



*Eva, óleo sobre tela, 1941 | 40,5 x 20 cm*  
FRANCISCO NARVÁEZ | CÓDIGO: 01-066, COLECCIÓN FUNDACIÓN FRANCISCO NARVÁEZ (VENEZUELA)

# MI NIETZSCHE EN MÉXICO: HISTORIA DE UN ACERCAMIENTO

*MEU NIETZSCHE NO MÉXICO: HISTÓRIA DE UMA APROXIMAÇÃO*

*MY NIETZSCHE IN MEXICO: STORY OF AN APPROACH*

Herbert Frey\*

Traducción del alemán: Lucía Luna Elek\*\*

*El artículo presenta la historia del acercamiento del autor a Friedrich Nietzsche en el contexto del cambio de paradigmas en la interpretación internacional del filósofo alemán. Esta historia se teje a partir de la trayectoria vital del autor vinculada con sus distintos usos y apropiaciones de Nietzsche y su relación con América Latina. El autor concluye que en tanto un intérprete subraya determinados aspectos de una filosofía y le da menos valor a otros, se manifiesta a sí mismo y se interpreta a través del filósofo elegido.*

*Palabras clave: Nietzsche, interpretación, intérprete, biografía, filosofía.*

*O artigo apresenta a história da aproximação do autor a Friedrich Nietzsche no contexto da mudança de paradigmas na interpretação internacional do filósofo alemão. Esta história é tecida a partir da trajetória vital do autor vinculada com seus distintos usos e apropriações de Nietzsche e sua relação com a América Latina. O autor conclui que à medida que um intérprete sublinhe determinados aspectos de uma filosofia e lhe dá menos valor a outros, se manifesta a si mesmo e se interpreta através do filósofo escolhido.*

*Palavras-chave: Nietzsche, interpretação, intérprete, biografia, filosofia.*

*The paper presents the author's approach to Friedrich Nietzsche's work in the context of the paradigm shifting that has take place in the international interpretation of the German philosopher. This narrative interwove the author's life trajectory with his various uses and adaptations of Nietzsche, as well as his relationship with Latin America. The author concludes that, as long as an interpreter highlights certain aspects of a philosophy, and undervalues others, he/she shows and interprets him/herself through the chosen philosopher.*

*Key words: Nietzsche, interpretation, interpreter, biography, philosophy.*

\* Doctor en Filosofía de la Universidad de Viena (Austria), con estudios de filosofía, psicología y antropología en la misma Universidad; Profesor-investigador en el Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México (IIS-UNAM) (México). E-mail: herfrey@hotmail.com

\*\* Licenciada en Ciencias de la Comunicación, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM. Traductora del alemán, inglés y francés al español. E-mail: uanaelek@prodigy.net.mx

*Por ello no buscamos una interpretación definitiva, “correcta”, de Nietzsche; buscamos a un Nietzsche, que pudiera ayudarnos a conferir a nuestra situación una figura más clara.*

Pavel Kouba

*Yo escribo para mí, para mis amigos y para hacer el transcurrir del tiempo un poco menos pesado.*

Jorge Luis Borges

*Libris historia labend*, los libros tienen historia; pero, igualmente, nuestras preferencias, nuestros proyectos, tienen sus antecedentes, su propia historia, y el intento de explicar cómo se dio el acercamiento personal a un pensador tiene una dimensión humana que tal vez también podría resultar de interés para un público no demasiado versado en la filosofía. A diferencia de lo que ocurre en un discurso filosófico puramente teórico, cuando se cuenta la historia de cómo surgió un pensador en uno mismo, uno puede permitirse exponer lo más íntimo de su desarrollo subjetivo, algo que ocurre muy pocas veces, por lo menos entre los profesionales del pensamiento filosófico.

Pero la explicación de por qué se ocupa uno de un determinado filósofo que le ha imprimido su sello, es, por lo menos, en mi opinión, muchas veces más interesante que una nueva interpretación, la cual, a fin de cuentas, ni resulta tan nueva, porque lo que uno creyó descubrir ya ha sido también descubierto por muchos otros.

Cuando hablo de mi aproximación personal a Nietzsche, se trata de una exposición sumamente subjetiva, sobre una historia individual, que se dio no obstante en estrecha relación con el cambio de paradigmas en la interpretación internacional de Nietzsche.

Mi camino hacia Nietzsche no se lo debo a ninguna voz misteriosa que me haya susurrado al oído: “Ven, toma este libro”, sino a mi profesor católico de religión en el Hietzinger Gymnasium, un liceo con sede en Viena que hasta hoy lleva el nombre de G13. Eran los años sesenta, en las postrimerías de la posguerra. Nuestro profesor de alemán, uno de los más progresistas y por ello más hos-

tilizados de su gremio, nos acababa de familiarizar con *El extranjero* de Albert Camus, y los ecos del existencialismo francés resonaban en el ambiente, pero sin haber ingresado oficialmente en la ideología austríaca.

Al ser yo hijo único, nacido cuando apenas terminaban los entuertos de la guerra, mis padres albergaban el miedo permanente de que una actividad deportiva demasiado intensa pudiera dañar físicamente a su pequeño, quien requería usar lentes, accesorios visuales que no sólo se evidenciaban como un estorbo durante los ejercicios, sino con frecuencia acababan rotos. Por ello, sin duda, mis padres alentaron de buena gana que me refugiara en la lectura. Como el más joven de mi clase, en la que para mi pesar sólo había representantes del sexo masculino, y debido a mi incompetencia deportiva, tenía yo que llevar a cabo toda clase de acrobacias que me aseguraran mi propia identidad y, desde cuya altura, podía contemplar el diario quehacer de los otros como pueriles travesuras de muchachos. Mis lecturas me diferenciaban de los otros y yo me inventaba a mí mismo, en tanto que sublimaba esta diferencia como grandeza intelectual.

De este modo, mis momentos de ocio juveniles los dediqué a la lectura de libros escolares que, conforme a los planes de estudio, apenas en los siguientes grados habrían de enriquecer nuestras clases.

Tenía justo dieciséis años, es decir, faltaban dos para graduarme como bachiller, cuando cayó en mis manos el libro de religión para octavo grado, que nuestro profesor en la materia, de recordable apellido Beck, había escrito para el último año escolar en toda Austria. Si este logro intelectual le había acarreado el título honorario de Monsignore, o si ya antes lo detentaba, escapa hoy totalmente a mi memoria. Lo que no se me ha olvidado es que el contenido principal del libro de religión para octavo grado era una crítica a cualquier filosofía no cristiana, pero fundamentalmente a aquella postura ateísta que rechazaba al cristianismo en su conjunto. Si mediante la lectura precoz de este libro de religión fue que conocí la filosofía de Albert Camus, o si fue a través de nuestro profesor de alemán, que en una clase de literatura leyó con nosotros *La peste* y con ello nos acercó a la filosofía del absurdo, no lo podría decir actualmente con precisión. Lo que no se ha

borrado de mi memoria es que Monsignore Beck fue quien me dio a conocer el nombre de Nietzsche, quien más adelante habría de marcar mi desarrollo de modo decisivo. En el temprano poema de Nietzsche *El Dios desconocido*, nuestro profesor de religión creía haber encontrado la prueba irrefutable de que, durante toda su vida, el filósofo alemán había sido un infortunado buscador de Dios y que había sucumbido por causa de ello. A pesar de todos sus esfuerzos, el teólogo católico no pudo evitar citar algunas partes de la obra de Nietzsche, que inmediatamente inflamaron mi corazón juvenil. Aunque desde ese momento han pasado ya más de cuarenta años, recuerdo, como si hubiera sido ayer, que leí entonces un pasaje de *Zaratustra* que para el profesor de religión austríaco significaba el epítome de la blasfemia.

El fragmento de “En las islas dichosas” dice así: “Amigos, quiero abrirles totalmente mi corazón: si hubiera dioses, ¿cómo podría yo soportar no ser uno de ellos? Entonces, no hay dioses” (1980: KSA 4, Z, 110). Y otro más, el aforismo *Ecce Homo* de *La gaya ciencia*: “Sé de dónde provengo; insaciable como la llama, ardo y me consumo. Lumbre se torna lo que toco y carbón todo lo que dejo: fuego soy, sin duda” (1980: KSA 3, FW, 367).

Al leer estas palabras supe que había encontrado a mi filósofo y, sin querer, mi profesor de religión me había puesto en el camino de mi futura filosofía. Nietzsche apadrinó un desarrollo que, con ayuda de su filosofía, intentó construir una identidad propia; justificó un camino autónomo que condujo a un pensamiento independiente. De la mano de Nietzsche, cuestioné los valores heredados y me construí un mundo al que sólo yo tenía acceso. Naturalmente en esa época la lectura de *Zaratustra* cobró un papel decisivo, que me permitió separarme del súperhombre y colocar la voluntad de poder en el centro de mis reflexiones. Juntos, unos cuantos amigos nos orientamos hacia los valores de la antigua Grecia, y nuestros conocimientos en lenguas clásicas nos ayudaron en ello. Una motivo central de mi interpretación de Nietzsche en esa época era:

¡Con el poder de vuestra virtud, hermanos míos, permaneced leales a la tierra! ¡Vuestro amor dadivoso y vuestro conocimiento le dan sentido a la tierra! Por ello os pido y os ruego, ¡no dejéis que se aparten volando de lo terrenal y se golpeen con las alas contra

las paredes eternas! Ay, siempre se ha perdido volando tanta virtud. ¡Traed, como yo lo he hecho, esta virtud perdida de regreso a la tierra —de regreso al cuerpo y a la vida, para que le den sentido a la tierra, un sentido humano!— (1980: KSA 4, Z, 100).

Luego, junto con otros estudios, empecé con cierta naturalidad los de filosofía, que se sustentaban en la idea de que ésta sólo tenía justificación si resultaba útil para la vida y se podía integrar con esta última. Sin haberlo leído entonces todavía, mi concepción de la filosofía coincidía con la de Pierre Hadot, quien en su libro *La filosofía como forma de vida* había llegado a la siguiente conclusión: “He descubierto que la filosofía no es sólo una forma determinada de ver el mundo, sino una forma de vivir, y que los discursos teóricos no significan nada en comparación con la vida filosófica concretamente vivida” (2002: 9).

En aquellos años la interpretación de Nietzsche estaba permeada por la visión de Jaspers, de Heidegger y, ocasionalmente, aunque de manera opuesta, de Löwith. Las cátedras de Heidegger (1961) sobre Nietzsche, publicadas apenas en 1960 como libro, opacaban todas las demás lecturas, aunque con la publicación del texto de Müller-Lauter: *Nietzsche. Su filosofía de los contrastes y los contrastes de su filosofía* en 1971, la interpretación heideggeriana de la voluntad de poder se cimbró seriamente por primera vez. Sin embargo, en conjunto, parafraseando el dicho de Marx sobre Hegel, Nietzsche en esos años era “un perro muerto”. La nueva edición de Colli y Montinari, que habría de dar lugar a un renacimiento de Nietzsche, estaba entonces apenas en elaboración, y el libro de Deleuze constituía el último grito. A diferencia de Francia, en el movimiento estudiantil del espacio germanoparlante, Nietzsche no jugaba ningún papel.

Junto a mis estudios, yo cultivaba un amor por América Latina y aprendía español, porque ya desde entonces sentía que para mí la vida en Europa era demasiado estrecha, demasiado burocrática, y no quería desperdiciarla de ese modo. En una de mis tempranas composiciones escolares, titulada *Ubi bene ibi patrie*, ya planteaba yo la idea de que la verdadera patria estaba ahí donde uno se pudiera desarrollar, donde pudiera diseñar el bosquejo de su propio yo; el patriotismo ciego siempre había encontrado en mí oídos sordos.





*La Anunciación*, pintura (óleo / tela), Ca. 1934 | 131 x 172,2 cm  
 ANDRÉS DE SANTA MARÍA HURTADO | REG. 2115, COLECCIÓN MUSEO NACIONAL DE COLOMBIA  
 FOTO: © MUSEO NACIONAL DE COLOMBIA / JULIO CÉSAR FLORES

El movimiento estudiantil de 1968, al que yo me sumé apenas en 1969 o 1970, modificó mi visión de Nietzsche que, en parte, también lo identificaba con el concepto de la *voluntad de poder*. El libro de Marcuse, *Eros y civilización*, significó para mí un puente hacia la teoría crítica de Adorno y Horkheimer, que de ahí en adelante determinó más mi vida que la filosofía de vida de Nietzsche. Pero en algo me mantuve fiel al filósofo de mi juventud: en su afirmación de la existencia, su crítica al cristianismo y su lema: “El cristianismo le dio a beber veneno a Eros; no murió de ello, pero degeneró en vicio” (1980: KSA 5, JGB, §168, 102).

Esta visión de la vida y el ataque de la tradición monoteísta occidental al despliegue del erotismo humano, habrían de determinar todo mi desarrollo posterior, aun después de que me hubiera distanciado de algunos aspectos de la filosofía de Nietzsche. Pero de todos modos me seguía ocupando de ésta, aunque ahora, como marxista no dogmático, la contemplara desde otro ángulo.

Como proyecto de mi tesis doctoral en la Universidad de Viena, le presenté a mi profesor Leo Gabriel el

tema “La génesis del nihilismo en Friedrich Nietzsche”, sobre el que habría de trabajar durante los siguientes años. Lo que entonces todavía no sabía era que Gabriel, quien en años recientes se había convertido del judaísmo al cristianismo, se había transformado durante la Segunda República en el principal ideólogo del catolicismo austríaco. En la época de mi doctorado ya había asumido una filosofía dialogante, alejada de cualquier militancia. Siempre contempló benévolamente mi entusiasmo por Nietzsche, con la sabiduría de un hombre que se acercaba a la ancianidad, pero cuyo gusto por la vida permanecía inquebrantable. Esta cualidad, junto con el impetuoso amor por el otro sexo y una sensualidad recurrentemente afirmada, fue sin duda la que nos unió y desplazó nuestras diferencias políticas a un segundo plano.

Sólo cuando sostuve categóricamente que había que asociar la voluntad de poder con los procesos de concentración del capital alemán de la época de Bismarck, opinó con cierta picardía que eso sonaba ordinariamente materialista, y que así no se podía escribir una tesis. Entendí lo que me quiso decir, aunque no inmediatamente

del todo. Con su discreta objeción a una interpretación marxista de Nietzsche, sobre la base de las circunstancias alemanas, mi canoso director de tesis me salvó de la trampa de una visión simplista de su filosofía. Como la peor desviación en mi época de estudiante, debo reconocer en retrospectiva que por un breve tiempo simpatiqué con la interpretación de Georg Lukacs sobre Nietzsche, lo que puede explicarse a partir de la corriente de pensamiento predominante en aquella época, pero que desde mi actual posición me resulta incomprensible.

Las objeciones de Gabriel a mis primeros capítulos cayeron en suelo fértil. Cuando seguí sus observaciones y después le presenté el proyecto de una interpretación inmanente de Nietzsche, en el seminario de tesis sólo tuvo elogios para mí y todos los obstáculos se allanaron. A partir de ahí la escritura de mi tesis marchó sobre ruedas. Ya en ese trabajo de doctorado destaqué la crítica de Nietzsche al monoteísmo occidental, su idea de que el nihilismo había nacido de la separación entre el dios bíblico y el cosmos, y que su propio nihilismo no era más que una revocación de esta división. Su transvaloración de todos los valores tan sólo era la restitución de los valores aristocráticos, tal y como ya habían estado presentes en la Antigüedad griega. Una vez superado sin problemas el riguroso examen de doctorado, mi camino estaba libre para nuevas aventuras, que habrían de alejarme del continente europeo.

Si bien mi plan original era pasar al término de mis estudios algunos años en una universidad de Chile, el golpe militar del 11 de septiembre de 1973 frustró cualquier perspectiva de futuro en ese país subyugado por una dictadura militar. Dado que el fin del experimento chileno se dio mientras cursaba todavía el doctorado, me quedaron dos años para familiarizarme con la historia de otro país latinoamericano. En abril de 1976, provisto de una modesta beca, partí hacia México con el fin de realizar los exámenes preliminares para un doctorado en agronomía. Aquí debo decir que, junto con la filosofía, estudié agricultura, una carrera que supuse me sería extraordinariamente útil en América Latina. Además, mis padres me habían contagiado su temor de que me sería muy difícil ganarme la vida con la filosofía.

Así pues, en la primavera de 1976 llegué por primera vez a un país latinoamericano, con una subvención

económica que apenas me alcanzaba rigurosamente para sobrevivir. A Nietzsche no lo traía entonces en la mochila, o mejor dicho en la maleta, porque necesitaba un descanso de su filosofía. Quería dedicarme por completo a la historia latinoamericana, y especialmente a la mexicana, al hacer lo cual me di cuenta de que no se podía entender la historia de esta parte de América sin entender la historia de Europa. Ésta, en todo caso, fue una conclusión que no encontró mucho eco entre mis colegas mexicanos y, en realidad, fue más bien descartada como una posición eurocentrista.

Desde tiempo atrás, uno de mis rasgos característicos era que, cuando me rechazaban una tesis, la abordaba y desarrollaba con más ahínco. Después de mi regreso a Austria, por lo tanto, me quedó claro que los siguientes años de mi vida los dedicaría a investigar las condiciones estructurales de la historia latinoamericana que, en el siglo XVI, dieron paso a la formación del sistema mundial moderno. Sin embargo, la época de una existencia material garantizada había quedado atrás, ya que durante mi estadía de estudios me había enamorado de una mexicana que, a la postre, habría de convertirse en mi primera esposa. En cualquier caso, mis tiempos de estudiante desenfadado se habían terminado y, para poder financiar su estancia y luego sus estudios, tuve que ponerme a pensar qué carrera profesional iba a desempeñar.

En tal situación, se me presentó la oportunidad de un cargo en el Instituto de Agronomía del Ministerio de Agricultura, en el que si bien se realizaba trabajo científico, éste debía ajustarse a las estrictas normas de la burocracia austríaca, es decir, un calendario de trabajo preestablecido y una presencia obligatoria de ocho horas en la oficina. Con ello, no sólo se acabaron mis estudios, sino también la posibilidad de distribuir mi tiempo a conveniencia. En esa época pude al menos extractar varios libros importantes que me resultarían esenciales en mi futuro trabajo, con lo cual mi confinamiento laboral cobró por lo menos algún sentido. En todo caso me quedó claro que una carrera burocrática en Austria sería el fin de una vida intelectual productiva, y que debía reflexionar cómo salir de esa insostenible situación.

Un proyecto del Banco Nacional de Austria, esta vez de amplias miras, me salvó de la depresión burocrática y me dio la oportunidad de emprender al otro lado

del océano, en México, una carrera universitaria. El tema de investigación de mis siguientes quince años sería la historia socioeconómica de la Nueva España, en relación con el nuevo orden mundial surgido en el siglo XVI. Tuve la suerte de poder empezar a dar clases sobre historia española y europea muy poco después de mi llegada a México, y apenas dos años más tarde obtuve una cátedra de tiempo completo en la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), que me permitió retomar el control de mi vida y distribuir mi tiempo libremente.

Después de sendos libros sobre España y el sistema feudal europeo, llegó el momento de reincorporar mis reflexiones filosóficas a la descripción del surgimiento de la época moderna. Este cambio de paradigmas se reflejó posteriormente en mi libro *La arqueología negada del Nuevo Mundo*, en el que intenté vincular el surgimiento de la modernidad europea, cuyos orígenes ubiqué en los procesos de individualización que se dieron entre los siglos XII y XIV, con el Descubrimiento y la Conquista del Nuevo Mundo. Mientras que mi carrera profesional seguía un camino prometedor con la publicación de ensayos y libros, mi persistente visión nietzscheana del mundo, que latía en el fondo y que se basaba en un erotismo desparpajado, me llevó a la catástrofe personal. Mis nunca ocultas tendencias hacia la poligamia, construidas a partir del ejemplo politeísta, colisionaron con el modelo de una sociedad y tradición que se entendían como monógamas, y desaprobaban cualquier inclinación al constante disfrute erótico de la vida. Mi primer matrimonio colapsó, un hecho que si bien me hundió en la aflicción psicológica, no hizo que se tambaleara mi interpretación erótico-nietzscheana del mundo. Después de una estancia de dos años en Europa, que me sirvió para recuperarme psicológicamente, regresé a México porque deseaba continuar mi carrera universitaria en América Latina, donde todavía existía un amplio margen intelectual, que por el contrario, en Europa se cerraba cada vez más. Aquí había todavía la posibilidad de continuar con mis diversas investigaciones y de elegir los temas que más me interesaban.

Los acontecimientos de 1989 y la caída del muro de Berlín me hicieron patente que las grandes narrativas eran cosa del pasado, y que la idea de *progreso* era una ilusión que ya no podía seguir determinando la vida. El

resurgimiento de un capitalismo sin barreras, la hegemonía ilimitada de los Estados Unidos, que podían otra vez intervenir donde quisieran, y el refortalecimiento de una moral puritana a nivel mundial, sólo dejaban como alternativa concentrarse en lo más personal y ver en la productividad propia la tabla de salvación para la vida: “El mundo no es mi bosquejo y el saber no es mi penuria, por eso le aconsejo: incremente el goce de los momentos, porque la totalidad es insalvable” (Benn, 2004: GW II, 1579). Este aforismo de Gottfried Benn se convirtió desde entonces en el lema de mi vida adulta.

Posteriormente, las circunstancias fueron las que me llevaron de nuevo al radicalismo aristocrático de Nietzsche, y también las que me convencieron de la importancia de su pensamiento para la situación latinoamericana. En los años noventa se dio también mi cambio del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) a la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). En el Instituto de Investigaciones Sociales (IIS) de esta última casa de estudios, obtuve una plaza como investigador que me permitió abordar cualquier tema relacionado con la filosofía y la politología, siempre y cuando esto se tradujera en ensayos y libros. Mi actividad docente se limitaba a unas cuantas horas de clase para alumnos de posgrado, que podía impartir tanto en la Facultad de Filosofía y Letras como en la de Ciencias Políticas y Sociales. Había alcanzado el máximo de libertad académica.

Pero muy pronto me quedó claro que debía regresar a la filosofía continental europea, que era mi fuerza, ya que mis incursiones en la sociología histórica nunca serían aceptadas por el gremio de los historiadores. Mientras más estudiaba el desarrollo histórico e intelectual de México, más claro me quedaba que existía una tendencia a explicar la evolución del país sólo a partir de sí mismo, glorificando el pasado indígena, a pesar de que en la clase dominante mexicana imperaba un racismo que se manifestaba de manera flagrante en la vida cotidiana. Así, mi propósito de explicar la historia de la Nueva España en el contexto de un orden mundial naciente se convirtió en un motivo de choque, aunque ello nunca se verbalizara abiertamente. Para un no-historiador, que quería explicar algunos fenómenos de la historia mexicana desde la perspectiva de la filosofía y la ciencia política, ciertamente no había es-

pacio en el gremio de los historiadores mexicanos, para quienes, pese a mi naturalización, yo siempre seguiría siendo un extranjero que planteaba preguntas que constituían un tabú en la investigación local.

Los efectos del cristianismo en una sociedad colonial, la internalización de los conceptos morales cristianos, éstos son los temas que me han ocupado a lo largo de mi vida y que he abordado bajo los auspicios de Nietzsche. Mi último trabajo sobre la historia de las relaciones europeo-latinoamericanas lleva el título *El otro en la mirada*, y está dedicado al proceso de implantación de las normas cristianas en la Nueva España, siguiendo como línea de exposición el debate entre Juan Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de las Casas. En tanto que De las Casas todavía hoy es reverenciado como protector de la población indígena, yo intenté resaltar los rasgos totalitarios y medievales de su cristianismo y contrastarlos con el pensamiento de su oponente Sepúlveda, quien en sus tesis refleja el pensamiento del Renacimiento y la teoría moderna de la colonización. El haber leído la historia mexicana tan en contra de la corriente y de la tradición arraigada, desde luego me hizo culpable de una “incorrección política”, que sólo se vio atenuada por el hecho de que mi libro no tuvo divulgación. De cualquier manera, con éste se cerró un ciclo de trabajo que había tenido como eje temático las relaciones entre Europa e Iberoamérica, y que me había llevado al campo de las ciencias históricas, donde el enfoque filosófico no tenía espacio. Para demostrarme que en un ámbito académico germanoparlante también hubiera podido plantar cara, con mis trabajos sociohistóricos de los últimos diez años como base presenté en 1998 mi examen de habilitación en la Universidad de Hannover, a raíz de lo cual, por cierto, se me otorgó la Venia Legendi de “Relaciones interculturales Europa-América Latina”.

Pero ya unos años antes, después de una larga pausa, había vuelto a acercarme al pensamiento de Friedrich Nietzsche. Lo que dio motivo a ello fue que en 1994 se celebró el 150 aniversario de su nacimiento, y yo tomé esta fecha como pretexto para organizar en la Facultad de Filosofía de la UNAM un pequeño simposio bajo el título “La muerte de Dios y el fin de la metafísica”. Como representante de la Facultad participó Bolívar Echeverría, quien habló sobre la muerte de Dios y la modernidad como fenómeno de la decadencia. Otra

conferencia, titulada “Spinoza, Nietzsche y compañía”, fue sustentada por mi amigo, el eminente filósofo vienés Rudolf Burger, quien abordó el pensamiento nietzscheano desde la perspectiva de Spinoza.

En cuanto a mis propias exposiciones, yo intenté ofrecer una panorámica sobre las tendencias de la nueva interpretación de Nietzsche, que me parecía imprescindible para una relectura de su pensamiento. Mi conferencia principal la dediqué al análisis del nihilismo en Nietzsche, resaltando ya desde entonces que, para él, el verdadero nihilismo debía ubicarse en la separación del dios único, por una parte, y el cosmos, entendido como mundo, por otra; separación que se había dado con el surgimiento de las religiones monoteístas. Nietzsche entendía su propio nihilismo únicamente como la destrucción de los valores judeocristianos que devaluaban la vida y la hacían indigna de ser vivida. De ahí en adelante, en mis reflexiones, esta interpretación habría de determinar la forma en que Nietzsche era representado.

En este sentido, por lo tanto, el último decenio del siglo pasado fue el que definió mi retorno a Nietzsche, y la organización de aquel simposio era tan sólo una manifestación externa de que los siguientes años de mi vida estarían dedicados a su reapropiación. Esta nueva aproximación a Nietzsche, sin embargo, se dio bajo signos muy distintos a los de mi juventud. Atrás había quedado mi entusiasmo por el súperhombre y el concepto de la *voluntad de poder*, y estaba consciente de que estos postulados nietzscheanos ya no podrían tener ningún significado fundamental en mi interpretación. También tengo que admitir que me resultó difícil releer de manera nueva el *Zaratustra*, que me parecía, al igual que a Karl Löwith, una “prédica anticristiana de la montaña”. De las interpretaciones que marcaron la Alemania de entreguerras, cada vez me topaba más y más con Karl Löwith, cuyo libro sobre el eterno retorno lo consideraba como un punto de partida decisivo para la interpretación.

Por el contrario, en las cátedras de Heidegger, que luego fueron magnificadas en el ámbito germanoparlante, ya desde joven había visto un obstáculo para una verdadera polémica con Nietzsche. En mi muy subjetiva opinión, el predominio de la interpretación heidegge-



riana condenó a la investigación alemana de Nietzsche a un estancamiento de treinta años y, aún hoy, resulta osado desestimar del todo su postura.

Tomando en cuenta que en el espacio de habla hispana todavía persiste la necesidad de abordar el tema de Nietzsche y el nacionalsocialismo, me vino a la mente la frase de Karl Kraus, quien al ser interrogado sobre quién era Hitler, contestó “un segundo Mussolini”. Parafraseando, llegaría yo a una poco delicada formulación que me podría haber costado mi reputación académica: “¿Quién es —ciertamente sólo en relación con Nietzsche— Heidegger? Un segundo Alfred Bäumler (1931)”. Tan sólo haber osado verbalizar este pensamiento, provocó que hasta mis amigos sacudieran la cabeza; algo que, sin embargo, no hizo vacilar mis convicciones, ya que uno también debe mantenerse firme frente a su radicalismo. En cualquier caso, mi rechazo de la interpretación heideggeriana, metafísica de Nietzsche, me enfrentó con la interpretación mexicana del filósofo de Röcken, algo de lo que me di cuenta sólo mucho tiempo después.

Si es que alguna continuidad existía en mi forma de ver a Nietzsche desde mi juventud, ésa era la crítica nietzscheana al cristianismo y a la moral cristiana, que jugó un papel decisivo en mi proceso personal de distanciamiento de ese credo. La relación entre filosofía y religión, entre mito y dogma, siempre tuvo en mi concepto de la filosofía un papel decisivo, y en este sentido el surgimiento histórico del monoteísmo se desplazó cada vez más hacia el centro de mi interés. Así, cuando en los años siguientes al simposio me dediqué a trabajar sobre la interpretación de Nietzsche en el espacio alemán, abordé al mismo tiempo cuestiones relacionadas con la historia de las religiones, porque, en mi opinión, a través de éstas creí poder entender mejor el pensamiento nietzscheano.

En 1997 tuve la oportunidad de organizar en la ENAH de la Ciudad de México un simposio titulado “La genealogía del cristianismo: ¿origen de Occidente?”. Este tema no era del todo desinteresado, ya que las conferencias que había seleccionado tenían como objetivo ampliar los trabajos de la crítica religiosa en torno a la dimensión histórica. Para ello invité a historiadores críticos de las religiones de los ámbitos germano y anglosajón, que se habían dedicado a estudiar el surgi-

miento del monoteísmo judío y el nacimiento del mito cristiano. Bernhard Lang, el conocido especialista alemán del Antiguo Testamento, habló sobre cómo surgió el monoteísmo; Hans Kippenberg, sobre el monoteísmo como problema político; y el experto norteamericano en el cristianismo temprano, Burton Mack, abordó el nacimiento del mito cristiano y la implantación de una cultura monocrática.

Estas conferencias generaron el contexto para que yo pudiera aproximarme a Nietzsche desde una perspectiva nueva, es decir, vinculando los planteamientos de nuestro filósofo con la historia de las religiones. Al mismo tiempo empecé a desarrollar una línea propia de interpretación de Nietzsche, que postula a un filósofo importante para la vida del individuo como tal y que puede ayudarle a resolver mejor sus problemas existenciales. Con ello me visualicé a mí mismo como un intérprete de Nietzsche que quería romper la anquilosada imagen del filósofo alemán en su nueva patria, y dejar aflorar de nuevo al Nietzsche subversivo, que fue sepultado por su presentación como filósofo metafísico.

Como ya lo dije al principio, el aforismo de Nietzsche: “El cristianismo dio a beber veneno a Eros; no murió de ello, pero degeneró en vicio” (1980: KSA 5, JGB, §168, 102), se convirtió en el hilo conductor de mi recepción nietzscheana en México. En un país católico, en el que la Iglesia mantiene el monopolio de la interpretación de las cuestiones sexuales, el efecto liberador de Nietzsche en las generaciones más jóvenes debía estar ligado con este tema. Con ello, empero, también se planteaba la problemática de aquella contracultura que Nietzsche postulaba y que, a su modo, también reinventaba. Esta cultura era la Antigüedad griega, la de los dioses paganos; la época de los presocráticos, pero también parcialmente del periodo helenístico en el que Epicuro, por lo menos durante un tiempo, se convirtió en el promotor de una nueva posición frente a la vida. Yo estaba convencido de que la reinterpretación que hizo Nietzsche de la Antigüedad griega como contramito de la tradición judeo-cristiana no se había enfatizado suficientemente. Como motivo principal de la filosofía nietzscheana, que se mantiene desde sus primeras obras hasta el *Ecce Homo* y *El Anticristo*, yo identifiqué a Dionisos: una metáfora de la vida trágica frente al crucificado, que simboliza la huída de la vida real.



**Bañista**, modelado (arcilla), Ca. 1949 | 29,5 x 12,5 x 8,5 cm  
 LUIS ALBERTO ACUÑA TAPIAS / LADRILLERA DE PANTALEÓN GAITÁN  
 REG. 2315, COLECCIÓN MUSEO NACIONAL DE COLOMBIA  
 FOTO: © MUSEO NACIONAL DE COLOMBIA / JUAN CAMILO SEGURA

En la búsqueda por afirmar la importancia de la Antigüedad griega para comprender a Nietzsche, me encontré con muchos precursores, aunque en realidad no tantos si se toma en cuenta el significado que este tema tenía para el filósofo alemán. En primer lugar, desde luego, habría que mencionar otra vez a Karl Löwith (1986 [1935]), quien hablaba de una repetición de la Antigüedad en la cúspide de la modernidad. Después de él, este tema fue relegado a un segundo lugar por un buen tiempo, para reaparecer apenas en tiempos recientes como eje de la interpretación.

El libro de Henning Ottmann, *Filosofía y política en Nietzsche* (1999), constituyó una revelación para mí, ya que delineaba minuciosamente la relación de Nietzsche con los griegos en cada una de las fases de su ejercicio

creativo y, con ello, confirmaba todas mis suposiciones sobre la importancia que tenía la Antigüedad griega en su pensamiento.

En los años previos al cambio de milenio me dediqué a trabajar sistemáticamente la literatura secundaria más importante del ámbito de habla alemana, la cual acabaría por ocupar un lugar preponderante en mis publicaciones sobre Nietzsche. Pero ya tiempo antes me había planteado dar un ciclo de conferencias con motivo del centésimo aniversario de la muerte de Nietzsche, con el fin de hacer justicia a la nueva imagen suya que se había desarrollado a partir de la edición de sus obras completas por Colli y Montinari, y la aparición de los *Nietzsche-Studien* en Berlín. En 1999, por lo tanto, me vino muy bien un año sabático, durante el que pude preparar con calma estas conferencias.

Para agosto del 2000 tenía planeadas cuatro conferencias, bajo el título “Nietzsche, Eros y Occidente”. Sin embargo, en los primeros meses de ese año mi Universidad, la UNAM, estaba en huelga y no se podía prever cuándo volvería a abrir. Me dirigí, por lo tanto, al director del Palacio de Bellas Artes, quien en esa época casualmente era un conocido mío, y le solicité si podía llevarlas a cabo en una de las salas de exposición del inmueble. Junto con la redacción de las conferencias, desde febrero de ese año empecé a publicitar el ciclo, porque sabía que el tema despertaría gran atención. La prensa mexicana también correspondió a esta expectativa. En las semanas previas me publicaron varias entrevistas y también aparecieron adelantos de mis textos, ya que el Centenario luctuoso de Nietzsche era un acontecimiento que en México tampoco se podía pasar por alto. Mi intención era presentar al nuevo Nietzsche a un público mexicano más amplio, tal como se había hecho en Alemania durante los últimos veinte años. Se trataba de un Nietzsche que ponía en el centro de sus reflexiones su lado más subversivo, su crítica a la religión y su rehabilitación del eros.

La primera conferencia estuvo dedicada a una historia de la interpretación de Nietzsche, en la cual se enfatizaba aquel “otro Nietzsche” que se había cristalizado después de la edición de Colli y Montinari. La segunda se titulaba “La vida de Nietzsche como clave de su obra”, y presentaba una síntesis de la investigación biográfica sobre el

filósofo. “La interpretación nietzscheana de la Antigüedad griega como contramito de la modernidad” se llamó la tercera y, en ésta, busqué subrayar la importancia que tenía en el pensamiento de Nietzsche la antigua Grecia, así como su visión erótica del mundo que se perdió para siempre con la instauración del cristianismo.

El ciclo cerró con una exposición de la crítica de Nietzsche al desarrollo de Occidente titulada: “La crítica nitzscheana a la tradición judeo-cristiana como crítica a la tradición occidental”, en la que puse en el centro de mis reflexiones algunos de sus cuestionamientos más importantes al monoteísmo. Aunque de mi parte el ciclo estuvo bastante bien organizado y la prensa cumplió con darle difusión, en realidad sólo contaba con que, en el mejor de los casos, llenaría la sala de conferencias, que tenía cupo para algunos cientos. Además era agosto, en plena temporada de lluvias, por lo que a cada rato se formaban embotellamientos, sobre todo alrededor del Palacio de Bellas Artes ubicado en el corazón de la ciudad. Todo ello junto era motivo suficiente para que enfrentara la inauguración de mi ciclo con sentimientos encontrados.

La primera conferencia se llevó a cabo el lunes 21 de agosto del 2000, a las 8 p. m.. Cuando alrededor de las 7 p. m. nos aproximábamos mi mujer y yo al teatro mexicano de la ópera, nos percatamos de que había una larguísima fila de personas que pretendía entrar en éste. Un tanto descompuesto escuché las bien intencionadas palabras de mi esposa: “Desafortunadamente debe haber un gran evento, no le des demasiada importancia si tú tienes pocos asistentes”. Pero luego vino la sorpresa. Mi mujer preguntó a algunos de los que esperaban a qué espectáculo iban, y todos respondieron al unísono que al ciclo de Nietzsche. El caos era total, ya que la sala de conferencias sólo podía albergar a unas 400 personas y a sus puertas se agolpaban más de 2 mil.

La situación amenazaba con salirse de control, dado que cada vez más personas exigían entrar y la sala ya estaba llena hasta el tope. Ante el peligro cada vez más inminente de un tumulto, el director de Bellas Artes tuvo la salvadora idea de abrir la sala principal, cuyo cupo es precisamente de unas dos mil personas y en donde por suerte, esa noche no había ninguna otra representación. La sala se llenó y la situación se salvó.

Después de este retraso y ahora sobre el escenario principal, se inició mi ciclo de conferencias. Cuando leí el pasaje del *Ecce Homo*:

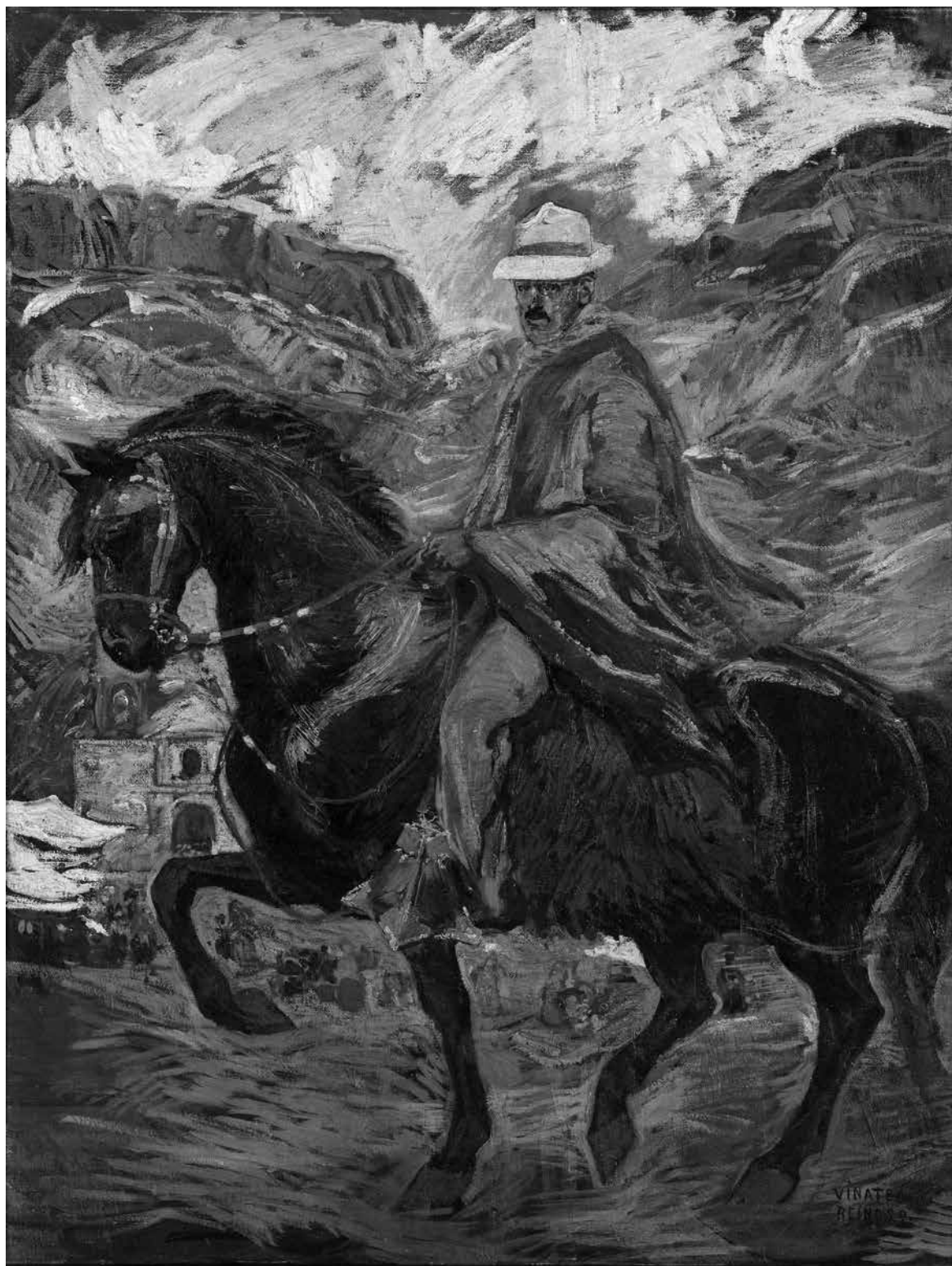
No soy ningún hombre, soy dinamita —y a pesar de ello no hay en mí nada de un promotor religioso; las religiones son un asunto del vulgo, yo siento la necesidad de lavarme las manos cada vez que toco a una persona religiosa [...] no quiero ‘creyentes’ (1980: KSA, 6, 365).

Vino un aplauso atronador y, en ese instante, supe que mi interpretación de Nietzsche había encontrado su público.

En los siguientes días la afluencia de asistentes siguió siendo alta, y en la última conferencia del ciclo, al igual que en la primera, la sala principal de Bellas Artes se volvió a llenar. Era la primera vez en la historia de este teatro de la ópera que una serie de conferencias filosóficas lograba entusiasmar a tantas personas, y uno debía plantearse por qué Nietzsche causaba una impresión tan grande entre los jóvenes mexicanos.

Muy pronto, sin embargo, empecé a percatarme del lado oscuro de mi éxito. El ataque frontal vino por parte de una de mis colegas de la Facultad de Filosofía, quien reclamaba cómo yo, siendo extranjero, osaba cuestionar la investigación mexicana de Nietzsche y, además, en el colmo de la egolatría, organizar solo un ciclo de conferencias sobre él. Esto en realidad no estaba tan errado, dado que no me eran desconocidas las últimas líneas del libro de Max Stirner, *El individuo y su posesión*: “Si sustento mi objeto en mí, el individuo, entonces éste se sustenta en su creador efímero y mortal, que se consume a sí mismo, y yo puedo decir: yo puse mi objeto sobre la nada” (Stirner, 1968: 225). En retrospectiva, debo admitir que, aunque sin buscarlo, no era del todo inocente de las reacciones de mis colegas, ya que en una recepción le pregunté a la exdirectora de la Facultad, quien se autoproclamaba como especialista en Nietzsche, cómo se podía ser una experta en el tema sin dominar el alemán y, por lo tanto, sin tener acceso al legado de Nietzsche —que entonces todavía no había sido publicado en español— y a la literatura secundaria alemana. La problemática se hizo más aguda por el hecho de que la huelga en la UNAM terminó poco





*A Amancaes*, óleo sobre tela adherida a nórdex, 1927 | 95 x 74 cm

JORGE VINATEA REINOSO | COLECCIÓN MUSEO DE ARTE DE LIMA

DONACIÓN MANUEL CISNEROS SÁNCHEZ Y TERESA BLONDET DE CISNEROS. (PERÚ)



antes de mi ciclo de conferencias, y la Facultad de Filosofía organizó su propio simposio con unos treinta ponentes. Debo decir que yo también fui invitado a participar, con una ponencia de veinte minutos, pero desafortunadamente tuve que rechazarla porque me tenía que debatir con mi propio ciclo.

Debido a esta escapada individualista-anarquista, durante los siguientes tres años me fueron retiradas mis cátedras de posgrado en la Facultad de Filosofía, por lo que tuve que refugiarme en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, que de su parte me recibió con los brazos abiertos.

En cualquier caso, estaba lejos de haber concluido con Nietzsche. En el marco conceptual de la *Meta-history*, de Hayden White, encontré una base para profundizar en mis siguientes investigaciones, es decir, en el redescubrimiento de la Antigüedad griega por parte de Nietzsche, y en el significado liberador de este periodo como estímulo para el presente. Luego, en los trabajos de James Porter *The invention of Dionysos* (2000a) y *Nietzsche and the Philology of Future* (2000b), encontré una genial continuación de las reflexiones de White, aunque Porter no parecía para nada consciente de ello. De manera progresiva fui llegando a la conclusión de que el pensamiento trágico de Nietzsche constituía el elemento central de su filosofía y que, además, se extendía a lo largo de toda su obra. Dionisos se convirtió en la contraimagen del cristianismo, la modernidad, el progreso y todas sus promesas de salvación. Mis conferencias en Bellas Artes fueron publicadas en el 2002, bajo el título *Nietzsche, Eros y Occidente*, obra en la que se expresaban los elementos esenciales de mi interpretación de Nietzsche. En los trabajos que siguieron busqué abordar la genealogía del pensamiento trágico de Nietzsche, y también revaloré su fase interpretativa de la Ilustración y la crítica moral francesas. En su segunda etapa creativa vi a un filósofo del arte de vivir, que se adhería a la filosofía de la antigua escuela helenística. De estas interpretaciones surgió un nuevo libro titulado *La sabiduría de Nietzsche: hacia un nuevo arte de la vida*, que fue publicado en el 2007.

Sin embargo, fueron los contactos en el espacio de habla alemana que establecí después de mi ciclo

de conferencias en Bellas Artes, los que me dieron nuevos y decisivos impulsos para continuar con mi interpretación de Nietzsche. A mi amistad con Hans-Gerald Hödl, del Instituto de Ciencias de la Religión de la Universidad de Viena, le agradezco referencias sustanciales sobre importantes ediciones nuevas en el campo de la investigación de Nietzsche, que además me evitaron dar muchos rodeos. También a él le debo el vínculo con investigadores germanoparlantes de Nietzsche más jóvenes, que me mantienen al tanto de las publicaciones más recientes.

Sobre la base de estas relaciones se ha trabajado una historia de la interpretación de Nietzsche en algunos países europeos y en la América anglófona, cuyos textos ya están terminados y pronto serán publicados. El objetivo es destruir las interpretaciones ya superadas de Nietzsche y dar a conocer los nuevos cambios de paradigma.

Con la publicación del libro *La sabiduría de Nietzsche. Hacia un nuevo arte de vivir*, en el 2007, mi propia interpretación de Nietzsche no se detendría y, así, en los años siguientes, yo desarrollaría el concepto de *nihilismo* en Nietzsche, del cual, por cierto, resaltaría un momento en especial.

Nietzsche había calificado como nihilista a toda la tradición judeo-cristiana que separaba a Dios del mundo, y sobre este planteamiento se desarrollaba mi propia interpretación del nihilismo nietzscheano. La tradición cristiana estableció una ética en la que el comportamiento humano se volvió directamente un asunto divino. Nietzsche, quien partía de la relativización de todos los valores, se volteó contra esta “sacralización de la ética”. Consecuentemente, para mí, el nihilismo de Nietzsche se tornó en antinihilismo, porque se orientaba contra el nihilismo cristiano y desplazaba al centro de su filosofía la rehabilitación de la existencia. En la contraposición de Dionisos frente al Crucificado, Nietzsche dejó clarificada su visión del mundo.

Fue por ello que mi último libro, publicado en México en el 2013 por Siglo XXI, llevó el título *En el nombre de Dionisos: Nietzsche, el nihilista antinihilista*. En éste, la crítica de Nietzsche al monoteísmo y a

la moral cristiana aparece como eje de mi interpretación, con la esperanza de desatar una nueva polémica sobre la filosofía nietzschiana en América Latina. En correspondencia con el dictado de Nietzsche de que

no hay realidades, sino sólo interpretaciones, pongo a discusión mis propios planteamientos para que mis oponentes me contradigan. De lo que se trata, justamente, es de polemizar.



## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. NIETZSCHE, Friedrich, 1980, *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, Munich, DTV-Gruyter [KSA].  
Siglas  
EH = Ecce Homo  
FW = Fröhliche Wissenschaft [*La gaya ciencia*]  
JGB = Jenseits von Gut und Bös [*Más allá del bien y del mal*]  
Z = Also sprach Zarathustra [*Así hablaba Zarathustra*]

## BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA

2. BENN, Gottfried, 2004, *Gesammelte Werke in 3 Bänden*, Francfort, Zweitausendeins.
3. HADOT, Pierre, 2002, *Philosophie als Lebensform. Antike und moderne Exerzitäten der Weisheit*, Francfort, Fischer.
4. MÜLLER-LAUTER, Wolfgang, 1971, *Nietzsche. Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie*, Berlín/Nueva York, De Gruyter.

5. STIRNER, Max, 1968, *Der Einzige und sein Eigentum*, Hauser.

## BIBLIOGRAFÍA COMPLEMENTARIA

6. BÄUMLER, Alfred, 1931, *Nietzsche der Philosoph und Politiker*, Berlín/Leipzig, Kröner.
7. HEIDEGGER, Martin, 1961, *Nietzsche*, Pfullingen, Günther Neske.
8. LÖWITZ, Karl, 1986 [1935], *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*, Stuttgart, Kohlhammer.
9. OTTMANN, Henning, 1999, *Philosophie und Politik bei Nietzsche*, Berlín, De Gruyter.
10. PORTER, James, 2000a, *The Invention of Dionysos. An essay on the Birth of Tragedy*, Stanford, Stanford University Press.
11. \_\_\_\_\_, 2000b, *Nietzsche and the Philology of Future*, Stanford, Stanford University Press.

