

## LA RECEPCIÓN DE FRIEDRICH NIETZSCHE Y EL MITO DE DIONISO EN LOS DISCURSOS LATINOAMERICANOS DE IDENTIDAD

David Cortez

Eberhard Karls Universität Tübingen, Alemania

### PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA

#### Y OBJETIVO GENERAL

Una vez alcanzada la independencia política de la corona española, los países latinoamericanos se dedicaron a la construcción del Estado-nación. En este contexto surgieron discursos que tenían por objeto el problema de nuestra identidad como latinoamericanos en el seno de la modernidad. Estos discursos se difundieron ampliamente a finales del siglo XIX y XX, a lo largo y ancho del continente.

Si nos ocupamos con la historia del pensamiento latinoamericano en el último siglo, rápidamente nos encontraremos con una rica recepción de Friedrich Nietzsche y el mito de Dioniso en la elaboración de los discursos latinoamericanos de identidad. Esta recepción ha sido escasamente investigada y, en general, se carece de un esfuerzo explícito que nos dé cuenta de ella.<sup>1</sup> Dioniso, el dios de la vida de la antigua mitología griega, conocido como Baco en la versión latina, y con el que se asocian estados como la borrachera, el entusiasmo desbordante y el éxtasis, entre otros, ha representado la disolución de la subjetividad basada en los principios de la razón; a él se le atribuye infinidad de fenómenos estéticos y religiosos, cuya característica central sería la capacidad de dejar en suspenso el principio de identidad. Pero

---

1. En el año 2000, a propósito del centenario de la muerte del filósofo, se desarrollaron una serie de eventos que ciertamente dinamizaron la investigación sobre Nietzsche y su presencia en el continente; sin embargo, sigue pendiente la tarea de una explícita recepción sobre el tema. Sobre la recepción "temprana" en Latinoamérica véase Udo Rukser, *Nietzsche in der Spania, Ein Beitrag zur hispanischen Kultur- und Geistesgeschichte*, Francke, Bern/München, 1962; Gonzalo Sobejano, *Nietzsche en España*, Madrid, Gredos, 1967.

el mito de Dioniso no solo estuvo presente en la Antigüedad, sino también en las tradiciones del “romanticismo alemán”,<sup>2</sup> en la modernidad e, incluso, en la época contemporánea vuelve a cobrar vigencia asociado a los temas de la subjetividad y la historia, por ejemplo, en ciertas corrientes vinculadas al “neoestructuralismo”<sup>3</sup> francés.

El mito de Dioniso ha calado también profundamente en Latinoamérica, sobre todo porque ha aportado elementos para elaborar la relación entre mito y modernidad en una serie de discursos de identidad. La recepción de este mito ha sido vasta y se ha dado en el contexto mayor de los debates en torno a la subjetividad y las diferentes tradiciones de modernidad que en nuestra región han sido animadas por las más variadas corrientes como el racionalismo, el vitalismo, el historicismo y el neoestructuralismo. ¿A qué se debe esta recepción tan diversa y capaz de conjugarse con discursos filosóficos tan distintos? Considero que el mito de Dioniso ha recreado tanto la dimensión crítica de una subjetividad sometida a los excesos de la racionalidad analítica, en la medida en que ha ampliado los márgenes de subjetividad en que se juega su construcción histórica, así como también ha sabido entrelazarse con aquélla. De esta manera, retomo la tesis de Horkheimer y Adorno para reconstruir históricamente el movimiento complejo que permea mito e Ilustración<sup>4</sup> en el caso de los discursos latinoamericanos de identidad.

Objetivo del presente ensayo es analizar la recepción del mito en algunos discursos de identidad latinoamericanos en el siglo XX, en los cuales se debate sobre el sentido de nuestra modernidad y los diferentes diseños de subjetividad que han aparecido. Defenderé la tesis de que la presencia del mito de Dioniso en los discursos de identidad latinoamericanos ha discurrido paralela a la instauración de una subjetividad que responde a las exigencias surgidas en la construcción de modernidad en el continente. Sostengo que su presencia explícita, implícita, subordinada o reprimida, da cuenta de una rica tradición de modernidad en intensos debates con algunos diseños de subjetividad provenientes del legado humanista.

---

2. Manfred Frank, *Der kommende Gott. Vorlesungen über die neue Mythologie*, Frankfurt, Suhrkamp, 1982.

3. Manfred Frank, *Was ist Neostukturalismus*, Suhrkamp, Frankfurt, 1983; Michel Foucault, *Historia de la locura en la época clásica*, tomos I y II, México/Madrid, Fondo de Cultura Económica, 2002.

4. Max Horkheimer y Theodor Adorno, *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*, Madrid, Trotta, 1994.

## LA RELACIÓN MITO-MODERNIDAD EN LATINOAMÉRICA.

### ALGUNAS POSICIONES

Del sinnúmero de lecturas sugiero las de tres autores para abrir el debate porque son representativas de opciones metodológicas y teóricas claramente diferenciadas y establecidas: Franz Hinkelammert, Arturo Andrés Roig y Martin Hopenhayn.

En opinión de Franz Hinkelammert, la irrupción del mundo “virtual”, o “estetización” de la realidad en la época de la globalización, no sería más que la expresión ideológica de un capitalismo extremo que se ha entregado a la lógica neoliberal del “mercado total”.<sup>5</sup> La exaltación del *homo economicus* implicaría la renuncia a todo tipo de responsabilidad social y, por lo tanto, la creación de una ideología autodestructiva, cínica y nihilista. Este nihilismo se había articulado en la modernidad en la forma de un anticristianismo metafísico y serviría, además, de base a su profundo carácter antiilustrado. Esta perspectiva anticristiana y antiilustrada estaría en la base de la polémica de Nietzsche contra los proyectos modernos del liberalismo y el socialismo. Históricamente hablando, las propuestas de Nietzsche habrían servido para justificar ideológicamente el racismo y el fascismo de la época contemporánea. En mi opinión, difícil resulta probar el supuesto antimodernismo de Nietzsche, especialmente si se tiene en cuenta la existencia de diferentes tradiciones de modernidad; en este sentido, considero que fenómenos como el mito de Dioniso pueden ser analizados como formas legítimas de construcción de subjetividad. Por otro lado, el instrumental de análisis *ideológico* no parece ser suficientemente complejo cuando se trata de construcciones identitarias que por su carácter no pueden simplemente reducirse al ámbito de las determinaciones económicas.

Arturo Andrés Roig, por su parte, considera que el aporte de Nietzsche radica en el “descentramiento”<sup>6</sup> de la conciencia que su crítica ha logrado; en este sentido, sostiene que la creación de subjetividad no es incompatible con fenómenos en el orden de la corporalidad y la estética pero, en última instancia, habría que conservar un tipo de racionalidad que no caiga en la “ambigüedad” nietzscheana de disolver la subjetividad, lo que habría desembocado en la justificación ideológica del fascismo. En la misma perspectiva de Horkheimer y Adorno, el filósofo argentino propone un pensar que no opon-

---

5. Franz Hinkelammert, *El grito del sujeto. Del teatro-mundo del evangelio de Juan al perro-mundo de la globalización*, San José, Departamento Ecuménico de Investigaciones, 1998.

6. Arturo Andrés Roig, “Mauricio Amílcar López: Una vida y una muerte testimoniales”, en *Ética del poder y moralidad de la protesta: La moral latinoamericana de la emergencia* ([www.ensayista.org/filosofos/argentina/roig/etica/etica20.htm](http://www.ensayista.org/filosofos/argentina/roig/etica/etica20.htm)).

ga en forma irreconciliable mito e Ilustración en la construcción de una subjetividad latinoamericana. A diferencia de Hinkelammert, Roig retoma de Nietzsche una práctica que amplía los márgenes de construcción de subjetividad, por referencia a una historia que ha sido liberada de una dialéctica histórica implacable. El resultado sería la creación de un sujeto latinoamericano que asuma su historia y sus mitos en un proceso emancipatorio que se abre sobre todo al futuro. En mi opinión, la apertura de Roig a Nietzsche tiene que ver con su común pertenencia a cierta tradición crítica de modernidad, que se remonta más a Kant que a Hegel, y que ve en la historia, entendida como construcción de subjetividad, el ámbito de confirmación de la racionalidad. La divergencia con Nietzsche, en cambio, aparece en Roig cuando su concepto de subjetividad tiene que remitirse a un “a priori antropológico”,<sup>7</sup> que en el caso del pensador alemán se convierte en crítica debido a su desconfianza frente al humanismo racionalizante.

Finalmente, la lectura de Martin Hopenhayn es representativa de quienes ven en el mito de Dioniso un anticipo de nuevas formas de subjetividad, en una época *desencantada* de los “grandes relatos”, como lo diría Lyotard.<sup>8</sup> El descentramiento de la subjetividad en Latinoamérica correspondería al apareamiento de experiencias estéticas que son capaces de compensar la falta de sentido en un mundo agobiado por el consumo y el deterioro de los espacios comunitarios en la modernidad tardía.<sup>9</sup> Estas experiencias no serían simplemente expresión romántica ante los efectos negativos de una subjetividad racionalizada según el modelo de la ciencia y la técnica modernas. Este autor se asienta en una tradición de modernidad que, retomando una cierta lectura francesa de Nietzsche, plantea el problema de la construcción de subjetividad desde la “diferencia”; el resultado es la irrupción de identidades cuyo rasgo principal sería la “hibridez”, en claro descrédito de las propuestas que se apoyaban en las tradiciones del racionalismo y el humanismo ilustrados.<sup>10</sup> Las elaboraciones culturales no estarían supeditadas a una subjetividad que se plantee en términos fundantes y que sustente una identidad. El apareamiento de identidades escindidas no sería más que la confirmación de los múltiples efectos de descentramiento inherentes a la construcción de subjetividades según el mito de Dioniso.

---

7. Arturo Andrés Roig, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, México, 1981.

8. Jean-Francois Lyotard, *La condición posmoderna: informe sobre el saber*, Madrid, Cátedra, 1998.

9. Martin Hopenhayn, “Nietzsche, Latinoamérica, la política”, Bogotá/Santiago de Chile, septiembre, 1998 [<http://www.javeriana.edu.co/pensar/Disens44.html>]

10. Martin Hopenhayn, “El reto de las identidades y la multiculturalidad”, en *Pensar Iberoamérica*. Revista de cultura, Organización de Estados Iberoamericanos para la Educación, la Ciencia y la Cultura, No. 0, febrero, 2002.

Por mi parte, sin que desconozca el entronque romántico del mito de Dioniso en la modernidad, me interesa más ahondar el potencial crítico del mito y su aporte para la elaboración de los discursos latinoamericanos de identidad. Esto no significa que desconozca los elementos ideológicos y de poder que se juegan en la historia de nuestras sociedades y que intervienen en la construcción de un discurso de identidad. No entiendo la recepción del mito de Dioniso en Latinoamérica como simple eco de una Europa dominante en nuestra región ni como afirmación ciega de una posmodernidad “liberada” de sus implicaciones con la subjetividad. La recepción tiene que dar cuenta de un debate abierto desde los procesos latinoamericanos y en construcción permanente.

## CONSIDERACIONES METODOLÓGICAS

Se trata aquí de una investigación en el sentido de una “historia del pensamiento”<sup>11</sup> en Latinoamérica. Esta opción metodológica supone que nuestro objeto de investigación es una producción resultante de los complejos procesos históricos desatados a propósito de la construcción de modernidad en nuestro medio. En esta historia no entiendo las ideas, y las producciones simbólicas en general, como “reflejo” ideológico cuya razón se busca en determinaciones económicas. Opto por explicar la producción de las ideas como una “práctica social”<sup>12</sup> compleja que requiere ser matizada en el orden de lo político, social, cultural y económico.

El llamado a la complejidad de las prácticas sociales no sugiere ningún tipo de funcionalismo porque entiendo que las elaboraciones de una sociedad no hay que buscarlas en estructuras permanentes desvinculadas de las subjetividades, así como tampoco entiendo el pensamiento como el mero resultado de genialidades; cada obra tiene que ser históricamente contextualizada. La remisión de los discursos de identidad a la dimensión de la nación y el tratamiento que se haga de la diferencia cultural en el marco de la modernidad, me permitirán elaborar una historia de las ideas que es parte de una historia de las sociedades latinoamericanas.

El legado de Nietzsche o, mejor dicho, el Nietzsche que hemos construido en nuestras tierras, no habrá que buscarlo exclusivamente en el pensamiento de Nietzsche, como si se pudiera acceder a un mensaje esencial del “autor”<sup>13</sup> que se mantiene al margen de los cambios históricos, sino que me

---

11. Horacio Cerutti Gulberg, “Hacia una metodología de la historia de las ideas (filosóficas) en América latina”, Guadalajara, Universidad de Guadalajara, 1986.

12. Pierre Bourdieu, *El sentido práctico*, Madrid, Taurus, 1991.

13. Michel Foucault, “¿Qué es un autor?”, en Michel Foucault, *Entre filosofía y literatura. Obras esenciales*, t. I, Barcelona, Paidós, 1999, pp. 329-360.

interesa más el sentido y el uso social del que ha sido objeto el autor alemán y sus planteamientos en la configuración de nuestra modernidad y, particularmente, en nuestros discursos de identidad. Por esta razón, una investigación sobre la recepción de Nietzsche y el mito de Dioniso en los discursos latinoamericanos de identidad, reconstruye las peripecias históricas en las que se ha visto involucrada la construcción de nuestra subjetividad. Un análisis del “discurso de identidad”<sup>14</sup> no da cuenta de algo así como la estructuración interna de las ideas, sino de su configuración como práctica social compleja.

Lo dicho sobre el “autor” Nietzsche vale también para los conceptos “Latinoamérica” y “nación” son elaboraciones que en ningún momento pueden ser remitidas a una unidad permanente de sentido porque arrojan el resultado característico de nuestra modernidad, y de la modernidad en general, en la que los procesos socio-históricos, muestran diferenciaciones sociales y asimetrías históricas que en ningún momento pueden ser remitidos a una unidad de sentido. Los discursos de identidad *escogidos*, por lo tanto, no nos permitirán una reconstrucción total del sentido de un proceso de recepción, sino solo la configuración que ha adquirido la modernidad latinoamericana con relación al mito de Dioniso en diferentes momentos.

Realizar algo así como una “recepción” en el ámbito latinoamericano lo entiendo como la tarea de explicitar el proceso de creación de ideas, en el marco de la inscripción del continente en la instauración de una modernidad de carácter global. La recepción no supone simplemente la resonancia externa de un centro generador de sentido, sino más bien, una especificidad en el contexto de relaciones globales. Con lo “asimétrico” he querido señalar la radical condición de desigualdad que históricamente hablando supone la modernidad, más aún en tiempos de “globalización”.<sup>15</sup>

## ALGUNOS MOMENTOS DEL PROCESO DE RECEPCIÓN

Ya a principios del siglo XX la recepción<sup>16</sup> temprana de Nietzsche en Latinoamérica está mediada por el combate contra el “espíritu” del positivismo, que se había difundido ampliamente como norma de nuestros proyectos po-

---

14. Michel Foucault, *La arqueología del saber*, México/España/Argentina/Colombia, Siglo XXI, 1999.

15. Santiago Castro-Gómez y Eduardo Mendieta, *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*, México, University of San Francisco, 1998.

16. Udo Rukser, *Nietzsche in der Spania, Ein Beitrag zur hispanischen Kultur- und Geistesgeschichte*, Francke, Bern/München, 1962.

líticos, sociales y culturales. Proyectos en los que claramente se disputaba por el mantenimiento de un orden cuyos máximos beneficiarios eran las élites nacionales, aliadas a los intereses coloniales de Inglaterra y los Estados Unidos.<sup>17</sup> Se trataba entonces de la construcción de una subjetividad que nos constituyera como protagonistas de nuestra cultura, sociedad y política. Para lograr dichos fines, había que compensar el evidente déficit cultural del positivismo y abogar por la construcción de una identidad común que nos cobijara a todos por igual y que, al mismo tiempo, diera los suficientes elementos para acuñar una diferencia histórica entre las naciones y como colectivo latinoamericano ante el mundo. Aquí fue cuando el concepto de la "latinidad" sirvió de elemento configurador de identidad, retomando un cierto humanismo que estaba vinculado a la tradición católica y que tenía por objeto la ampliación de los márgenes en que se había venido creando una subjetividad burguesa. Nietzsche es incorporado en este contexto, por una parte, para criticarlo porque su "voluntad de poder" inspiraría las ambiciones del utilitarismo norteamericano, pero, por otro lado, también para retomar su lectura sobre los fenómenos estéticos y éticos de pérdida de la subjetividad que podían favorecer el rescate de las tradiciones religiosas católicas y modernas. Ya desde aquella época la recepción de Nietzsche en estas tierras, y en particular del mito de Dioniso, conlleva la construcción de una subjetividad involucrada en los debates provocados por las tradiciones de modernidad representados por corrientes positivistas y antipositivistas.

En el amplio movimiento del "arielismo"<sup>18</sup> al inicio del siglo XX hay autores, como el uruguayo Enrique Rodó y el mexicano José Vasconcelos, en cuyas obras se puede rastrear una recepción de Nietzsche en el marco de una crítica a la modernidad positivista y en la perspectiva de elaborar una identidad que reivindicara un cierto sustrato cultural *latino*. Para estos autores Dioniso no significó más que la oportunidad de reivindicar y ampliar los recortados márgenes de subjetividad que las oligarquías dominantes habían elaborado con ayuda del positivismo. Se trataba, por lo tanto, de incorporar los efectos estéticos y éticos que el humanismo burgués requería para su proyecto de subjetividad en la región.

Pero no solo los intelectuales de corte liberal estuvieron interesados en una lectura de Nietzsche que alentara sus proyectos, sino también aquéllos

---

17. Sobre la recepción de Nietzsche en Norteamérica véase Hays Steiben, *Die Amerikanische Nietzsche-Rezeption von 1896 bis 1950*, Berlin/New York, Walter de Gruyter, 1996.

18. Ottmar Ette y Titus Heydenreich, *José Enrique Rodó y su tiempo. Cien años de Ariel*, Frankfurt/Madrid, 12 Coloquio interdisciplinario de la Sección Latinoamérica del Instituto Central para Estudios Regionales de la Universidad de Erlange-Nürnberg, Iberoamericana/Vervuert, 2000.

que se alinearon por un tipo de sociedad que respondiera a los planteamientos del marxismo en nuestra región. En la segunda mitad de los años veinte y en la década de los treinta, Nietzsche es leído por autores como José Carlos Mariátegui, que lo incorporan a los proyectos de construcción del socialismo en Latinoamérica. Su rescate del mito apuntaba a erradicar los excesos de la moderna racionalidad analítica en la medida que recuperaba el sentido de la solidaridad perdida en nuestras sociedades capitalistas. Consiguientemente, la construcción del socialismo exigía la recuperación de las tradiciones propias y su incorporación al proyecto mayor de la nación. En este sentido, se puede decir que la lectura de Nietzsche en nuestro medio preparó el terreno para el apareamiento del "indigenismo", porque aparentemente ofrecía una alternativa ante el fracaso de las tradiciones europeas modernas importadas en clave positivista y liberal. Aquí ya se pueden apreciar los debates surgidos por un Nietzsche que fue leído en polémica con las tradiciones del historicismo y las discusiones surgidas alrededor de la construcción de una nación que pugnaba por asumir un legado histórico propio en la construcción de su identidad. El recurso a Nietzsche se enfrenta aquí con una cierta lectura del marxismo, vinculada al positivismo de algunos planteamientos de la III Internacional Comunista, y supeditada a la creación de una conciencia histórica que supere los excesos del economicismo y el historicismo de la ortodoxia marxista. Con Nietzsche se introdujo así una discrepancia radical en el interior del desarrollo del marxismo en Latinoamérica, discrepancia que se mantendrá a lo largo del siglo XX. La inserción del mito en los debates sobre la modernidad latinoamericana fue vista por algunos, los más ortodoxos, como simple romanticismo de izquierdas y, por otros, como la radicalización de una subjetividad autocrítica.

Junto a otros, Nietzsche fue inscrito en los programas de recuperación de una cierta autenticidad cultural que habría aportado para el redescubrimiento de nuestra condición cultural primigenia como latinoamericanos. A diferencia de la civilización occidental, regida sobre todo con los criterios de la razón y la negación de nuestros instintos vitales, Latinoamérica tendría que retornar a su condición "telúrica".<sup>19</sup> Los grupos ancestrales, sobrevivientes del proceso de expansión de la civilización occidental, serían los portadores de un orden identitario caracterizado por su entronque con la naturaleza, las experiencias vitales y artístico-religiosas. En este contexto Nietzsche fue uno de los autores más solicitados por las corrientes vitalistas y existencialistas ampliamente difundidas en aquel momento. La crítica de Nietzsche a la racionalidad instrumental, su valoración de los fenómenos estéticos y de las ex-

---

19. Ezequiel Martínez Estrada, *Radiografía de la pampa*, Buenos Aires, Losada, 1953; Rodolfo Kusch, *América Profunda*, Buenos Aires, Bonum, 1975.



perencias del descentramiento de la subjetividad, especialmente de la afirmación de la vida en el fenómeno artístico de *lo dionisiaco*, fueron algunos de los temas que cayeron en el fértil suelo de los discursos *culturalistas*.

Los discursos de la tierra, en realidad, pronto evidenciaron un déficit ideológico e histórico: su rescate de las tradiciones autóctonas se hacía, en realidad, en nombre de las élites emergentes dedicadas a la tarea de construir un sustrato cultural que los legitimara en la nueva configuración del Estado-nación. Su reivindicación del pasado cultural debía ser, a la vez, el elemento de universalidad que garantizara su inserción en el proyecto moderno de nación. Frente a esto pronto se alzaron las voces de quienes reclamaban una universalidad que se había formado en los procesos de “mestizaje” de nuestras sociedades. Dicha “síntesis” requería de una lógica histórica que insertara el desarrollo de nuestra modernidad en el proceso mayor de una historia dialécticamente concebida. Así pues, desde los años cuarenta se puede detectar una amplia difusión de discursos que se centraban en la reivindicación de una “conciencia histórica”<sup>20</sup> latinoamericana. La crítica de Nietzsche al historicismo, su afirmación de la historia como acontecimiento y ruptura y también su desconfianza frente a los sujetos históricos racionalmente contruidos, hicieron de aquél uno de los autores poco preferidos por los intelectuales latinoamericanos de la época. Hacia los años 1960 y 1970 hay formas del historicismo que rescatan la crítica histórica de Nietzsche y dan cuenta de la importancia del autor para la elaboración de una subjetividad latinoamericana que supere los excesos de las visiones dialécticas. Con todo, frente a Nietzsche siempre les queda una gran duda que, a mi manera de ver, solo se entiende por la necesidad que tienen las corrientes historicistas de remitirse a la construcción de un “sujeto histórico”<sup>21</sup> latinoamericano de carácter omnicompreensivo. El mito no fue más que la confirmación del eslabón más humilde de la cadena histórica que debía finalmente cerrarse en la autoafirmación de una subjetividad racionalmente animada.

Los discursos de “liberación” surgen en los años sesenta y se difunden ampliamente hasta mediados de los ochenta. El escenario latinoamericano está marcado por la consolidación de proyectos socialistas, la lucha de las élites nacionales por detener su expansión y los intereses geopolíticos de los Estados Unidos en la región, en el contexto de la Guerra Fría. Los intelectuales latinoamericanos proceden a un análisis de modernidad que intentaba explicar el carácter “marginal” y “dependiente”<sup>22</sup> de nuestras naciones. La realidad de

---

20. Leopoldo Zea, *América como conciencia*, México, Cuadernos Americanos, 1953.

21. Arturo Andrés Roig, “Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano”, México, 1981, en Arturo Andrés Roig, *Rostro y filosofía de América Latina*, Mendoza, 1993.

22. No olvidemos que se vivía el auge de la “Teoría de la dependencia”.

dominación de nuestros países radicaría sobre todo en la expansión del imperialismo norteamericano y la subordinación neocolonial de los países latinoamericanos. En este marco, Nietzsche es visto como uno de los grandes creadores del “eurocentrismo”<sup>23</sup> moderno-contemporáneo, porque había sido el supuesto ideólogo de una visión de la historia (imperial), la cultura (helocéntrica) y la política (colonial). La misma ideología estaría presente en el *americanismo* reinante. En opinión de Enrique Dussel, por ejemplo, el recurso a “lo dionisiaco”<sup>24</sup> no haría más que recrear y radicalizar aquella voluntad de dominio que caracteriza a la modernidad eurocéntrica en su relación con la periferia latinoamericana; razón por la cual habría que retomar el proyecto de una ética de liberación que hiciera frente al descentramiento de la subjetividad. Lo dionisiaco representaría la imposibilidad de elaborar un proyecto de liberación que se asentara en una subjetividad ética e históricamente situada.

Desde mediados de los ochenta Nietzsche se vuelve un tema recurrente en los debates sobre la “posmodernidad”<sup>25</sup> en el ámbito latinoamericano. En las discusiones sobre el nuevo escenario que estructuran los fenómenos de la globalización, Nietzsche aparece como uno de los autores que habrían hecho posible la concreción de una cierta “lógica cultural”<sup>26</sup> del capitalismo. No se trata simplemente de la transnacionalización de la política, de la mundialización de la economía y de la instauración de sociedades tomadas por los vastos e intrincados fenómenos de la comunicación, sino de la vigencia histórica del anuncio del nihilismo: “dios ha muerto”. El hecho de que el antiguo dios o dioses, ya no sean capaces de dar sentido a las necesidades surgidas por una modernidad que ha sido conducida a su máximo grado de racionalización, lleva a algunos a poner sus ojos en aquel otro dios, también antiguo, pero que no fue dominante en las tradiciones occidentales. En este contexto, ¿qué puede representar el dios Dioniso para una Latinoamérica que al final del milenio intenta reflexionar sobre sus complejos procesos identitarios en la época de la globalización? En opinión de Hopenhayn, si la consecuencia lógica de un mundo globalizado es la irrupción de lo cultural y el reclamo de la “diferencia”,<sup>27</sup> el recrudescimiento de múltiples experiencias de

23. Enrique Dussel, *Ética de la liberación. En la edad de la globalización y de la exclusión*, Madrid, Trotta, 1998, p. 351.

24. *Ibid.*, p. 350.

25. Pablo Guadarrama, *América Latina: marxismo y postmodernidad*, Bogotá, Universidad Central de las Villas, Santa Clara Cuba/Universidad INCCA de Colombia, 1994.

26. Fredrich Jameson, *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*, Barcelona, Paidós, 2002.

27. Martín Hopenhayn, “El reto de las identidades y la multiculturalidad”. En *Pensar Iberoamérica*. Revista de Cultura, Organización de Estados Iberoamericanos para la Educación, la Ciencia y la Cultura, No. 0, febrero, 2002.

descentramiento, especialmente en las grandes urbes latinoamericanas, mantienen una lógica paradójica con el sistema: preservan las identidades ante los excesos de una hiperracionalización permitiendo líneas de fuga y, a la vez, revelando sus límites y rebasándolo en los intersticios.<sup>28</sup>

A principios de los noventa, ya la posmodernidad había preparado también el terreno para el apareamiento de otro amplio movimiento. Desde el pensamiento “poscolonial”<sup>29</sup> se elabora una crítica de las “metanarrativas” que habían caracterizado a los discursos de liberación. Categorías como la de “hibridez” y “subalternidad” son puestas en escena justamente para paliar la debilidad del instrumental de liberación frente a las complejas realidades latinoamericanas en la época de la globalización. Se llama la atención sobre nuevas formas de “auto-representación” que estarían surgiendo alrededor de la especificidad, lo local, y las “pequeñas historias”. En todo este proceso Nietzsche sería el autor clave porque nos permitiría elaborar una *genealogía* de los discursos sobre *lo latinoamericano*.<sup>30</sup> Seguimos a Foucault, se trataría ahora de hacer explícitos los mecanismos y discursos que se pusieron en acción para crear el objeto de lo latinoamericano y sus disciplinas. Los discursos sobre lo latinoamericano estarían atravesados por una esencial voluntad de verdad que los vincula, en realidad, a un complejo entramado de poderes. A mi manera de ver, el programa de “indisciplinar”<sup>31</sup> las ciencias humanas corre paralelo al nuevo momento político de surgimiento de nuevas formas de subjetividad.

## CONCLUSIONES

Dioniso ha representado en Latinoamérica la crítica a los modelos de racionalidad que hicieron de la ciencia y la técnica el principio configurador de vastos proyectos filosóficos, culturales y políticos. Dicha crítica posibilitó la ampliación de un concepto de racionalidad, en la medida que la incorporación de los temas de la ética, la historia, la estética y la cultura contribuye-

28. Martin Hopenhayn, *Nietzsche, Latinoamérica, la política*, Bogotá/Santiago de Chile, Septiembre, 1998. [<http://www.javeriana.edu.co/pensar/Disens44.html>]

29. Santiago Castro-Gómez y Eduardo Mendieta, *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*, México, University of San Francisco, 1998; Santiago Castro-Gómez, Oscar Guardiola Rivera, y Carmen Millán de Benavides, eds., *Pensar en los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial*, Bogotá, Instituto de Estudios Culturales y Sociales/Pontificia Universidad Javeriana, 1999.

30. Santiago Castro-Gómez, *Crítica de la razón latinoamericana*, Barcelona, Puvill, 1996.

31. Catherine Walsh y otros, *Indisciplinar las ciencias sociales. Geopolíticas del conocimiento y poscolonialidad del poder. Perspectivas desde lo andino*, Quito, Universidad Andina Simón Bolívar/Abya-Yala, 2002.

ron al descentramiento de una racionalidad de cuño positivista e historicista. Dicho replanteamiento se ha hecho en el marco de las mismas posibilidades ofrecidas por un concepto de racionalidad evidentemente moderno y superado, por lo tanto, debido a su carácter histórico, a una permanente tarea de recreación.

La condicionabilidad histórica del mito de Dioniso al contexto latinoamericano es especialmente observable en la elaboración de una serie de discursos de identidad. Se trata de la creación de una subjetividad o subjetividades que asumen las peculiaridades de la instauración de modernidad en el ámbito latinoamericano. A esto se debe que los discursos de identidad construyen el andamiaje necesario para la implementación de conceptos como nación, identidad nacional y latinoamericana, individuo y ciudadano. Para lograr este cometido, la recurrencia al mito de Dioniso se hace en el marco de la recepción de las más diversas tradiciones de modernidad, entre las que se destaca el racionalismo, el vitalismo, el historicismo, el marxismo y el posestructuralismo. Su origen europeo y romántico fue recreado, traducido e incorporado al contexto de creación de una subjetividad que respondiera a la compleja historia latinoamericana.

La inserción del mito en los discursos latinoamericanos de identidad supone ese ámbito de libertad en el que se juega su afirmación o destrucción. En este sentido, considero que la historia de su recepción en Latinoamérica hace visibles las ambigüedades inherentes a una modernidad que acoge en su seno los logros y las miserias de una modernidad en expansión. El recrudecimiento de los múltiples efectos contenidos en el mito supone apostar por la tarea de la libertad, en el marco de radicalización de las consecuencias perversas inherentes a una modernidad en curso.

## BIBLIOGRAFÍA

- Ainsa, Fernando,  
 2000 "Ariel, una lectura para el año 2000", en Ette, Ottmar y Heydenreich, Titus, *José Enrique Rodó y su tiempo. Cien años de Ariel*, 12 Coloquio interdisciplinario de la Sección Latinoamérica del Instituto Central para Estudios Regionales de la Universidad de Erlange-Nürnberg, Frankfurt/Madrid, Iberoamericana/Vervuert.
- Bourdieu, Pierre,  
 1991 *El sentido práctico*, Madrid, Taurus.
- Castro-Gómez, Santiago,  
 1996 *Crítica de la razón latinoamericana*, Barcelona, Puvill Libros.  
 2000 *La reestructuración de las ciencias sociales en América Latina*, Bogotá, Instituto de Estudios Culturales y Sociales/Pontificia Universidad Javeriana.
- Castro-Gómez, Santiago; Eduardo Mendieta,  
 1998 *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*, México, University of San Francisco.
- Castro-Gómez, Santiago, Oscar Guardiola Rivera; Carmen Millán de Benavidez, eds.,  
 1999 *Pensar en los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial*, Bogotá, Instituto de Estudios Culturales y Sociales/Pontificia Universidad Javeriana.
- Cerutti Guldberg, Horacio,  
 1983 *Filosofía de la liberación latinoamericana*, México, Fondo de Cultura Económica.  
 1986 *Hacia una metodología de la historia de las ideas (filosóficas) en América latina*, Guadalajara, Universidad de Guadalajara.
- Dussel, Enrique,  
 1980 *Filosofía de la liberación*, Bogotá, Universidad Santo Tomás. Centro de enseñanza desescolarizada.  
 1984 "Cultura Latinoamericana y Filosofía de la Liberación. Cultura Popular Revolucionaria más allá del populismo y del dogmatismo", en *Cristianismo y Sociedad*, No. 80, México.  
 1998 *Ética de la liberación. En la edad de la globalización y de la exclusión*, Madrid, Trotta.
- Ette, Ottmar; Titus Heydenreich,  
 2000 *José Enrique Rodó y su tiempo. Cien años de Ariel*, 12 Coloquio interdisciplinario de la Sección Latinoamérica del Instituto Central para Estudios Regionales de la Universidad de Erlange-Nürnberg, Frankfurt/Madrid, Iberoamericana/Vervuert.
- Foucault, Michel,  
 1999 *La arqueología del saber*, México/Madrid, Siglo XXI.  
 1999 *¿Qué es un autor?*, en Michel Foucault, *Entre filosofía y literatura. Obras esenciales*, t. I, Barcelona, Paidós.  
 2002 *Historia de la locura en la época clásica*, tomos I y II, México/Madrid, Fondo de Cultura Económica.

- Frank, Manfred,  
1982 *El Dios verdadero. Lecciones sobre la Nueva Mitología*, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1994.
- 1983 *Was ist Neostrukturalismus*, Frankfurt, Suhrkamp.
- Frey, Herbert, edit.,  
1997 *La muerte de Dios y el fin de la metafísica. Simposio sobre Nietzsche*, México, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM/Universidad de Artes Aplicadas de Viena.
- Guadarrama, Pablo,  
1994 *América Latina: marxismo y postmodernidad*, Bogotá, Universidad Central de las Villas, Santa Clara, Cuba/Universidad INCCA de Colombia.
- Habermas, Jürgen,  
1989 *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus.
- Hinkelammert, Franz,  
1998 *El grito del sujeto. Del teatro-mundo del evangelio de Juan al perro-mundo de la globalización*, San José, Departamento Ecuménico de Investigaciones.
- Hopenhayn, Martin,  
1998 *Nietzsche, Latinoamérica, la política*, Bogotá/Santiago de Chile, septiembre, [<http://www.javeriana.edu.co/pensar/Disens44.html>]
- 2002 "El reto de las identidades y la multiculturalidad", *Pensar Iberoamérica*, revista de cultura, Organización de Estados Iberoamericanos para la Educación, la Ciencia y la Cultura, No. 0 (febrero).
- Horkheimer, M.; T. Adorno,  
1994 *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*, Madrid, Trotta.
- Jameson, Fredrich,  
2002 *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*, Barcelona, Paidós.
- Krumpel, Heinz,  
1992 *Philosophie in Lateinamerika. Grudzüge ihrer Entwicklung*, Akademie Verlag, Berlin.
- Lyotard, Jean-Francois,  
1998 *La condición posmoderna: informe sobre el saber*, Madrid, Cátedra.
- Martínez Estrada, Ezequiel,  
1953 *Radiografía de la pampa*, Losada, Buenos Aires.
- Mariátegui, José Carlos,  
1975 *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Lima, Amauta, 31a. ed.
- Mazat, Wolfgang,  
1996 *Lateinamerikanische Identitätsentwürfe. Essayistische Reflexion und narrative Inszenierung*, Tübingen, Gunter Narr Verlag.
- Quijano, Aníbal,  
2000 *Coloniality of Power, Eurocentrism y Latin America*, en Walter D. Mignolo, Alberto Moreiras y otros, *Neplanta. Views from South*, Durham, Duke University Press.
- Roig, Arturo Andrés,  
1981 *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, México.
- 1993 *Rostro y filosofía de América Latina*, Mendoza.

- 1993 *Historia de las ideas, teoría del discurso y pensamiento latinoamericano*, Bogotá, Universidad Santo Tomás.
- 1998 *Ética del poder y moralidad de la protesta. La moral latinoamericana de la emergencia*, Mendoza.
- Rukser, Udo,  
1962 *Nietzsche in der Spania, Ein Beitrag zur hispanischen Kultur- und Geistesgeschichte*, Francke, Bern/München.
- Steiben, Hays, Alan,  
1996 *Die Amerikanische Nietzsche-Rezeption von 1896 bis 1950*, Berlin/New York, Walter de Gruyter.
- Sobejano, Gonzalo,  
1967 *Nietzsche en España*, Madrid, Gredos.
- Von Vacano, Diego,  
“Whose Nietzsche for Latin America? Rodo's or Mariátegui's?”, New York, Vas-sar College ([www.pucp.edu.pe/ira/filosofia-peru/pdf/arti\\_filo\\_latino/vacano\\_english.pdf](http://www.pucp.edu.pe/ira/filosofia-peru/pdf/arti_filo_latino/vacano_english.pdf))
- Walsh, Catherine; Schiwy; Santiago Castro-Gómez, edits.,  
2002 *Indisciplinar las ciencias sociales. Geopolíticas del conocimiento y poscolonialidad del poder. Perspectivas desde lo andino*, Quito, Universidad Andina Simón Bolívar/Abya-Yala.
- Zea, Leopoldo,  
1942 “En torno a una filosofía americana”, en *Cuadernos Americanos* 3 (mayo-junio), México.
- 1953 *América como conciencia*, México, Cuadernos Americanos.