosos para expresar cosas mundanas y profanas, no solo, pues, en la “mundanización” de la vida, sino en algo más profundo que anunciaron Hegel y Jean Paul, y desde Nietzsche se conoce como “la muerte de Dios”. No se trata del “asesinato” de Dios, como suele interpretarse ligeramente este anuncio, sino de su “ausencia”. (Gutiérrez-Girardot 2004b 82-83)

Lo significativo de los análisis de Gutiérrez-Girardot es que desancla el nihilismo de su génesis europea, siguiendo las indicaciones dadas por Nietzsche referentes a que el nihilismo no tiene un único origen, puesto que aparece en diversas culturas: “Este mismo proceso evolutivo se ha dado en la India, con total independencia, y, por tanto, demuestra algo: el mismo ideal forzando a la misma conclusión; el punto decisivo cinco siglos antes de la era europea, con Buda” (GM 3, 27). Esto le permite a Gutiérrez-Girardot situar el nihilismo *también* en América Latina. Su argumento lo elabora tras señalar que la crítica hispanoamericana se había concentrado en las generaciones literarias y las escuelas, en lugar de enfocarse en temas y problemas afines entre Hispanoamérica y el resto de Europa. Dado el proceso irreversible de secularización y de planetarización del capital (“unificación del mundo”, lo llama Gutiérrez-Girardot), la división continental o generacional era histórica y lógicamente insostenible: solo puede haber literaturas nacionales o continentales en el marco imperial, transnacional, precisamente porque –y aquí cita a Federico de Onís–:

El modernismo es la forma hispánica de la crisis universal de las letras y del espíritu que inicia hacia 1885 la disolución del siglo XIX, y que se había de manifestar en el arte, la ciencia, la religión, la política y gradualmente en los demás aspectos de la vida entera, con todos los caracteres, por lo tanto, de un hondo cambio histórico cuyo proceso continúa hoy. (De Onís xv)

El nihilismo ya no es solo la “modalidad europea del budismo” (Nietzsche FP 34), sino que ha devenido planetario. En todo el orbe se

experimenta una desvalorización de los valores últimos, la destrucción del mundo verdadero y “el ocaso de la interpretación moral del mundo” (muerto Dios, todo nos está permitido); sobreaguar, nadar en el elemento *indiferente* de lo que vale en sí o vale para todos (*cf.* Deleuze 1986 8). El nihilismo es el intercambio generalizado e indiferenciado de personas, objetos y afectos. Gutiérrez-Girardot, sin embargo, establece un matiz polémico pero sugestivo. De esta manera, el Dios de César Vallejo entretanto “se burla, / y acerca, y aleja de nosotros” en “La cena miserable” de *Los heraldos negros*, escrito entre Trujillo y Lima. El silencio que deja la ausencia de Dios evoca la orfandad y el desamparo, “el silencio y el sufrimiento y la culpa gratuita de los desamparados y los perseguidos” (Gutiérrez-Girardot 2000a 25).

Al analizar la poesía de Vallejo, Gutiérrez-Girardot muestra la encarnación del nihilismo desde un ángulo particular: “Su experiencia del nihilismo tiene otra fuente más inmediatamente existencial: la pérdida de su hogar, no solo por su viaje a Lima, sino también por la muerte (‘Enereida’), es decir, la orfandad” (Gutiérrez-Girardot 2000a 43-44). El testimonio que dan *Los heraldos negros* de golpes como “el odio de Dios” abre el nihilismo no a su deducción o reflexión previa a la experiencia, sino a su experimentación plena en la dislocación entre metrópolis y aldea; es su bienvenida en cuanto el “más inquietante [terrible] de todos los huéspedes”, tal como aparece en el “Idilio muerto”. La inevitable llegada del terrible huésped, “el celaje y el frío que hacen temblar a la ‘andina y dulce Rita/de junco y capulí’ son los ‘heraldos negros’ del nihilismo” (Gutiérrez-Girardot 2000a 45). Nietzsche será aquí la pasión que provoca la disonancia: por eso, mientras José Carlos Mariátegui en sus *Siete ensayos* nos dice que “Vallejo es el poeta de una estirpe, de una raza” y que “el sentimiento indígena tiene en sus versos una modulación propia” (Mariátegui 259), Gutiérrez-Girardot indica que el poeta captó como nadie la dislocación del nihilismo, su pulsión planetaria, y que aquel no es solo cosa de ricos o europeos, sino de los humildes y plebeyos. En ese contexto, deja de ser un dato biográfico menor o anecdótico el viaje de la hermana de Nietzsche y su esposo a Paraguay, con la pretensión de montar una colonia aria entre 1886 y 1887.<sup>6</sup>

El nihilismo se despega de su génesis europea, multiplica su procedencia (deviene *dispar*), precisamente porque es una cuestión del capital y del cristianismo: el problema del nihilismo capitalista tiene un

6 “Tras el suicidio de su marido en Paraguay, el maestro de escuela Bernhard Förster, antisemita, fundador de una colonia ‘Nueva Germania’ en el país guaraní, [Elisabeth Förster-Nietzsche] volvió a Alemania con el fin de ganar nuevos adeptos para la fracasada empresa. En 1892, dos años después, regresa la hermana al Paraguay, y un año después, luego de haber liquidado sus bienes, vuelve definitivamente a Naumburg, en donde vive la madre con Nietzsche ya enfermo” (Gutiérrez-Girardot 2005 156).

eco cristiano, pues se trata, en ambos casos, de una desvalorización de la vida. Fin de Dios, fin del arte: Gutiérrez alude aquí a la desazón de Rubén Darío en *Lo fatal* de 1905:

ser, y no saber nada, y ser sin rumbo cierto/ y el temor de haber sido  
y un futuro terror [pues] no hay dolor más grande que el dolor de ser vivo.  
Ni mayor pesadumbre que la vida consciente[:] no saber dónde vamos ni  
de dónde venimos [...]. (466)

O de César Vallejo:

la herida de Vallejo no es comprensible desde la tradición vulgar-teológica de la literatura de la lengua española. ¿Consiste esa herida, en cambio, en la percepción de su desmoronamiento, en el desamparo y en el vacío que dejó la muerte de Dios, esto es, lo que se ha llamado filosóficamente el nihilismo y sociológicamente la secularización? (Gutiérrez-Girardot 2000a 31)

Es el surgimiento de la *mala conciencia*, de la “interiorización del dolor” y su propagación cristiana por doquier. El sufrimiento ante la muerte de Dios –“Yo nací un día / que Dios estuvo enfermo,/ grave”, escribe Vallejo en *Espergesia* (Vallejo 64)–, la “desmiraculización”, como Gutiérrez-Girardot vierte al español la expresión de Max Weber, se convierte en sufrimiento por la vida. Se traduce en el daño a sí mismo: la autoflagelación; en la vida como germen del sufrimiento, como tragedia *negativa* de la vida misma, como pesimismo (dialéctico). Años después de *El nacimiento de la tragedia*, Nietzsche escribe en *Ecce Homo* retrospectivamente sobre su obra juvenil:

En todo el libro, un profundo, hostil silencio contra el cristianismo. Este no es ni apolíneo ni dionisiaco; *niega* todos los valores *estéticos*; los únicos valores que *El nacimiento de la tragedia* reconoce: el cristianismo es nihilista en el más hondo sentido, mientras que en el símbolo dionisiaco se alcanza el límite extremo de la *afirmación*. En una ocasión se alude a los sacerdotes cristianos como una “pérfida especie de enanos”, de “subterráneos”. (Nietzsche *EH* 87)

En efecto, la temprana alusión a los sacerdotes cristianos como “pérfidos enanos”, en *El nacimiento de la tragedia*, indica la crítica hacia aquellos que administran el sufrimiento que procede de la fábrica del dolor, que al mismo tiempo ofrece bálsamos para sanar las heridas que ella misma abre; especie sacerdotal de enanos que, además, convertirá a la filosofía en “solapada teología”, como recuerda Gutiérrez-Girardot en su introducción a *El anticristo* (cf. 1997 XIX). La alusión al §10 del texto de Nietzsche es además importante, en la medida en que Gutiérrez-Girardot destaca una y otra vez el verdadero título en castellano (*El anticristiano*)

y el subtítulo definitivo de la obra: “Maldición del cristianismo” –no de Cristo–. Así, “San Pablo fue, para Nietzsche, también un Anti-Cristo, y como el ‘primer cristiano’ institucionalizado, padre del cristianismo ‘oficial’, blanco de la polémica de Nietzsche, del Anticristiano” (Gutiérrez-Girardot 1997 XLV). El cambio del Anti-Cristo en Anticristiano abre un nuevo escenario interpretativo: “Comprender el cristianismo como un ‘poder histórico-universal’ significa una historización del cristianismo, es decir, una ‘desdogmatización de la doctrina’, una reducción de lo concebido como atemporal y extrahumano al devenir y al mundo humano” (*id.* xxv). El problema, a la larga, no es con la religión cristiana sino con la trascendencia –pero, al mismo tiempo, esto marca el paso del ateísmo nietzscheano a la teología negativa–. Aquí, dicen algunos comentarista, Spinoza más que precursor es superior a Nietzsche, quien sigue ligado a aquello que combate, atravesado por “un sufrimiento por la ausencia de Dios, desconocido para el spinozismo” (Burger 93).

La iglesia se erige así como sepulcro y tumba de Dios, y la culpabilidad frente a la muerte de Dios se confecciona en el momento en que su deceso se vuelve asesinato. Aquí se oyen las palabras del hombre frenético: “¡Nosotros lo hemos matado –vosotros y yo–! ¡Todos nosotros somos sus asesinos!” (Nietzsche CJ 125). La pregunta por el nosotros (los “asesinos entre los asesinos”) responde a una experiencia intramundana atada a unas coordenadas sociales específicas, a un rival determinado:

¿Quiénes mataron a Dios, quiénes son ese “nosotros” que incluye al hombre frenético que los acusa de ese asesinato? ¿La ciencia y la historia? ¿O la ciencia y la historia que se congestionó en Nietzsche? ¿O las dos? ¿Y qué se congestionó en Nietzsche, es decir, qué corrientes teológicas, filosóficas, filológicas, históricas, científicas, fueron llevadas por Nietzsche a esa catarata que es él mismo y esboza como “filosofía del futuro” la “visión dionisiaca del mundo”, esto es, la embriaguez en la que desaparecen los límites de todo lo que reprende y oprime en la sociedad burguesa? (Gutiérrez-Girardot 1997 xxxv)

*Nosotros*, entonces, que a lo largo y ancho del globo terráqueo también lo hemos matado; tan planetario es el nihilismo como el capital. El nihilismo deja de ser así una idea, un lamento del burgués europeo, una prerrogativa del filósofo. Es, para decirlo en términos no muy afectos a Nietzsche, una ontología, una estructura diferente del ser y, en ese sentido, independiente de identidades regionales o nacionales, o esencias continentales –útiles para seguir diciendo que en la América Latina del candor y el baile el nihilismo no tiene cómo florecer–. El nihilismo arribó, desde hace ya tiempo, a estas tierras. Envueltos en una atmósfera de pesadez vital, el nihilismo es el síntoma más agudo de debilidad y carencia que agota la fuerza vital del ser humano, para el cual

“todo es sin sentido” o “en vano”. En esa vía, la inversión que realiza Gutiérrez-Girardot, lejos del rencor, consiste en dirigir la crítica ya no a la sociedad, sino a las élites políticas e intelectuales, un patriciado que opera por “auto-monumentalizaciones”, incapaz de sentir sin pena el frío de los heraldos negros y sus tácticas de postergación para no asumir cuentas con la irrealidad de la que hemos vivido, proyectando sobre la sociedad la incapacidad de escribir como lo hizo Nietzsche en el “diario del nihilista” sobre “el escalofrío por la ‘falsedad descubierta’” (FP 11). Se trata entonces de una crítica mordaz que, al transformarse en burla, muestra su poder de desmitificación.

Por eso mismo, Gutiérrez-Girardot mostró sin ambages la proyección de la estructura hacendaria sobre unas repúblicas simuladas, adornada por la cultura de viñeta de sabios y gramáticos empantanaados en una verborrea con la que exaltaban, en sus veladas, una cultura europea que conocían de oídas. En este punto, la insistente crítica de Gutiérrez-Girardot al semblante hacendatario de las naciones latinoamericanas rebasa la simple queja: a través de la hacienda, corazón agrícola del capitalismo, atmósfera del filósofo pastoril, morada “del mito de la lengua puramente materna o puramente paterna”, provincia y tumba del filósofo de la Selva Negra –el “sacristán pensador”, dice Sloterdijk–, el nihilismo se ve lanzado de nuevo a lugares insospechados. Ahora, ¿qué más nihilista sino el desprecio por nuestra propia conformación colectiva y su presunta lengua incapaz para filosofar? El desprecio por aquello que efectivamente somos, desprecio por la vida tal cual es, y el anhelo por aquello que no fuimos o dejamos de ser.

A su vez, la insistente crítica de Gutiérrez-Girardot al saber impostado de los gramáticos colombianos y su veneración del latín, por ejemplo, así como su simulada presunción del saber “clásico”, se conecta precisamente con la ausencia de Nietzsche en las Américas. Salvo las insuficientes y débiles alusiones de Rodó y Rubén Darío, Gutiérrez señala que solo a partir de Pedro Henríquez Ureña la reflexión de Nietzsche sobre Grecia entra –de forma marginal– en la discusión sobre el modernismo y la modernidad en América Latina (cf. 1989a 145).

Por eso, también Gutiérrez-Girardot fue capaz de mostrar que la ceguera no es solo de Europa hacia América –basta observar su análisis de la recepción de García Márquez en Alemania a través de los estudios culturales (cf. Gutiérrez-Girardot 2011)–, sino de América hacia Europa: el desencuentro es, entonces, de ida y vuelta. El desencuentro, entonces, pero no como un festejo del sufrimiento o un festejo desde el sufrimiento, ni como un lamento nostálgico: es lo que Nietzsche llamó tempranamente “pesimismo propio de la *fortaleza*” y tardíamente “*Mi tipo de pesimismo: gran punto de partida*” (FP 2[128]). De nuevo, el Nietzsche de *El nacimiento de la tragedia* opta por el pesimismo, no

por el nihilismo. Por eso la relación entre nihilismo y cristianismo es fundamental y, por lo mismo, es posible entender algunos de los motivos de por qué Gutiérrez elige prologar *El anticristiano* luego de haber escrito un libro sobre *El nacimiento de la tragedia*: “la palabra ‘dionisiaco’ significa paulatinamente lo mismo que anticristiano, pagano, inmoralista, trágico” (Sloterdijk 66). Sufrimiento trágico frente a sufrimiento cristiano, drama frente a logos: *Dionisos contra el crucificado*.

### Estética

La crítica de la moral en Nietzsche da paso, por momentos, al moralismo, al inmoralismo y, finalmente, al anti-moralismo, situado más allá del bien y del mal, de lo verdadero y lo falso. Algo similar ocurre con Gutiérrez-Girardot: a su recurrente tono de corregidor de la mediocridad intelectual (la lucidez desencantada del moralista), se suma la burla al fingimiento y al simulacro. En ese punto, la irreverencia se transforma en desacato y, finalmente, en “verdad”, a saber, en camino que hace posible la producción de la verdad –así esta sea sombría, terrible–. Una contravía a la represión sobre las pasiones y los cuerpos vivida en Latinoamérica a sangre, fuego y dogma. En especial, su postura traduce el enfrentamiento con una sociedad, la colombiana, que congeló las formas de propiedad, trastocó la estratificación social en jerarquía e inmovilidad, y capturó sus imágenes de pensamiento, con lo que convirtió una forma de racionalidad y dominio en la razón y lo razonable. Esta sociedad había ocluido ya ni siquiera el duelo de verdades, sino la génesis de ellas; a impidió así que las formas fueran rearmadas por las fuerzas, esto es, alcanzando uno de los grados máximos de represión de la disidencia. Frente a esto, Gutiérrez-Girardot recuerda cómo *Los diti-rambos de Dionisos* llevaron al extremo el estilo de *Así habló Zaratustra*, que Nietzsche describía así en carta personal a Erwin Rohde del 22 de febrero de 1884: “mi estilo es danza”, dice, que lleva al límite y “juntas la fuerza, la ductilidad y la sonoridad”, esto es, “un juego de simetrías de todo género” y, al mismo tiempo, “un saltar por encima y un mofarse de estas simetrías” (Gutiérrez-Girardot 2004a 60).

Danza, risa, distensión. Habitar la experiencia intramundana abre otros caminos para la literatura, la filosofía y la estética, y esas nuevas sendas fueron recorridas por Gutiérrez-Girardot. Desde allí el filósofo deja de confundirse con su caricatura profesoral. La filosofía se transmuta en un sobrevuelo de pensamiento que solo toca tierra para volver a despejarse de cualquier continente, como una flecha disparada al infinito para que otros, en algún momento, la recojan y, a su vez, la vuelvan a lanzar. Pensar deja de estar capturado en la obsesión por la normalización filosófica en nuestro continente. No es entonces cultivar el intelecto, es ejecutar “una danza en hielo resbaloso” (Gutiérrez-Girardot 2000b 154).

Pensar, entonces, no es meditación, serenidad o ascetismo, sino “la cruel aniquilación como poder configurador de la vida” (*id.* 82). Destrucción, sí, pero de lo permanente: de la convención: “¿Descarnada destrucción en quien se ha empeñado en demostrar la fragilidad de un edificio lógico?” (*id.* 83). Destrucción, entonces. Pero ¿de qué tipo?

Es la fuerza del instinto en el que consiste el lenguaje: la fuerza, pues, del tono, del sonido, del cuerpo de la frase, en una palabra, el poder de los ademanes sobre la voz del entendimiento. Lo que parece destrucción es el arrebató de la danza. (Gutiérrez-Girardot 2000b 84)

Hay que recordar que uno de los títulos de la primera obra de Nietzsche era *El nacimiento de la tragedia a partir del espíritu de la música*. Si lo expresado no difiere del medio en que se expresa, las innumerables alusiones que en sus textos realiza Gutiérrez-Girardot de autores de ambos lados del Atlántico adquieren otro sentido: la cita deja de ser una autorización y se convierte en un encuentro entre mundos. El recinto favorito del autor, el tribunal, da paso al espacio agónico que habita quien es capaz de experimentar el pensamiento como drama, sin veredicto ni acusado ni culpable: “Para el racionalista es la crueldad solo una forma de la sinrazón. Para Nietzsche, en cambio, un elemento constitutivo de la Naturaleza” (Gutiérrez-Girardot 2000b 85).

La *humanitas* es, pues, “naturaleza” [continúa Gutiérrez] un tremendo rasgo del hombre [el rasgo de la crueldad], del placer felino de la aniquilación [que] a los que manejamos el débil concepto de la moderna *humanitas* nos debe llenar de terror. (2000b 103)

Por eso, en su lectura de Vallejo el texto rebasa la gramática y la lingüística, y adquiere tono, movimiento y sonido, a través de una relación entre filosofía y poesía llevada a tal punto, que no se necesite “traducir a prosa lo que está dicho de un modo poético” (Gutiérrez-Girardot 2000a 103). Lo que Gutiérrez-Girardot extrae de Vallejo es una lectura que demostró “la incapacidad de la filología, la lingüística y la hermenéutica, entre otras estrategias críticas, para desentrañar, escudriñar y descifrar una poesía” (Torres 284). La literatura, por su parte, muta en camino filosófico, en una vía filosófica. Un camino de ida y vuelta, por supuesto: la literatura sirve para pensar filosóficamente. El texto deviene síntoma del mundo, a la vez que la cultura y la estética dejan de ser postines, simulacros o exaltación encubridora de lo sublime: “cultura de viñeta”, repitió más de una vez Gutiérrez-Girardot. A esto opondrá Nietzsche precisamente el estilo o lo que en la *Segunda intempestiva* llama cultura, a saber, “algo muy diferente a la *decoración de la vida*, es decir, en el fondo, siempre ese continuo fingimiento e hipocresía” (Nietzsche HIS 10).

Por eso, entre otras cosas, no es casual que Gutiérrez-Girardot haya usado a Xavier Zubiri, contrariando a aquellos que pedían –y piden– un Ortega desde dentro. A falta de un problema (filosófico) en Ortega y Gasset, y a cambio de la exhibición ejemplar del “arte de la simulación majestuosa”, Gutiérrez-Girardot ubica en Zubiri “el problema de la realidad y no del ser” (Gutiérrez-Girardot 1989b 233): “toda realidad tiene eso que llamamos su ser. El ser no es la realidad, sino algo fundado en ella, por tanto algo ulterior a su realidad” (Zubiri 12). Al respecto, escribe Gutiérrez-Girardot a Alfonso Reyes el 9 de marzo de 1952:

Zubiri sigue con su curso. Yo esperaba que él mismo tomara contacto con Ud., pero Zubiri no escribe ni libros. Anda muy ocupado, tiene mucha prisa de acabar algo, y deja apenas el tiempo para preparar sus lecciones. Tiene cerca de seis mil páginas inéditas que, según dice, esperan su revisión para ser publicadas. Pero cuando las revisa, las renueva y las transforma de tal manera que quedan nuevas en espera de otra revisión. Y ese círculo vicioso nos deja en espera de sus libros, sin poder saborearlos y meditarlos. Si Zubiri publicara sus cursos, los discípulos hispanoamericanos de Ortega se quedarían con la boca abierta, sin saber qué decir de su maestro. Hace mucho tiempo el pensamiento de Ortega está superado por Zubiri, superado o absorbido en la *Aufhebung* hegeliana, o a la manera hegeliana. (Palacios 293)

El texto de Gutiérrez-Girardot sobre Nietzsche, entonces, “irrumpe en la escena ya preparada de la historia de las ideas”, descolocando los dos pilares dominantes sobre los que se ha asentado la filosofía mayoritaria en Latinoamérica: la *historia de las ideas* y la “normalización filosófica”. Sostener a Nietzsche como incógnita, tal como lo planteaba Gutiérrez en 1957, implica además sumergirse en la luz nocturna de la experiencia trágica que se opone a la “luz diurna de la razón”: socrática, previsiva, veneno mortal contra el “instinto agonal de los helenos” (Nietzsche CI 8). Por eso frente a la normalización filosófica, el esfuerzo de Zubiri fue el de “enseñar al castellano a que hable filosofía”, pero desde otro ángulo: Zubiri “no tenía necesidad de enfrentarse a los filósofos de la tradición occidental con la intención de superarlos o de poner de presente sus errores”, dice Gutiérrez-Girardot, “por eso discutió con ellos no sobre ellos mismos, sino, como Heidegger, sobre los problemas de la filosofía” (Gutiérrez-Girardot 1989b 232). Así pues, es Nietzsche, precisamente, quien le permitirá a Gutiérrez también atravesar esa envoltura del pensamiento, dejando de lado la anormalidad y vergüenza de pensar en español. El gran acertijo de nuestra moral, el origen de la culpa, se conmueve radicalmente una vez que la filosofía descubre filológicamente lo que la amnesia voluntaria había bloqueado:

En cambio, entre los antiguos no era el individuo sino la *polis* lo verdadero, y porque la culpa era “inocencia del devenir”, la simple existencia constituía lo verdaderamente terrible de la vida. La culpa no es moral, ni teológica, sino un fenómeno de la naturaleza. (Gutiérrez-Girardot 2000b 109)

Todo esto es posible porque para Gutiérrez, en su lectura de Nietzsche, antes que el humano y sus adornos, su voluntad y su mundo, está el cosmos. Un cosmos ya no poblado de ética, sino de física –o más precisamente, un cosmos donde “la ética es física” (Gutiérrez-Girardot 2000b 103)–: a partir del Nietzsche de Rafael Gutiérrez-Girardot, el pensamiento deja de ser epistemología o ética y se convierte en etología. Frente a las coacciones de la moral, la estética se convierte en una experiencia natural, cósmica y no intimista: esto es, “desdivinizar completamente la naturaleza”, para “comenzar, nosotros los hombres, a *naturalizarnos* con esa naturaleza pura” (Nietzsche CJ 3, 109). De este modo, la estética ya no postula ni elucida lo bello: es un saber de los instintos. Gutiérrez-Girardot recoge el ejercicio de destrucción de la estética como belleza que efectúa Nietzsche, para construirla como ciencia natural: la belleza estética da paso a la belleza natural. “La ciencia natural en la que consiste la estética es primariamente el saber de lo natural originario en el hombre, de los instintos: el de verdad, el pedagógico, el del lenguaje, etc.” (Gutiérrez-Girardot 2000b 84). Aquí es entonces donde la ciencia revela todos los prejuicios que intentaba recubrir con métodos, técnicas y discursos: miedo a la verdad, al dolor, huida de la experiencia. Horror frente a la idea de que este sea el único mundo posible, el único real, pues no hay un mundo detrás del mundo. La ciencia, el último escondite: “¿Acaso el cientificismo no es otra cosa que miedo, huida del pesimismo, un sutil modo de defenderse de... la verdad..., y hablando moralmente, algo así como una cobardía y una insinceridad; hablando inmoralmemente, una astucia?” (Nietzsche CJ 1).

La estética deja de ser así, según Gutiérrez-Girardot, una excavación arqueológica que permite revivir el clasicismo sepultado por el grosero paso del tiempo. En lugar de ello, pasa a ser una investigación sintomática de los sometimientos a que se ve expuesta la experiencia. Una morfología o ética de las pasiones, pero ya no humanas y geniales, sino una etología de las pasiones naturales del cosmos. La confusión deja de ser la del sujeto, del ser exhausto por el agotamiento de las fuerzas del día, y deviene la confusión, en cuanto mezcla, del humano con la naturaleza. Aparece entonces aquel que, como Vallejo, pierde el rostro en el orden de la naturaleza y no en el desorden de los hombres, puesto que lo que se opone a lo natural, a la naturaleza, no es la cultura o el pensamiento, sino la mistificación, la *superstición*, los “ídolos”. Una experiencia centáurica en últimas, enfrentada al ojo ciclópeo de

Sócrates; Dionisos contra Polifemo: el centauro, Nietzsche, frente al cíclope, Sócrates. Aquel capaz de pensar afuera, en la indiferencia que conlleva lo que acontece: aquel que acepta lo que sucede, sin resignación, indiferente a su propia vida y muerte.

## Bibliografía

- Burger, R. "Spinoza, Nietzsche and Company." *La muerte de Dios y el fin de la metafísica (simposio sobre Nietzsche)*. Ed. Herbert Frey. Ciudad de México: UNAM; Universidad de Artes Aplicadas de Viena, 1997.
- Danto, A. C. *Nietzsche as Philosopher*. New York: Macmillan, 1965.
- Darío, R. "Lo fatal." *Azul... Cantos de vida y esperanza*. Ed. José María Martínez. Madrid: Cátedra, 2007. 466.
- Deleuze, G. *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona: Anagrama, 1986.
- Deleuze, G. *Diferencia y repetición*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2002.
- Deleuze, G. "Pensamiento nómada." *La isla desierta y otros textos. Textos y entrevistas (1953-1974)*. Valencia: Pre-textos, 2005. 321-332.
- De Onís, F. "Introducción." *Antología de la poesía española e hispanoamericana (1882-1932)*. New York: Las Americas Publishing Company, 1961.
- Frey, H. "El otro Nietzsche: su legado cien años después." *Estudios* 75 (2005): 7-37.
- Gómez, J. G. "La imagen de América Latina en Rafael Gutiérrez Girardot." *Estudios de filosofía* 33 (2006): 19-34.
- Gómez, J. G. "Nuevas fuentes para la interpretación de la obra crítica de Rafael Gutiérrez-Girardot." *Eidos* 19 (2013): 123-169.
- Gutiérrez-Girardot, R. "El ensayo posmodernista. Pedro Henríquez Ureña." *Hispanoamérica: imágenes y perspectivas*. Ed. José Hernán Castilla. Bogotá: Temis, 1989a.
- Gutiérrez-Girardot, R. "José Ortega y Gasset y Xavier Zubiri." *Hispanoamérica: imágenes y perspectivas*. Ed. José Hernán Castilla. Bogotá: Temis, 1989b.
- Gutiérrez-Girardot, R. "La poesía posmodernista. Ramón López Velarde." *Hispanoamérica: imágenes y perspectivas*. Ed. José Hernán Castilla. Bogotá: Temis, 1989c.
- Gutiérrez-Girardot, R. "Introducción." *Friedrich Nietzsche. El anticristo. El anticristiano*. Ed. Rafael Gutiérrez-Girardot. Bogotá: Panamericana, 1997. XIII-LXXVIII.
- Gutiérrez-Girardot, R. *César Vallejo y la muerte de Dios*. Bogotá: Panamericana, 2000a.
- Gutiérrez-Girardot, R., trad. *Nietzsche y la filología clásica. La poesía de Nietzsche*. Bogotá: Panamericana, 2000b.
- Gutiérrez-Girardot, R. "Los ditirambos de Dionisos de Nietzsche." *Entre la Ilustración y el expresionismo. Figuras de la literatura alemana*. Bogotá: Fondo de Cultura Económica, 2004a. 57-81.
- Gutiérrez-Girardot, R. *Modernismo. Supuestos históricos y culturales*. Bogotá: Fondo de Cultura Económica, 2004b.

- Gutiérrez-Girardot, R. "La cultura en 1957. Otra vez Nietzsche. Sobre una nueva edición de sus obras completas." *Mito: 50 años después (1955-2005). Una selección de ensayos*. Ed. Fabio Jurado. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia Lumen, 2005. 151-159.
- Gutiérrez-Girardot, R. "Rafael Gutiérrez Girardot: 'Falta mucho por hacer, para recuperar la memoria cultural de nuestros países'." Desde abajo, 22 de marzo, 2011. <http://www.desdeabajo.info/suplementos/item/17601-rafael-guti%C3%A9rrez-girardot-%E2%80%9Cfalta-mucho-por-hacer-para-recuperar-la-memoria-cultural-de-nuestros-pa%C3%ADses%E2%80%9D.html22>
- Habermas, J. "Entrada en la posmodernidad: Nietzsche como plataforma giratoria." *El discurso filosófico de la modernidad (doce lecciones)*. Trad. Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Taurus, 1989. 109-134.
- Habermas, J. "La crítica nihilista del conocimiento en Nietzsche." *Sobre Nietzsche y otros ensayos*. Ciudad de México: Red Editorial Iberoamericana, 1993. 31-61.
- Heidegger, M. *Nietzsche. Primer Tomo*. Trad. Juan Luis Vermal. Barcelona: Ediciones Destino, 2000.
- Mariátegui, J. C. *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Caracas: Fundación Biblioteca Ayacucho, 2007.
- Meléndez, G. "El *Nacimiento de la Tragedia* como introducción a la filosofía posterior de Nietzsche." *Ideas y Valores* 45.102 (1996): 54-73.
- Meléndez, G. "Hombre y estilo, (su) grandeza y unidad en Nietzsche." *Nietzsche en perspectiva*. Ed. Germán Meléndez. Bogotá: Universidad Nacional; Universidad Javeriana, 2001.
- Müller-Lauter, W. *Nietzsche. His philosophy of contradictions and the contradictions of his philosophy*. Urbana and Chicago: University of Illinois Press, 1999.
- Nietzsche, F. *Fragmentos póstumos*. Ed. y Trad. Germán Meléndez. Bogotá: Editorial Norma, 1992.
- Nietzsche, F. *Humano, demasiado humano. Un libro para espíritus libres*. Vol. II. Trad. Alfredo Brotons Muñoz. Madrid: Akal, 1996.
- Nietzsche, F. *La genealogía de la moral. Un escrito polémico*. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza Editorial, 1997.
- Nietzsche, F. "Homero y la filología clásica." *Rafael Gutiérrez-Girardot. Nietzsche y la filología clásica. La poesía de Nietzsche*. Trad. Rafael Gutiérrez-Girardot. Bogotá: Panamericana, 2000.
- Nietzsche, F. *Crepúsculo de los ídolos o cómo se filosofa con el martillo*. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza, 2001.
- Nietzsche, F. *Fragmentos póstumos (1885-1889)*. Trad. Juan Luis Vermal y Joan B. Llinares. Ed. Diego Sánchez Meca. Madrid: Tecnos, 2006.
- Nietzsche, F. "El nacimiento de la tragedia o helenismo y pesimismo." *Nietzsche* Vol. I. Trad. Germán Cano. Madrid: Gredos, 2009a.
- Nietzsche, F. "Ensayo de autocrítica. El nacimiento de la tragedia o helenismo y pesimismo." *Nietzsche*. Vol. I. Trad. Germán Cano. Madrid: Gredos, 2009b. 33-47.

- Nietzsche, F. "La ciencia jovial." *Nietzsche* Vol. I. Ed. Germán Cano. Madrid: Gredos, 2009c.
- Nietzsche, F. "Nuevo esbozo de prólogo (1879). La filosofía en la época trágica de los griegos." Trad. Luis Fernando Moreno. *Nietzsche*. Vol. I. Madrid: Gredos, 2009d. 206.
- Nietzsche, F. *Ecce Homo. Cómo se llega ser lo que se es*. Trad. Andrés Sánchez-Pascual. Madrid: Alianza editorial, 2011.
- Palacios, A. C. *Alfonso Reyes y los intelectuales colombianos: diálogo epistolar*. Ed. Adolfo Caicedo. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad de los Andes, 2009.
- Reichert, H. "International Nietzsche Bibliography. 1968-1971." *Nietzsche-Studien* 2 (1973): 320-339.
- Rorty, R. "Nineteenth-Century Idealism and Twentieth-Century Textualism." *Consequences of pragmatism (Essays: 1972-1980)*. Minneapolis: University of Minnesota, 1982. 139-159.
- Sánchez, L. *Nihilismo y verdad. Nietzsche en América Latina*. London: Peter Lang, 2017.
- Schacht, R. "Foreword." *Wolfgang Müller-Lauter. Nietzsche. His Philosophy of Contradictions and the Contradictions of his Philosophy*. Urbana Campaign: University of Illinois Press, 1999.
- Sloterdijk, P. *El pensador en escena. El materialismo de Nietzsche*. Valencia: Pre-textos, 2000.
- Torres, E. C. "Poetización del nihilismo: el aporte de Gutiérrez Girardot al estudio de César Vallejo." *Caminos hacia la modernidad. Homenaje a Rafael Gutiérrez Girardot*. Eds. Bettina Gutiérrez-Girardot, Rodrigo Zuleta y Juan Guerrero Gómez. Frankfurt am Main: Vervuert Verlag, 1993.
- Vallejo, C. *Antología poética*. Ed. José Miguel Oviedo. Madrid: Alianza Editorial, 2008.
- Vattimo, G. *El sujeto y la máscara. Nietzsche y el problema de la liberación*. Trad. Jorge Binagui. Barcelona: Península, 2003.
- Zubiri, X. "La dimensión histórica del ser humano." *Realitas Seminario Xavier Zubiri (Trabajos 1972-1973)*. Vol. I. Madrid: Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1974.