

**NIETZSCHE Y GUTIÉRREZ-GIRARDOT.
REFLEXIONES SOCIO-HETERODOXAS EN TORNO AL AGONISMO TRÁGICO DE LOS
GRIEGOS**

**NIETZSCHE AND GUTIÉRREZ-GIRARDOT:
SOCIO-HETERODOX REFLECTIONS ON THE TRAGIC AGONISM OF THE GREEKS**

Adrián Pompeyo Angarita
Universidad Santo Tomás

Correo: adrian.pompeyo.angarita@gmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0009-0000-2668-7080>

Recibido: 16 de enero de 2025 **Aceptado:** 31 de enero 2025 **Publicado:** 05 de febrero 2025

Cómo citar: Pompeyo Angarita, A. (2025). Nietzsche y Gutiérrez-Girardot. Reflexiones socio-heterodoxas en torno al agonismo trágico de los griegos. *Revista Presencias, Saberes Y Expresiones*, 3(3). <https://doi.org/10.24054/pse.v3i3.3555>

Derechos de autor 2024 Revista Presencias, Saberes y Expresiones (PSE).
Esta obra está bajo una licencia internacional Creative Commons Atribución – No comercial – Compartir igual 4.0.



Resumen: De los barriles de tinta que se han gastado en torno al campo de fuerzas que es Nietzsche, poco se ha escrito sobre su noción de agón. Sólo en los últimos años las investigaciones nietzscheanas le han dado una relevancia que ya Rafael Gutiérrez Girardot desde 1966 había anunciado. El artículo propone rastrear ese concepto en el Nietzsche del filósofo colombiano, siguiendo la metodología de la historia social de la filosofía propuesta por Pachón Soto. Según este modelo de análisis interpretativo, se tiene en cuenta cómo el proceso de las condiciones histórico-editoriales de la obra del alemán que circularon desde Alemania hasta Colombia, y viceversa en el periplo de formación de Gutiérrez Girardot, influyeron en su recepción del concepto de agón. Se sostendrá en el artículo que el agón nietzscheano interpretado por Gutiérrez Girardot es un agón hegelianizado y atravesado por la filosofía de Martin Heidegger, según la cual, Nietzsche, y por lo tanto su agón griego, son de sesgo metafísico. Se plantea por último que dicha interpretación, a pesar de su sesgo heideggeriano, es una interpretación heterodoxa debido a que su lectura en clave dialéctica le permite no sólo leer el agón como el concepto griego de competencia (como tensión, conflicto, juego), sino también

como el motor de la historia universal que, inevitablemente por su movimiento, auspicia la época del nihilismo.

Palabras clave: Nietzsche, Gutiérrez Girardot, Hegel, Heidegger, agón, historia social de la filosofía, historia universal, nihilismo.

Abstract: Of the barrels of ink that have been spilled over the force field that is Nietzsche, little has been written about his notion of agón. Only in recent years has Nietzschean research given it the relevance that Rafael Gutiérrez Girardot had already foreseen in 1966. This article aims to trace that concept in the Nietzsche of the Colombian philosopher, following the methodology of the social history of philosophy proposed by Pachón Soto. According to this interpretive analysis model, the article considers how the historical-editorial conditions of Nietzsche's work, which circulated from Germany to Colombia and vice versa during Gutiérrez Girardot's intellectual formation, influenced his reception of the concept of agón. The article argues that the Nietzschean agón, as interpreted by Gutiérrez Girardot, is a Hegelianized agón, shaped by the philosophy of Martin Heidegger, according to which Nietzsche—and therefore his Greek agón—have a metaphysical bias. Finally, the article suggests that, despite its Heideggerian orientation, this interpretation remains heterodox. This is because reading the agón in a dialectical key allows Gutiérrez Girardot to understand it not only as the Greek concept of competition (as tension, conflict, and play) but also as the driving force of universal history, which, due to its inherent movement, inevitably fosters the era of nihilism.

Keywords: Nietzsche, Gutiérrez Girardot, Hegel, Heidegger, agón, social history of philosophy, universal history, nihilism.

1. INTRODUCCIÓN

«Para Nietzsche el agón es el presupuesto o la condición para comprender la realidad del mundo y de la existencia»

Rafael Gutiérrez-Girardot (2000, p.119)

«el problema central de Nietzsche no sólo lo constituye el puro antagonismo sino la oscilación de ese antagonismo, es decir, el modo como se concilia y en la conciliación se rechazan el tono y el metrón, el ritmo y la melodía, la acústica y la óptica, la embriaguez y el sueño, la "cosa en sí" y la apariencia cognoscible, la excitación y la contemplación, la escultura y la música, el individuo y la masa; en una palabra, las formas previas de Apolo y Dioniso»

Rafael Gutiérrez-Girardot (p.116-117)

Es conocido el interés que el profesor y filósofo colombiano Rafael Gutiérrez-Girardot tuvo por el pensamiento filosófico del joven filólogo de Röcken. Entre otros, el artículo “Un Nietzsche desde dentro”, publicado en el periódico *El Siglo* en 1950, y los ensayos “Otra vez Nietzsche”, publicado en la *Revista Mito* en 1957, y *Nietzsche y la filología clásica* de 1966, son ejemplo de ello¹.

En ese artículo, el colombiano, siguiendo entonces la visión de Ortega y Gasset, apetece a un Nietzsche visto desde su «interno *dinamismo*» (1950, p. 1), es decir, bajo una particular interpretación de la *tensión*: la tensión entre su vida (su mundo) y su filosofía (esto es, su obra, su pensamiento)². Comprendiendo la primera como *programa* y mirando la segunda como *vocación*, como *pro-yecto* (*Entwurf*), o lo que es lo mismo, guiado por ésta también llamada “ejecutividad” y “futurición” orteguiana de la vida, el joven Gutiérrez determina la relación entre *la voluntad de poder y el eterno retorno de lo mismo* de Nietzsche no como contradictoria, sino como tensional, como “aspectos” tensionales de la «estructura íntima del sistema de *la realidad*» (p. 1) que, según comenta, si bien es “contradictorio él mismo”, es este “sistema” el que se encuentra «inmerso en una tensión continua e irracional» (p.1) y no al revés: la tensión como sumergida en la contradicción. Es decir: no existen contradicciones en las proposiciones de Nietzsche sino más bien tensiones, porque es en él que se vivifican (y por lo tanto quien mejor experimenta) en mayor grado las experiencias vitales de las circunstancias de su tiempo y quien mejor expresa en su lenguaje dichos aspectos

¹ Vid. Ortega y Gasset, J. (1932). Pidiendo un Goethe desde dentro, *Revista de Occidente*, (106), 1-41, fuente de donde el joven Gutiérrez se inspira para escribir el artículo a propósito del cincuentenario de la muerte de Nietzsche, y que confirma aún su sincronía histórica (de Ortega y la primera época de su Revista — del año 23 al 36), con la década de los 30's y 40's en Colombia y con la recepción de Nietzsche (y la filosofía en general) en el pensamiento del joven Gutiérrez.

² Cfr. Toro, J (2000) *Nietzsche, el Estado y la guerra*, Carpe Diem, donde curiosamente esta relación orteguiana entre vida y pensamiento (o programa y proyecto) utilizada por el joven Gutiérrez-Girardot, es transformada, en una suerte de crítica filosófica y bajo una puntada intrínseca mejor hilada, por el filósofo colombiano Jaime Toro cuando dice que: «Es la dinámica misma del pensamiento nietzscheano, considerado como un Programa, la que despliega su virtualidad y es ella misma la que define la actualidad o la inactualidad de su filosofía» (p.21). Es decir, más allá de una dinamicidad dualista entre vida y obra, ya aquí Toro entiende la dinamicidad como un rasgo característico de la vida (de la vida Nietzsche), y, por lo tanto, de su pensamiento que, como se puede ver, es tratado ya como un “Programa” (la llamada vida orteguiana); rompiendo con ello dicha dualidad.

tensionales de la realidad en su obra; lo cual «inaugura una nueva forma de meditación filosófica» (p.1). Llama a Nietzsche, a propósito de esto, “presocrático moderno”, y dice que “la época actual tiene su prehistoria en Nietzsche” (p.1). Podríamos de hecho apodarlo —si le seguimos aquí el juego a Gutiérrez—, el Heráclito de Basilea: el que pudo haber comenzado la «Segunda Historia de la Filosofía» (p.1). En otras palabras: ya desde 1950 el joven Gutiérrez quería a un Nietzsche desnudo de todo prejuicio, es decir, *desde adentro*, para poder así lograr una visión *objetiva* de su obra debido a la aún todavía incompreensión en Colombia de su *imagen*³.

Por otra parte, en el primer ensayo, el crítico boyacense resalta por segunda vez, después de siete años, no sólo la necesidad de un nuevo examen de la obra del alemán, debido a la en su momento recién edición de sus obras completas hecha entre 1954 y 1957 por Karl Schlechta, sino también la necesidad de una nueva forma de aproximación, de un nuevo método que nos permita acercarnos a su pensamiento. Tal método es la filología pero comprendida desde la *hermenéutica fenomenológica*, la cual permite, según el colombiano, avisar objetivamente la obra de Nietzsche desde, primero, un “orden cronológico” fiable, en el sentido en que este es más “útil” si se le entiende como «el movimiento interno de una totalidad», es decir, «por las referencias que hace Nietzsche a las partes, por las correspondencias y los complementos y en fin porque los primeros trabajos (y no menos los filológicos) son el suelo sobre el que crece y contra el que crece su

³ Este artículo escrito por Rafael Gutiérrez-Girardot en Bogotá, Colombia a sus veintidós años, y a un mes de su viaje a España, fue publicado el domingo 3 de septiembre de 1950 en la edición especial para “Paginas literarias” de la Revista, *El Siglo*, a propósito del cincuentenario de la muerte de Nietzsche. El ejercicio de transcripción y digitalización del mismo —por su ilegibilidad y para un uso práctico— permitió percatar que una parte del artículo fue impreso en la primera página literaria (exactamente en la columna derecha y no en la izquierda como se indica equívocamente en el periódico) y la otra en la cuarta página literaria en el parte inferior del costado izquierdo. Ahora, valga decir, como recalca Carlos Rivas (2015) que, «lejos de la contienda política y enfocado hacia temas literarios y filosóficos (Camus, Goethe, Nietzsche, Ortega...), deja este artículo [y en general los escritos en su juventud en Colombia], sin embargo, rastros del talante conservador y reaccionario que caracteriza los planteamientos de Gutiérrez Girardot en estos años de formación, al publicar en este medio tradicionalista colombiano y órgano oficial del partido conservador, fundado por Laureano Gómez en 1936 como tribuna de oposición a las reformas lideradas por Alfonso López Pumarejo (1934-1938) y su “Revolución en marcha”» (p.77-78). De igual forma, llama la atención que el joven Gutiérrez nombre a la *Wille zur Macht* como voluntad de *poder* y no como voluntad de *dominio* o *poderío* según la traducción que desde 1932 difunde la editorial Aguilar. Se asume, sin poder soportarlo, que eso se debe a la temprana voluntad fenomenológica de traducción de Gutiérrez que le permitieron ser más preciso, a pesar de todo, con su forma de nombrar ese siempre complejo tema nietzscheano.

filosofía madura» (2018, p.131)⁴; de otro lado, desde *el* método que permite verla objetivamente al poner en el centro de la discusión filosófica de la actualidad su pensamiento en tanto que interpretado como metafísico. Las preguntas por cuál es (la fuerza o naturaleza de) su pensamiento y su lenguaje, esto es, la pregunta por (el) qué y cómo piensa Nietzsche; y por lo mismo, qué es lo que nombra su lenguaje, qué significan dichos en ese lenguaje, cuál su función y coherencia en ese, como llama Gutiérrez, “*sistema expresivo*” y expositivo de su lenguaje, esto es, la pregunta por cómo y qué es lo que el lenguaje de Nietzsche quiere expresar; o en últimas, la pregunta por quién es Nietzsche (p.126-127), lleva(n) de hecho al colombiano a pensar que es desde la cuestión que subyace en el fondo de ese libro problemático que es *El nacimiento de la tragedia a partir del espíritu de la música* (1872) —que según el Nietzsche del “Ensayo de autocrítica” (1886) «no puede menos de ser una de primera fila y de alto valor excitante, más aún, profundamente personal» (2010, p.81), que ha de leerse, sea cronológicamente y como metafísico, pues es ahí en donde se desarrolla su *metafísica de artista* y, al fin al cabo, su pregunta sobre qué es lo *dionisiaco*, como el problema derivado del “origen” de la *tragedia* entre los griegos (2018, p.130-31).

Y, para el caso del ensayo *Nietzsche y la filología clásica*, habría que decir que es, como resume Pachón Soto (2007):

una recepción crítica sobre Nietzsche, en donde el ensayista colombiano muestra, de manera erudita y rigurosa, [nueve años después], los diversos tópicos que llevaron al profesor de Basilea a escribir su *opera prima*. Entre ellos se encuentra: el ambiente cultural de la Alemania de principios del siglo XIX; la importancia dada a Grecia y a los estudios sobre la Antigüedad; las contradicciones y dubitaciones personales del escolar y universitario Nietzsche, así como su respuesta a las preocupaciones histórico-espirituales de la época. (p.50)

Y, no menos importante, el tinte hegeliano y schopenhaueriano de la misma, como también la influencia que sobre Nietzsche ejercieron Demócrito y Heráclito;

⁴ Se utiliza para este escrito, en remplazo de la publicación “La cultura en 1957: otra vez Nietzsche” en *Mito* (1957), la republicación “Sobre la lectura de las obras de Nietzsche” en la *Revista Santander* (2018).

como, finalmente, la intuición que sobre el *agón* hace Nietzsche en relación con la tragedia, en el sentido en que el agón vendría a ser la expresión dialéctica de todas las contraposiciones que son recogidas bajo los nombres de Apolo y Dioniso en *El nacimiento de la tragedia*, y que se resuelve, o por lo menos momentáneamente, en la tragedia ática; ésta, como conciliación de las contraposiciones.

Por todo lo descrito, en el presente artículo se argumenta que el Nietzsche de Gutiérrez-Girardot desarrollado a lo largo de su obra, tanto en sus escritos específicos sobre Nietzsche como en aquellos en donde sólo se le nombra de paso, puede ser leído como un Nietzsche barrado entre Heidegger y Hegel, en el sentido en que son estos principalmente quienes guían su interpretación sobre el filósofo de Röcken. Pues, según la tesis de Gutiérrez, el *agón* en Nietzsche no sólo es un “tema de conversación” que provenga de “la idea metafísica heracliteana del *juego*”, concebido como “movimiento dialéctico de conciliación”, es decir, como *pólemos*: el agón como “expresión de la dialéctica de todas las contraposiciones”, de *lo real* (2000); sino que también es la *actitud* y el *símbolo* (signo) bajo el cual abanderaba Nietzsche sus *polémicas* —con(tra) las ciencias positivas (como la filología clásica, la biología, la física mecánica), o contra la (otra) metafísica (como la filosofía, la teología y la religión)—; y en fin, el agón como la base de esa “dialéctica de la cultura occidental” (2000) que, al parecer de Gutiérrez, Nietzsche es heredero, continuador (o mejor dicho, la “plenificación”) de Hegel (1956). Al afirmar Gutiérrez que la época del nihilismo es un *estadio* (histórico universal) del movimiento mismo del espíritu, un estadio o *momento* que tenemos que *negar*, que tenemos que *recorrer* para así poder *superar* (1956), está sosteniendo que las raíces mismas de la confrontación contra el nihilismo se encuentran en los *motivos* que Hegel describió y direccionó del estado del espíritu, y que Nietzsche vendría a ser aquí el continuador de esos motivos, y posteriormente, el *refutador pleno* (*Vollendung*) del nihilismo, en tanto que es él quien nos termina de *poner en claro* (*Lichtung*) nuestra situación espiritual, la disposición fundamental de nuestro presente, y en este sentido, de nuestra actualidad (1956).

Que qué tiene que ver el agón con este “poner en claro”, o con la insistencia de Gutiérrez de un nuevo examen de la obra de Nietzsche a partir de la nueva

edición de sus obras completas, o con el mismísimo Gutiérrez-Girardot y su relación con Colombia, es algo que comprenderemos mejor al proponer abordar la interpretación que Gutiérrez-Girardot tiene de Nietzsche a partir de la aplicación metodológica de la *Historia social de la filosofía* propuesta por el investigador colombiano Damián Pachón Soto (2007). Dicha aplicación permitirá ver, en primera instancia, cuáles fueron los procesos de producción, circulación, distribución y consumo de la publicación de las *Obras completas* de Friedrich Nietzsche tanto en el mundo hispano como en la Europa de la posguerra (sobre todo Alemania); y ver, en segunda instancia, cómo esos procesos influenciaron la interpretación que el filósofo colombiano hace del pensador alemán en general y de la idea nietzscheana de *agón* en particular.

Para cumplir estos cometidos, se presentarán en este artículo los siguientes dos apartados: el primero, *Gutiérrez-Girardot: vestigios de su Nietzsche*, que se encargará de responder tanto a cuáles fueron los procesos antes mencionados así como a cuál fue la posición de Gutiérrez frente a dichos procesos; y el segundo, *Heterodoxia nietzscheana: Gutiérrez-Girardot y el agón griego*, que desarrollará el análisis que el crítico literario hace de la idea nietzscheana de *agón*.

2. GUTIÉRREZ-GIRARDOT: VESTIGIOS DE SU NIETZSCHE

En la medida en que se leen los textos del boyacense que giran en torno a, se podría denominar, el “problema o *puzzle* Nietzsche”, se pueden encontrar varias sentencias en las que se habla no muy bien de la recepción del pensamiento del alemán en territorio de la lengua castellana. Un ejemplo de ello se puede encontrar en su texto *Nietzsche y la filología clásica*:

Para una discusión con el pensamiento de Nietzsche en los países de lengua española no solo falta los textos depurados, sino la ampliación y corrección de la perspectiva: de modo que su imagen no se trace sólo sobre la base del *Zaratustra* o *El Anticristo*, es decir, de la entusiasta culminación, sino que tenga en cuenta su preocupación por la historia, por la crítica cultural y social, su discusión con el positivismo, y las ciencias naturales y con la filología,

aspectos sin los cuales la imagen entusiasta resulta parcial y equívoca.
(2010, p.10)

Una sentencia parecida se puede encontrar en un texto algo olvidado y que es publicado 6 años antes de su ensayo sobre Nietzsche. El texto al que se hace referencia es el llamado “¿Qué es dialéctica? (Un Ejercicio sobre Hegel)” que es publicado en 1960 en el número 33 de la Revista Mito. Ahí sostiene el hispanista colombiano que: «para exponer a Kant o a Hegel o a Nietzsche, no hay en castellano palabras con sentido originario» (1960, p.100). Es decir, los hispanos, según Gutiérrez-Girardot, no han establecido un diálogo, una discusión seria con el pensamiento europeo moderno (en este caso con Nietzsche) debido a la carente relación y recurrencia del lector castellano con los textos originales del autor alemán; o como sobre todo los llama Gutiérrez, los “textos depurados”.

Este carácter *polémico* del filósofo colombiano contra los países de lengua española se deriva, entre otras razones, de una apreciación crítica de dos frentes: por un lado, contra la lengua castellana por su inflexibilidad y pobreza (es decir, por su carente esfuerzo en el concepto)⁵; y por el otro, contra ese “Culto a Nietzsche” por, no solo iniciar y ser administrado por la Sra. de Förster en el *Nietzsche-Archiv* en Weimar, Alemania, sino también por su posterior cultivo de una expresión de imposturas intelectuales entre algunos lectores de los países hispanos, las cuales oscilaron entre: la recepción “pseudo-romántica” de los “históricos bohemios” que hicieron del filósofo alemán un “ídolo de sentimentales leyendas y cultos” (2000, p.12); y la recepción de un sospechoso “vitalismo” y “biologismo” aclamado a Nietzsche por los “simuladores majestuosos” (como Ortega) que acomodaron estos *ismos* a su “razón vital católica” (2018, p.124); y que, es un caso visible, aunque parcialmente, en el primer escrito sobre Nietzsche del joven Gutiérrez-Girardot

⁵ Una apreciación cuyo carácter polémico, además de mentarse en un indiscutible gesto hegeliano, es una actitud crítica frente a la lengua española que Gutiérrez hereda de su maestro Xavier Zubiri. Así lo confirma el propio Gutiérrez en la entrevista “El intelectual y su memoria”: «Como [Zubiri] explicaba... él quería solucionar el problema de que *el español* no tiene una flexibilidad suficiente para formar conceptos filosóficos precisos; y él [sí que] se esmeró en formar conceptos filosóficos precisos» (2002, min. 55:44); un esmero que, hay que decir, en Gutiérrez se convirtió, en efecto, en un rasgo condicional del análisis filológico-filosófico de su carácter polemista, y por lo mismo, en una exigencia a la hora de hacer crítica que, en su caso particular, dirigió también a la lengua castellana.

justificado por el proceso de recepción de la obra de Nietzsche en la década de los años treinta y cuarenta en Colombia.

Por lo que, aun así (con y contra Gutiérrez), el castellano, como lengua representativa de quienes la hablamos, poco se ha ejercido en el *pensamiento* — pero en el pensamiento en su sentido hegeliano que es como lo entiende Gutiérrez, es decir: en el esfuerzo de ejercitar la capacidad intelectual para con ello superar, con dificultad, la difícil claridad (Gutiérrez, 1960); o lo que es lo mismo, el castellano poco se ha ejercido en la crítica, el análisis y la duda (Gutiérrez, 1958), y aún mantiene reducido su tesoro para la filosofía al resto de casuística escolástica, a su, como dice Nietzsche en *El anticristo*, “*moralina*” (2011, p.36,39), que fue y aún sigue siendo transmitida innecesariamente de generación en generación por las apologías y justificaciones de lo que cree el corazón colonizado (Gutiérrez, 1960). Ya recoge este argumento Hernán Castilla, editor de la conmemorativa edición del año 2015 que la revista *Aquelarre* dedica al crítico colombiano, cuando dice que: «la lengua española era para él, una cárcel del espíritu contrareformista» (p.17). Siendo esta una de las razones por la que sostenía el boyacense en 1996 que: «la lectura de El anticristiano de Nietzsche es hoy aún y precisamente en Colombia un simple desafío a la larga “alianza del trono y el altar” y a la desmesurada lucrativización del cristianismo» (2014, p.111). Por eso a éste tormentoso y “simple desafío” de nuestro país, el colombiano le adiciona lo que ha producido y lo que es producto de las imposturas intelectuales nombradas anteriormente, esto es: «la mutilada traducción de la editorial Aguilar, las inútiles condenaciones hacia el pensador alemán y las vestiduras rasgadas que de Nietzsche han hecho los hombres píos» (2018, p.126).

Dicho lo anterior, se puede llegar a comprender mejor el porqué de la exquisita “Indicación bibliográfica al estudio del pensamiento de Nietzsche” y de la excelente “Bibliografía selecta” (toda de Europa) que el profesor de Bonn presenta al final de y para su ensayo sobre *Nietzsche y la filología clásica*, que es nada más y nada menos que: «contribuir a un estudio más objetivo de la obra de Nietzsche en el mundo de la lengua española» (2000, p.12)⁶.

⁶ Al respecto *Vid.* el artículo de Sánchez Lopera, A. (2018). El Nietzsche de Rafael Gutiérrez-Girardot, *Revista Ideas y Valores*, 67(167), donde se corrobora que ya en 1973 la contribución de Gutiérrez es reconocida por Herbert W. Reichert al publicar en el *Nietzsche-Studien* su artículo titulado “International Nietzsche

El estudio objetivo de la obra del alemán es logrado, según el colombiano, gracias a que él acude al epistolario, obras y papeles póstumos de Nietzsche (“depurados”) y a que sigue el método del “círculo hermenéutico”; entendiendo por éste como aquello que tiene la capacidad de contar con «la totalidad del pensamiento de Nietzsche, para acercarse, desde ella, a sus orígenes» (2000, p.11). Una “totalidad” que, vale aclarar, se debe entender de la siguiente manera: como aquella que cuenta con el criterio de una rigurosa edición histórico-crítica que hace de las obras de Nietzsche un material fiable y de confianza debido a la mediación metodológica de la ascética filología profesional de la segunda posguerra que logró restablecerlas en su autenticidad a su versión “original”; y como aquella que cuenta con un método que le permite encaminar ese material hacia una conversación *con* Nietzsche, es decir, hacia una discusión *con* el pensamiento de Nietzsche; una discusión que, en primer lugar, es una conversación *sobre* nosotros, *de* nosotros, del *horizonte* de nuestra filosofía actual, o lo que es lo mismo, una conversación que se da *desde* nuestra *situación espiritual*; una situación que, según el crítico colombiano, «está situada, desde Heidegger y *únicamente* con él, en una dimensión *metafísica*» (1956, p.207); de ahí que haya que decir en segundo lugar, que esa “discusión *con* el pensamiento de Nietzsche en los países de lengua castellana”, es una discusión que se da *desde* Nietzsche y *con* Nietzsche, debido a que nuestra situación espiritual se sitúa en el mismo “*pathos*”, en el mismo “talante”, “estado de ánimo” o “disposición afectiva” (*Befindlichkeit*) desde la cual filosofó el filósofo alemán. Por eso dice Gutiérrez-Girardot que: «la interpretación de Nietzsche como metafísico (Heidegger) pone en el centro de la discusión filosófica del presente *su* pensamiento» (2018, p.127-28). Un pensamiento que según la referencia del crítico colombiano, en su totalidad, consta entonces de esos dos presupuestos, de esas dos “condiciones esenciales” (1956, p.208): la pureza filológica

Bibliography. 1968-1971”, en el que se muestra «como por un buen tiempo ese estudio [el de *Nietzsche y la filología clásica* de Gutiérrez] fue uno de los pocos trabajos en español incluidos en la bibliografía internacional de Nietzsche» (p.152). En este mismo sentido, *Vid.* también el libro de Barrios Casares, M. (2002). *Voluntad de lo trágico. El concepto nietzscheano de voluntad a partir de El nacimiento de la tragedia*. Biblioteca Nueva, donde se considera este ensayo de Gutiérrez, entre 1985 y 1989, como una de las pocas aproximaciones en castellano a la obra de Nietzsche dignas de atención desde ese «extendido dominio de aquella “filología de la letra” (Gutiérrez dixit)» (p. 15).

de sus textos, a razón de que permite el descubrimiento y restablecimiento de algunos de sus materiales *primos*—sobre todo los de intención filológica-filosófica—, como también de papeles póstumos, manuscritos y poemas filosóficos de madurez; y el método o camino elegido por Gutiérrez que le permite leerlos, encaminarlos hacia y bajo, esa interpretación metafísica de Nietzsche, ese problema original y muy personal, como resalta el colombiano, que también se encuentra en Nietzsche (2000, p.17-18; 2018, p.130-31); una interpretación y problema que consecuentemente al decir de Gutiérrez “amplia y corrige la perspectiva”, el punto de vista valorativo bajo el cual se venía discutiendo el pensamiento de Nietzsche en los países de lengua castellana, ya que es sólo así, yendo al *quid* de la cuestión de su filosofía, a su metafísica, que se podrá llegar a comprender el pensamiento de Nietzsche, tener una imagen *total* de su pensamiento⁷.

De manera que no es de extrañar que sea desde esta lógica que Gutiérrez-Girardot se haya acercado a la “*quidditas original*” de Nietzsche al partir de la

⁷ Varias de las ideas aquí desarrolladas, como la discusión y conversación con y desde el pensamiento de, o la situación espiritual, o la del horizonte de la filosofía actual, son recogidas de la nota vertebral con la que inicia y termina Gutiérrez su “Nota sobre Hegel”. La nota, que de nuevo denota la influencia filosófica de Zubiri en Gutiérrez, dice: «En su estudio incomparable sobre ‘Hegel y el problema metafísico’ afirmó Xavier Zubiri que “toda auténtica filosofía comienza hoy por ser una conversación con Hegel; una conversación, en primer lugar, de nosotros, desde nuestra situación; una conversación y no solamente tema de conversación, lo que también para él fue problema” [...] Desde nuestra situación, el problema de la filosofía hegeliana se nos aparece como el problema del ser [...] modestamente pretendemos esbozar nuestra situación espiritual desde Hegel, y, si se quiere, con él; situación que, por este hecho, puede abrirnos el campo desde el cual ha de iniciarse esa conversación con Hegel en que, según Zubiri, consiste hoy el comienzo de toda auténtica Filosofía. Dicho con otras palabras: pretendemos esbozar la disposición fundamental desde la que filosofó Hegel y en la cual nos encontramos aún, precisamente por el hecho de que esta situación no es un estadio final, sino el comienzo de una fase en la historia del espíritu, cuyo largo proceso no podemos determinar mientras no nos hagamos cargo de dicha situación (1956, p. 207-8) [...] Las palabras de Xavier Zubiri, con que se inicia esta nota, no son solamente una frase [...] sino quizá la más profunda contribución hecha en lengua española para que nuestro mundo, haciéndose consciente de los problemas mundiales, entre a formar parte activamente de la historia universal. Pero también, para que de una vez por todas, haya auténtico pensamiento en lengua española» (p. 220-21). Y sobre ese “estudio incomparable” ya Gutiérrez en la entrevista “El intelectual y su memoria”, de cuarenta y seis años después, confiesa: «Encontré por casualidad [aun estando en la Bogotá de los 40’s, A.P.] el libro de Zubiri *Naturaleza, historia, Dios* [...] Ahí leí unos trabajos muy claros [...] leí, entre los otros trabajos muy buenos que hay, uno que sigue siendo un trabajo fundamental para Hegel, que es “Hegel y el problema metafísico”. Entonces yo [me] dije: “quiero ir a España a estudiar con Zubiri”» (2002, min. 54:10-34). Sin embargo, de esta marcada primer experiencia, que justificó su viaje a España en 1950 para estudiar con el que sería en un futuro próximo uno de sus maestros, dice Gutiérrez en su “Nota”: «Hoy resulta menos justificable la conversación sobre Hegel» (1956, p.207). La razón ya la expusimos: debido a la influencia de Heidegger, ya no es Hegel, sino Nietzsche, el último avatar de la metafísica europea, y por eso es con él con quien ahora vale la pena conversar.

discusión de éste con la filología clásica que se da en la lección inaugural pronunciada por él en Basilea el 28 de mayo de 1869. Ahí dice: «toda y cualquier actividad filológica debe estar cercada y vallada por una visión filosófica del mundo en la que todo lo singular y lo aislado se evapore y sólo se mantenga la totalidad y lo unitario» (Nietzsche, 2000a, p.222). O en otras palabras del alemán y que Gutiérrez lee bajo una fórmula muy personal: «*philosophia facta est quae philologia fuit*» (p.222), es decir, la filología, en Nietzsche, llega a ser filosofía, se disuelve en filosofía, es negada, esto es, absorbida, asumida y cancelada (*aufgehoben*) por la filosofía, es actualizada a filosofía, paralelizada a ella, es la «crisis filosófica de la filología clásica» (Gutiérrez, 2000, p.142)⁸.

Por ahora, con todo y lo anterior, conviene entonces decir que la pretensión de claridad y brillantez de exposición de Gutiérrez son descripción y resultado de su lectura *filológica*, o lo que es lo mismo, de su lectura *hermenéutica fenomenológica*, que según él es, “la actividad por excelencia del conocimiento”, debido tanto a su capacidad de “llegar a las cosas mismas” como por su capacidad de interpretarlas en su reducción ideal. Esto es: es la actividad culmen *par excellence* del conocimiento no sólo porque al interpretarlas de esa forma se adquiere y se constituye la experiencia, y con ello el mundo, en su “inteligible pluralidad” (Hernán, 2015, p.9), o porque:

[...] toda lectura de un texto sea, primeramente, lectura de un texto y requiera del manejo de los elementos con que ha de “descifrarse” lo escrito (filología y hermenéutica), es decir, un trabajo manual, sino sobre todo porque la filología es, en el sentido originario que le dieron sus fundadores modernos en el siglo XIX, *philia del logos*, amor a la palabra, esfuerzo por la palabra, y

⁸ En efecto, es una fórmula que indudablemente sugiere una dialéctica nietzscheana de la filología clásica. Al respecto, a modo de resumen, en “Qué es dialéctica”, 100, dice Gutiérrez: «Para responder a la pregunta: ¿Qué es dialéctica? No es adecuada la definición, por detallada y minuciosa que ésta pueda ser. Toda definición de la dialéctica partirá del esquema de la tesis, antítesis, síntesis y se mantendrá en ese esquema reduciendo la dialéctica a un procedimiento formal» (1960, p.100). Y entre otros lugares donde la enuncia, en “Hegel y la ‘muerte de Dios’” nos recuerda, a propósito de la cancelación hegeliana de las esferas del espíritu (del arte y la religión) en la esfera de la filosofía, que: «el múltiple sentido del concepto dialéctico básico de la *Aufhebung*, por lo demás elaborado a imagen y semejanza del acontecimiento del Gólgota: muerte y resurrección, que es ascensión» (2015, p.32), es: “negar”, “suprimir” y “conservar” y “asumir” en el espíritu. Es decir, “secularizarlo”. De ahí que diga respecto a la inversión latina de Nietzsche; «La disolución de la filología en la filosofía acontece de modo dialéctico, esto es, la disolución es “absorción en sentido hegeliano» (Gutiérrez, 2000, p.75).

“la tarea propia de la filología parece ser el conocimiento de lo producido por el espíritu humano o sea, de lo conocido”. Con el ejercicio de esta filología [...] se pone en claro el lenguaje de Nietzsche, se descubre el sistema expresivo y así el pensamiento filosófico del “filólogo Nietzsche” (Borges). (Gutiérrez, 2018, p.127)

Consecuentemente con este ejercicio filológico no ha de sorprendernos ahora por qué dijo el colombiano que su *Nietzsche y la filología clásica* no anunciaba el desarrollo de un tema, sino que expresaba una petición que el mismísimo Nietzsche hizo en el prólogo de su *Aurora* en 1886, a saber: «la de que se lo lea como lee un filólogo, la de que se lo sepa leer entre líneas» (Gutiérrez, 2000, p.122-23). Es decir, para que haya cabalmente una *adecuada* interpretación de la obra del alemán es necesario, según su propia exigencia, “ser casi vaca”, esto es, hay que poseer la capacidad de “*rumiar*” (Nietzsche, 2011, p.36); siendo éste el presupuesto de todo arte de la lectura, de la lectura *lenta*, o como bien lo dice Nietzsche: «del leer despacio, profundamente, en detalle, con cuidado, con *doble* intención, con buena predisposición [...]» (2000b, p.63-64), en todo caso, con suficiente *distancia* para poder aplicar la *psicología del des-enmascaramiento*, la cual lleva a cabo una *hermenéutica de la sospecha* que permite aprehender, pues, a leerlo bien. La poesía de “*La gaya scienza*” llamada “A mi lector” lo resume brevemente: «Una buena dentadura y un buen estómago... ¡eso te deseo! Y cuando hayas digerido mi libro [y como tal, me atrevo a agregar, mi obra, A.P], ¡sin duda te avendrás conmigo!» (1990, p.20)⁹.

⁹ Habría que resaltar, en cuanto a la “psicología del desenmascaramiento” y a la “hermenéutica de la sospecha” nombradas anteriormente, lo que indica Germán Cano en la nota crítica 22 del “Prologo” de *Aurora*. Pues, si la *doble intención* es un presupuesto hermenéutico necesario al decir de Nietzsche, lo es precisamente porque su empresa “psicológica” o mejor dicha “fisis-psicológica” —esto es, genealógica— se encuentra animada por una intención de particular “sospecha” por la *Hintergrund*, por el “tras-fondo” velado de nuestros ideales. La *distancia* del genealogista, en este sentido, es crucial en esta búsqueda a razón de que “desenmascara” no algo “más profundo” a ellos sino más bien su “exterioridad recubierta”, sus pulsiones, las fuerzas que, en su entrecruzamiento, los constituyeron (y que, en otras palabras, caras a Fink, es el desenmascaramiento del desenmascaramiento). Ahora, si no hay un *trans-mundo* (*Hinterwelt*), y lo único que hace el prefijo alemán *hinter-* es «aludir a una vida que *divide* a la existencia de sí misma», aludir a «*este mismo mundo* [pero] vivido bajo la forma de su rechazo y negación», es decir: «un “querer mantenerse *detrás* del mundo”» (Nietzsche, 2000, p.63-64), entonces, lo que queda por hacer es interrogarlo subterráneamente, leer ese ideal de tal forma que lo único que nos quede sea su *génesis*, su nacimiento, su procedencia (*Herkunft*) y emergencia (*Entstehung*); algo que para Gutiérrez no es el caso porque su lectura de Nietzsche no es genealógica sino hermenéutico-fenomenológica, y que lo reivindica de hecho como el último pensador metafísico, como ese pensador que a

Ahora bien, para leer a Nietzsche como él lo deseaba, con lectura de filólogo —en este caso a la Gutiérrez-Gutiérrez, por supuesto—, es preciso, pues, disponer de los textos auténticos, los que llamamos más arriba “depurados”, que según Gutiérrez son los que brinda el investigador y editor alemán Karl Schlechta entre 1954 y 1957¹⁰. La importancia que el crítico colombiano le dio a la en su momento nueva “edición histórico-crítica” de las *Obras completas* de Nietzsche (tres tomos), recae en el hecho de que en ella se logró fijar con pureza y determinación las falsificaciones y las confusiones que se presentaban en el epistolario y en los papeles póstumos del filósofo de Röcken, hechas en propio interés por la frenética hermana Elizabeth Förster-Nietzsche y su ayudante en el saqueo, Peter Gast, los cuales publicaron en 1901, en la “edición de gran octavo (o en octavo mayor)” de las *Obras de Nietzsche*, la supuesta “obra capital” conocida como *La voluntad de poder*¹¹.

pesar de anunciar la muerte de Dios vuelve a reubicar en esa posición, ahora vacía, al divino super-*ego volo* conocido como el *Übermensch*, como el *superhombre* dionisiaco, que es el “*subjectum*” que tiene dominio del ente en su totalidad, y por tanto, de su “entidad”, o lo que es lo mismo, de la *voluntad de poder*; reubicando así la imagen Nietzsche dentro de la metafísica de la subjetividad, de la ontoteología moderna que Heidegger ya perfila en sus análisis sobre el problema del ser. Más adelante veremos cómo Gutiérrez se casa formalmente con esta idea de Heidegger y como la complementa de fondo desde la dialéctica hegeliana.

¹⁰ También se hace denotar el conveniente silencio de Gutiérrez frente al VII Coloquio filosófico de Royaumont en Francia dedicado a Nietzsche bajo la batuta de Deleuze en julio de 1964. Tres escuelas estudiosas de Nietzsche, de la vieja y nueva guardia, hicieron una fuerte presencia en el Coloquio: la escuela francesa en cabeza, entre otros, de Michael Foucault, Gilles Deleuze, Pierre Klossowski y Jean Wahl; la escuela alemana representada especialmente por los secuaces heideggerianos de Friburgo, y Karl Löwith; y la escuela italiana protagonizada principalmente por Giorgio Colli, Mazzino Montinari, Paolo D'Iorio y Gianni Vattimo; siendo los dos primeros los más importantes del Coloquio por la presentación de su proyecto de edición histórico-crítica de la obra de Nietzsche, la exposición de manuscritos inéditos de Nietzsche (como el cuaderno M31 de finales del verano de 1881 que gira en torno al eterno retorno de lo mismo que se publicara sino hasta el año 1973) y por la irrefutable demostración filológica de la inexistencia de un libro escrito por Nietzsche llamado “La voluntad de poder”; revelación cara a Heidegger y Deleuze por su uso de ese ilegítimo libro para sus escritos respectivos *Nietzsche* (1961) y *Nietzsche y la filosofía* (1962); y no está de más decir que sobre todo para Heidegger porque, a diferencia del francés, el autor de *Ser y tiempo* sí había tenido acceso al *Nietzsche-Archiv* en Weimar.

¹¹ La “edición de gran octavo” (en alemán, *Grossoktavausgabe*) de las *Obras de Nietzsche* es la primera edición de la obra “completa” de Nietzsche que aparece en 1894. En la edición de este año se publican ocho volúmenes (IX-XVI) de los cuales los XIV y XV corresponden a *La voluntad de poder*, que fue publicada y agregada, como ya se dijo, en 1901. Esta “obra” integraba 483 “aforismos” que fue la primera compilación de una parte de los aún no llamados y manoseados fragmentos póstumos. No obstante, en 1906 sale la *Kleinoktavausgabe* (la edición de bolsillo) con 1064 “aforismos”. Para 1911 esta edición se convierte en la edición canónica de la, como ya dirá Heidegger, “obra filosófica capital” de Nietzsche conocida como *La voluntad de poder*, debido a que se integra en la “edición de gran octavo” correspondiéndole los mismos volúmenes (XIV y XV), sólo que sustituyéndole este último debido a la integración de los 581 “aforismos” que traía de más la edición de 1906. Karl Schlechta, sin embargo, tiene la oportunidad de realizar su trabajo filológico de depuración sobre este material al integrarse al Nietzsche-Archiv en Weimar en 1930. Un intento de depuración que, vale aclarar, hace

Con ello, Schlechta, logró, en primera instancia, desmoronar el elemento esencial del Nietzsche de los nacionalsocialistas para quienes bastó el título y un antisemitismo falsificado para justificar su política; y en segunda instancia, traer a colación lo que sería, según el colombiano, nuestra nueva tarea, a saber: «la de volver a pensar *sobre* Nietzsche [...] pensar la necesidad de un nuevo examen de la obra de Nietzsche» (2018, p.131), aun cuando evidentemente, «de ese examen no resultará Nietzsche» (p.130).

En el mundo hispano, como se indicó más arriba, la producción, circulación, distribución y consumo de la publicación de las *Obras de Friedrich Nietzsche* en castellano, aún sin depurar, se la distingue, por la elaboración de Eduardo Ovejero y Maury, en la edición Aguilar de 1932-33, y en la edición EDAF de 1967 y 1981 (cuya segunda edición fue en 1985)¹². Estas dos ediciones, además de juntar y separar en algunas ocasiones los fragmentos de forma arbitraria, contienen graves errores de traducción, y en este sentido, una carente legitimación, validez y grado de pulcritud filológica que tuvo como consecuencia la paupérrima imagen que de Nietzsche se tenía en ese entonces; por lo que aquí se hace evidente la crítica y el llamado de atención que Gutiérrez hizo: que sólo pensando otra vez a Nietzsche, pensándolo otra vez pero desde la nueva “edición histórico-crítica” de sus *Obras completas* (la de Schlechta) y como pensador metafísico, como el punto culmen de la tradición *onto-teo-lógica* de la filosofía occidental, es que se va a lograr 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 [es decir, en 1945, A.P.]» (Gutiérrez, 2018, p.131). Sin embargo, ¿Cuál es la razón que tiene el boyacense para atribuirle a Nietzsche, a su repensarlo, la posibilidad

es en la edición *Nietzsche, Werke in drei Bänden*, y no en la *Historisch-Kritische Gesamtausgabe* de 1933, que es la que realiza aún bajo la administración de la ya vieja Elizabeth Förster-Nietzsche y junto con el otro editor Hans Joachim Mette, entre otros colaboradores

¹² Además de lo ya expuesto hasta el momento, cabe aclarar que la traducción y edición de las *Obras de Nietzsche* al castellano por la editorial española Aguilar corresponden fielmente a la “edición de gran octavo” de 1911. Por su parte, la editorial española EDAF prosigue su traducción y ediciones con la misma fuente utilizada por Aguilar, pero no con la misma fidelidad, trayendo consigo más aberraciones que la otra editorial. Para más información y corroboración de lo dicho sobre la edición de las obras de Nietzsche *Vid.* Lavernia Biecas, K. (2017). *La recepción del pensamiento de Nietzsche en la historia de sus ediciones* (Tesis doctoral, UNED), 267.

de la “normalidad filosófica” en los países de habla castellana? Una mirada a su *Entorno a El anticristiano de Nietzsche*, nos la puede aclarar:

La polémica de *El anticristiano* contra el cristianismo no es sólo pura agresión, sino más bien la condensación en Nietzsche de una situación compleja y contradictoria de la historia occidental que Nietzsche llama *décadence* y nihilismo. Es la expresión densa y vehemente de lo que la sociología llama “secularización”. (2014, p.104)

Podemos constatar de lo anterior las siguientes tres cosas. Primero, que el tema y problema del *nihilismo*, de la “secularización”, es el nombre concreto de esa situación espiritual de la que hablábamos más arriba, de ese *momento* “complejo y contradictorio de la historia occidental” que es desde el que se ha de empezar nuestra conversación con Nietzsche a razón de que es el quid de la cuestión (metafísica) que Gutiérrez encuentra en Nietzsche y que nos es común —aunque en diferentes grados—, tanto a Europa como al mundo hispánico (Gutiérrez, 2004, p.19). Lo segundo que se puede decir de la cita es que al filósofo alemán se lo trata como la “condensación”, como la “síntesis” de esa situación, de ese *proceso* de nihilización que es la modernidad, en el sentido en que él es quien supo alzar las vicisitudes de su existencia (y con ello las de su tiempo) a materia reflexiva; quien supo tomarse como caso, como ocasión para pensar por primera vez su tiempo y los tiempos venideros —también los nuestros— a partir de la despedida de los grandes ideales de la modernidad occidental al pensárselos como experiencia personal en tanto que «*experiencia histórica* del individuo moderno» (Barrios, 2001, p.9). Y tercero, que esa densa, vehemente y agresiva “polémica de El anticristiano contra el cristianismo”, o mejor dicho, de “Dionisos contra el crucificado”, es la expresión dialéctica necesaria pero, como veremos, no suficiente, del nihilismo como la experiencia histórica-espiritual de occidente, y que tiene en Nietzsche, según Gutiérrez, su definitivo contendor. Pues, los ecos de los difusos anuncios de “la muerte de Dios” reverberan en Nietzsche a una nueva dimensión los contornos nihilistas de la época. Pero, ¿Qué significa realmente esto? Dice Gutiérrez en su “Marginalia” «Solo Nietzsche, el filólogo de Zaratustra, repensó con la nada el ser de lo que existe» (1858, p.111). Es decir, del errante camino en el que «mucho

tiempo ha pasado para que la filosofía haga de uno de sus problemas su problema central» (p.111), sólo el agujero negro Nietzsche, hizo del *nihilismo* la onda gravitacional de la filosofía y, por lo mismo, de la historia *universal*, esto es: la experiencia de la muerte de Dios; pues, ese “repensar *con* la nada” de Gutiérrez significa hacer del nihilismo una *experiencia*, y *con* eso, hacer del nihilismo, *histórico*, esto es, hacer del nihilismo una *experiencia histórico-espiritual*, un estadio, un *momento* del *movimiento* del espíritu, un *proceso perturbador* del espacio y el tiempo efectivos. No es casual la sintaxis que, de la mano de Heidegger, usa Gutiérrez con la preposición ‘*con*’: el nihilismo es un *medio*, un *modo*, un *instrumento*, una *dimensión* para comprender “el ser de lo que existe”, o mejor dicho: Nietzsche, según Gutiérrez, hizo de la nada no una negación del ser sino un medio a partir del cual podemos *re-pensar* al carácter fundamental que hace posible que los entes sean y aparezcan como son, repensar la condición que permite que algo exista y se manifieste como tal. Y, al ser Nietzsche su *concreción* histórica, el ser del ente *carece de meta*, es *trágico*, pues «comprende el ser en la perspectiva de la tragedia» (Gutiérrez, p.69)¹³.

Por lo anterior, Nietzsche para Gutiérrez es fundamental para repensar la posibilidad de la “normalidad filosófica” en los países de habla castellana, porque Dios en nuestras coordenadas no ha muerto del todo, es decir no ha sido secularizado en su totalidad. Gutiérrez de hecho tiene dentro de sus diferentes análisis de la secularización varias referencias literarias latinoamericanas de esta experiencia. En “Paul Celan y César Vallejo. La poesía ante la destrucción” sostiene en efecto a modo de ejemplo que “La Nada” es, entonces, antes que todo, «una

¹³ No es casual tampoco que Gutiérrez Girardot conjugue la preposición “con” en su forma básica gramatical. Mas bien lo que hace es constantemente jugar con la relación de parentesco entre las preposiciones “con” y “contra” y su prefijación “contra-” para construir diferentes categorías gramaticales (*contradicción*, *contraposición*, *contrarios*) cuyos valores semánticos comparten la misma relación dialéctica que da sentido *al juego del pòlemos* y la *crítica*. El lenguaje del colombiano por lo dicho es muy hegeliano. De ahí que emparente y distinga al mismo tiempo el enunciado *Lógico* de Hegel y una nota que hace parte del FP 16 [19] ubicado en el cuaderno II8B del verano de 1871 y la primavera de 1872 de Nietzsche. El enunciado dice «La verdadera refutación tiene que penetrar en la fuerza del opositor y situarse en la órbita de su poder; atacarlo fuera de él y tener razón donde él no está ni favorece la cuestión» (p.58-59). Y en el fragmento se apunta: «Aprender del maestro, conocerse en el enemigo» (Gutiérrez, 2000, p.119; Nietzsche, 2010a, p.332), del cual deduce Gutiérrez una concisa “formula” del concepto de agón, que en sus palabras recuerda la dialéctica hegeliana del reconocimiento: «el conocimiento en la *contradicción*» (p.119). Es decir, cualquier tipo de *polémica* en Nietzsche está bajo el signo del *agón* (p.121).

experiencia histórico-espiritual» (p.116) y no solo, y de hecho sería inexacto suponerlo, un conflicto o problema religioso personal de Nietzsche o Vallejo, es decir, «el problema de la pérdida de fe que se inicia también en los países de lengua española con el proceso de la “secularización”, esto es, la paulatina pérdida de vigencia social y cultural del catolicismo» (1998, p.117). E inclusive, retomando una parte del famoso fragmento póstumo otoñal 9[35] de 1887 del filósofo alemán, termina *asimilado* la experiencia de éste con la de Cesar Vallejo:

Del nihilismo dijo Nietzsche que es “el mas terrible de todos los huéspedes”, que en él “falta la meta; falta la respuesta al ‘para qué’”, que es un “estado *normal*”, pero que “es *ambiguo*”. Este “huésped terrible” que no da respuesta ni la tiene a la pregunta “para qué” sólo fue percibido con toda su fuerza, dentro del ámbito hispánico, por Cesar Vallejo. (p.116-117)

Normalizar la filosofía implica entonces en “hispanoamérica” espiritualizar con toda la fuerza sensible del lenguaje, con la existencia, la experiencia de la nada. Hacer del nihilismo una disposición afectiva, un *pathos*, un “estado normal” y, sobre todo, un *ethos* en una forma concreta de *vid*, de *instinto* y no, pues, en simple ideal normativo que, sin embargo para Vallejo tiene un particular proceso de *mostración*, de hacerse *experiencia* y por lo tanto de *absorción*, pues: «Para Cesar Vallejo la Nada no es un estadio previo para llegar a lo Bello [Mallarmé] o un punto de partida para recuperar y afirmar una realidad perdida [Jorge Guillén], sino un poder omnipotente pero incognito, un Dios negativo» (p.116). En otras palabras: «Este Dios negativo, este “huésped terrible”, este poder que no indica, sino más bien calla la meta, es *el sentido de la vida* y aparece en forma plural en la poesía de Cesar Vallejo» (p.117)¹⁴.

¹⁴ Respecto a esta Nada, vale recordar, de un lado, lo dicho por Gutiérrez en la entrevista “El intelectual y su memoria”. Según comenta en la entrevista, él asistió como seminarista junto con Eugen Fink, en la época en que ya estaba en la embajada de Colombia en Alemania, al seminario de Heidegger sobre “La lógica de Hegel” (2002, min. 32:44). Entre otras anécdotas, contaba Gutiérrez que una vez terminado dicho seminario en la cabaña de Heidegger ubicada en el bosque negro en Friburgo, en su casa de campo, un profesor japonés presentó la conferencia “La nada en el budismo”, de la cual comenta Fink: «Eso no es budismo, eso es simple Hegel» (min. 35:19). De otro lado, vale decir, a modo de hipótesis, que la nada, nihilismo o muerte de Dios en tanto que secularización en Gutiérrez, nos es presentada por él al parecer como una lectura *sui generis* desde la historia social (de la literatura) en Iberoamérica. Esto por dos razones. (1) Porque si bien el profesor de Bonn durante la década de los 60’ ya residía en Alemania, y él siempre estuvo al tanto de las vanguardias filosóficas y literarias de la época, no hay registro alguno que corrobore si tuvo o no conocimiento sobre el tan afamado debate sobre la secularización que se originó en el VII Congreso Alemán de Filosofía celebrado en 1962,

Ahora bien, ante la claridad de una obra ya depurada y, gracias a eso, la posibilidad de formular una visión objetiva de la misma, desde dentro, desde el interno dinamismo que se presenta en la totalidad de la obra Nietzsche, y que Gutiérrez gracias a la hermenéutica fenomenológica logra encaminar hacia la dimensión metafísica que, de la mano de Heidegger, su guía filosófica, el colombiano comprende desde el nihilismo como una experiencia histórico-espiritual, se hace ahora necesario establecer la conexión entre esa experiencia y lo que entiende Gutiérrez Girardot por dialéctica. ¿Qué es dialéctica según Gutiérrez Girardot? Dice en su “Ejercicio sobre Hegel”: «No lo que se ha pensado sobre la realidad es lo que puede ordenarse dialécticamente, sino la experiencia de la realidad es dialéctica, más aún: la experiencia es dialéctica» (Gutiérrez, 1960, p.108). Y “la experiencia de lo *trágico* en la historia” es lo que permite abrir “el camino a la dialéctica”, pues la experiencia es:

dedicado a la idea de *progreso*; un tema tan importante para la moderna filosofía de la historia y que Gutiérrez trata en varios de sus textos a propósito de la relación entre cristianismo y modernidad (como se ha mostrado con su lectura de Nietzsche). Exponentes de la talla de Carl Schmitt, Karl Löwith, Hans Blumenberg, Reinhart Koselleck e inclusive Hans Georg Gadamer y Hanna Arendt, participaron en dicho congreso. Y es de verdad realmente extraño que Gutiérrez lo ignorara, aún a pesar de que muchos de esos exponentes del congreso, y otros que en espíritu fueron relevantes para el mismo (como Hegel, Marx, Nietzsche y Max Weber), fueran inclusive importantes para su itinerario intelectual. Véase si no el caso de Schmitt, a quien el joven Gutiérrez conoce desde su formación en jurisprudencia, e inclusive asiste y tradujo su conferencia “La unidad del mundo” dada por el alemán en España y que publica como “Una conferencia de Carl Schmitt. Visión del mundo” en el periódico El Siglo el 17 de julio de 1951 (Gómez, 2021). Y esto sin dejar de lado que así mismo a lo largo de su vida estableció una relación personal con el filósofo de Plettenberg. Así lo atestigua la fotografía, en blanco y negro en la que aparece Gutiérrez, su esposa y en el centro Schmitt, que se encontraba en su “despacho” en Bonn: «“esa foto la tomaron en la casa del propio Carl Schmitt en Plettenberg en 1969. Schmitt fue el constitucionalista más agudo e importante que hubo en Alemania”, dijo enfáticamente Gutiérrez» (Mosquera & Tobón, 2011, p.55). A pesar de esto, el proyecto desplegado por Gutiérrez de encontrar partículas *seculares* significativas en la literatura hispanoamericana —y no sólo en ella— desde la historia social y desde la problematización heideggeriana del fin de la filosofía, tiene más sentido en la *totalidad* de la obra del filósofo colombiano. ¿Por qué razón? Ya lo vimos. Porque (2) ese despliegue de su particular lectura de la secularización se puede registrar hondamente y sobre todo en su trabajo como crítico literario. Sus análisis críticos de las condiciones sociales, históricas y culturales a partir de las experiencias nihilistas de una época que son marcadas, por medio del lenguaje, en las obras hispanoamericanas, es el camino que con creces evidencias nos ha dejado Gutiérrez Girardot: trabajos en torno a Alfonso Reyes, Rubén Darío, Pedro Henríquez Ureña, Antonio Machado, José Luis Romero, Jorge Luis Borges, Jorge Guillén, Cesar Vallejo, entre otros, por no hablar de su aclamado *Modernismo*, nos muestran ese camino. De ese camino dejó Gutiérrez complejos análisis críticos, por ejemplo, del lenguaje que emplea Borges en sus cuentos, o Vallejo en sus poemas, como así también Nietzsche en sus ditirambos, con el fin de evaluar los tiempos seculares o la fata de sentido expresada en el lenguaje a partir de sus variaciones en las estructuras gramaticales. Así tal cual se ve en sus “Ditirambos a Dionysos” y su “Poesía de Nietzsche”; obras en las cuales desafortunadamente no se podrá profundizar en este formato de escritura.

la experiencia de la absorción (*Aufhebung*). Pero esta absorción, que es doble, es movimiento: de la conciencia en sí misma, esto es, historia. Historia de la certeza sensible, y así sucesivamente. Esta experiencia es la experiencia: de que toda experiencia es dialéctica (por el movimiento de las negaciones), de que toda experiencia es historia, de que toda historia es dialéctica y de que toda historia es experiencia dialéctica de la conciencia en su movimiento de posición y negación en sí misma, esto es, de su “producción”. (p.116)

Como puede observarse el filósofo colombiano sostiene la lección hegeliana según la cual la experiencia de la realidad es intrínsecamente dialéctica, una dialéctica que, por el movimiento de las negaciones, por lo trágico, produce la historia como tal mentada en la *Aufhebung*, en el proceso de la absorción; algo que parece encontrar Gutiérrez en Nietzsche. Al respecto y por lo mismo se intuye que Gutiérrez al acercarse al agón nietzscheano en su *Nietzsche y la filología clásica* parece tener como objeto preguntarse por cómo funciona el agón en Nietzsche ante su posible hipótesis dialéctica, la cual será tratada más adelante¹⁵.

Antes bien, teniendo en cuenta los presupuestos anteriores que de Nietzsche hizo Rafael Gutiérrez Girardot, se puede realizar ahora la siguiente pregunta: ¿Cómo llegó Nietzsche a hacerse presente de esta forma en el pensador colombiano? Al respecto conviene decir que en cierta medida Sánchez Lopera tiene razón al afirmar que: «trazar la historia de Nietzsche en la periferia no requiere, en principio, salir de Alemania» (2018, p.151); o por lo menos ese es el caso de Rafael Gutiérrez Girardot. Por lo que se puede dar respuesta en parte a esa pregunta sosteniendo que es en la experiencia que el boyacense tuvo sobre todo en la Alemania de los años 50's, en la Alemania Federal, que Nietzsche llegó a hacerse presente en el pensador colombiano de esa forma, en esa forma en la que lo expone Gutiérrez a partir de su artículo “Otra vez Nietzsche” de 1957; pues fue debido a su experiencia directa a partir de finales de 1953 con la Alemania

¹⁵ No está demás decir que sería irónica esta diatriba de Gutiérrez sobre todo si recordamos las palabras de su maestro en *Qué es la filosofía* «no se puede demostrar que las diferentes filosofías y las épocas de la filosofía surgen las unas de las otras como si obedecieran a la necesidad de un proceso dialéctico» (Heidegger, 2004, p.50).

occidental de la posguerra —tanto en la zona de ocupación francesa (Friburgo) como en la zona de ocupación británica (Bonn)—, el estar en la Alemania de Heidegger y sus lecciones, y su manera de operar con el círculo hermenéutico, lo que le debió de haber significado no sólo la oportunidad de sumirse en un universo cultural totalmente diferente del que se respiraba en Colombia en esos mismos años (años de la guerra social colombiana: la época de La Violencia), sino también el hecho de que se convirtieran en el fundamento conceptual de su carácter polémico, o lo que es lo mismo, son los presupuestos crítico-filosóficos de su propia formación intelectual. En *Nietzsche y la filología clásica* asegura por ejemplo que: «su interpretación recoge y aprovecha las suscitaciones del curso del profesor Eugen Fink sobre Nietzsche profesado en la Facultad de Friburgo, de Brisgovia» (2000, p.11); curso que luego es recogido en el libro llamado *La filosofía de Nietzsche* en 1960 y que fue traducido al castellano por Andrés Sánchez Pascual con Alianza editorial en 1976.

La meticulosa selección bibliográfica de su extenso ensayo sobre Nietzsche también es una prueba del acceso que tuvo Gutiérrez al mundo editorial europeo: las librerías, bibliotecas, el simple hecho de haber vivido en Friburgo de Brisgovia que es una ciudadela universitaria, la amplia correspondencia de Gutiérrez con Heidegger y Hugo Friedrich (su director de tesis de doctorado), entre otras accesibilidades como, por ejemplo, la robusta biblioteca personal de Gutiérrez en su despacho en Bonn que, como comentan Mosquera & Tobón (2011) además de contar con “toda la obra de Hegel, por supuesto en alemán, en varios estantes” también contaba con “un óleo de Martín Heidegger” y, entre más estantes “todo Heidegger y sobre Heidegger”, como también «El Nietzsche de Heidegger dedicado por él mismo con fecha 14 de marzo de 1966, en recuerdo de sus conversaciones en Friburgo» (p.55), y así mismo:

Los manuscritos de Heidegger, con dedicatorias del autor, que Rafael Gutiérrez Girardot tenía, gracias a que el hermano del filósofo los mandaba a pasar a máquina en Suiza y se los daba a quienes estaban en los seminarios o en el círculo de Heidegger. (p.55)

Dicho acceso de Gutiérrez a los manuscritos privados de los seminarios sobre Nietzsche de Martin Heidegger se comprueba en las referencias bibliográficas de su “Marginalia” de 1958. Allí referencia exactamente el manuscrito privado «La frase de Heidegger: *Vorlesungen über Nietzsches Wille zur Macht aus dem Jahre 1936/37*» (p.115). Por supuesto, no hubiera podido hacer nada con ese material de no haber sido por una de sus fortalezas como intelectual, que fue, sin lugar a duda, su conocimiento de las lenguas clásicas (latín y griego), del francés, el inglés y el manejo perfecto que tenía de la lengua alemana, así como su interdisciplinaria formación en derecho, filosofía, sociología, historia y literatura. Multilingüismo e interdisciplinaria que se puede comprobar dentro del material bibliográfico del ensayo al constatar la variedad de autores que se encuentran allí como Löwith, Salomé, Janz, Jaspers, Deleuze, Vattimo, Colli, Montinari, Müller-Lauter, además de los ya nombrados (Heidegger, Fink y Schlechta), entre otros¹⁶.

El carácter de divulgador cultural (de editor y traductor) que asumió Gutiérrez, es innegable. Su trabajo escriturístico sólo tenía el propósito de enseñar, difundir y contribuir al enriquecimiento intelectual de sus contemporáneos hispanos; de ahí su

¹⁶ Es importante anotar cierto importaculismo desajustado, aunque no por ello menos crítico de Gutiérrez frente a la segunda versión de la edición crítica en alemán de Colli-Montinari, esto es con la edición de bolsillo (exactamente con la *Sämtliche Werke* [KSW-15 vols.] de la *Kritische Studien Ausgabe* —KSA [que va de 1980-88 y no de “1967-77” como referencia Gutiérrez en el apartado de ediciones (2000, p.89). Dichas fechas corresponden a la *Kritische Gesamtausgabe* (KGA) desde la publicación del vol. I en alemán de la primera versión editorial]). Seguido de esto, a duras penas en su “Bibliografía selecta” (aparecida en la reedición de 1997/2000) da unos comentarios superficiales a esta edición: tilda de “irregular utilidad” el tomo de comentario y a su respectivo índice (vol. 14-15), de “recíprocas” y por lo tanto carentes de certidumbre a las referencias, de “desiguales” a los epílogos, de “apodíctica y “cuadrículada” a la edición como tal, y por demás que «la bibliografía sobre Nietzsche [en esta edición] es una especie de bien mostrenco» por elevarla «a la idea de moda de lector activo» (p.189-90); cuando es en realidad —una realidad cara al espíritu objetivo de Gutiérrez— la edición crítica más importante de la obra de Nietzsche y que en todo caso para esas fechas se encontraba aún en construcción y por ende inacabada. Paolo D’Iorio (2010) lo deja claro al hacer las respectivas comparaciones de las versiones editoriales KGA y KSA mostrando de manera mucho más precisa que Gutiérrez, es decir desde la filología, los problemas que realmente sí presentan cada una (particularmente la KSA). De haber hecho el colombiano ese ejercicio crítico tan exigido por él como en el caso de la edición de Schlechta, se hubiese dado cuenta que era mejor usar la KGA y no la KSA —como es su caso— porque aquel sí contiene tanto las cartas de Nietzsche y la de sus destinatarios, como las obras filosóficas y los fragmentos póstumos anteriores a 1869; esto, a propósito de su uso de la *Sämtliche Briefe* (KSB-8 vols.) y del comentario que hace en la sección de la edición de Schlechta, la cual, dice: «[si] contiene los escritos de juventud [de Nietzsche] no recogidos en la edición que el de la citada edición hasta ahora definitiva de Colli y Montinari. El aparato crítico es más detallado y satisfactorio que el de la citada edición de los italianos» (p.89). Algo irónico dado que Gutiérrez a pesar de todo ello igual sigue usando la misma edición para *El anticristiano* de 1996. Por lo demás, agregar que no dice prácticamente nada del texto *Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie* de Wolfgang Müller-Lauter, siendo que es uno de los más críticos con la interpretación heideggeriana de Nietzsche a propósito del concepto de *voluntad de poder* (p.195).

introducción de autores alemanes desconocidos en dicho mundo (Walter Benjamin, Theodor Adorno, Herbert Marcuse, entre otros), y así su “ampliación y corrección de la perspectiva” que de Nietzsche se tenía allí, es decir, desde Alemania Gutiérrez contribuyó a que haya una recepción en nuestro país, en Latinoamérica, y como tal, en países de habla castellana, de Nietzsche.

Para el colombiano, de hecho, la reflexión teórica de rigor en torno a la traducción era de gran importancia debido a que permitía un mejor entendimiento entre las diferentes culturas. Desde su primera época de formación en Colombia hasta la última en Alemania, se aventuró a realizar sus propias traducciones de textos, muchos del propio Heidegger: “El retorno al fundamento de la metafísica” (1951), “La cosa” (1952), “Abandono del ser y errancia” (1954), “...en poema habita el hombre...” (1955), “De la experiencia del pensar” (1955), *Carta sobre el humanismo* (1959), tradujo “El análisis intencional y el problema del pensamiento especulativo” (1953) de Eugen Fink, los “Ditirambos de Dionisos” (1995) y “Homero y la filología clásica” (2000) de Nietzsche, sin olvidar varias traducciones que realiza de Hegel incorporados en artículos como “Nota sobre Hegel” y “Qué es dialéctica”; actividad intelectual de Gutiérrez que se puede rastrear en un gran número de revistas latinoamericanas y europeas. En Alemania por ejemplo en sus contribuciones a las revistas *Merkur* y *Humboldt*, y en Colombia, por no extendernos, en las enviadas a las revistas *Mito*, *Eco* e *Ideas y valores*, entre otras. (Hernán, 2015).

Dicho lo anterior, se puede deducir que fue sobre todo en ese contexto cultural-intelectual y social de Alemania que Gutiérrez logra forjar una interpretación de Nietzsche que en todo caso se puede afirmar es de influencia heideggeriana, aunque no en su totalidad como ya se verá, porque, ¿Qué hay de Colombia y España en su proceso de la *Nietzsche-Rezeptio*?

Lo cierto es que en la década de los 40' en Colombia había un abanico de posibilidades editoriales muy limitada que cerraba los espectros interpretativos de lectura en torno a Nietzsche. Desde la divulgación de la Revista de Occidente en Colombia solo un artículo, de todos los que se encuentran del número 1 al 157, y que fueron publicados entre el año 23 y 36 en la primera época de la revista, sólo

un artículo del año 1928, correspondiente al número 56 de la Revista, trata explícitamente desde el título hasta el contenido del mismo, el tema Nietzsche. El artículo se titula “El sistema de Federico Nietzsche” del filósofo alemán Alejandro Pfänder. Perteneciente al Círculo de fenomenólogos de Munich, buscaba con su escrito explicar cómo en Nietzsche se desarrolla un “sistema implícito” que se articula en torno a los conceptos fundamentales voluntad de poder, eterno retorno y superhombre; lo cual presupone de suyo el uso de alguna de las ediciones alemanas (la *Grossoktavausgabe* o la *Musarionausgabe*) que incorporan el falsificado libro *La voluntad de poder*.

Como se indicaba más arriba, en Iberoamérica las defectuosas *Obras completas* de Nietzsche en castellano fue editada en Buenos Aires por la editorial Aguilar durante los años 1932-33. La base para la traducción castellana es la edición alemana antes mencionada, e incurre exactamente en el mismo error de darle a ese título el nombre de “obra capital”. En ese sentido, el panorama de las condiciones socio-editoriales de la filosofía de Nietzsche en esas décadas, en donde precisamente el joven Gutiérrez, a partir de 1947, inicia sus estudios de filosofía en el recién inaugurado Instituto de filosofía de la Universidad Nacional —de la mano de Danilo Cruz Vélez y Rafael Carrillo Luquez—, es un panorama lleno de erratas: una edición de obras nada fiable, el despliegue de una interpretación fenomenológica de Nietzsche que bebe de esas obras y la herencia canónica que hizo del filósofo de Röcken en Colombia un simple literato romántico.

Como se mostró en el apartado introductorio, el joven Gutiérrez sólo tiene un artículo conmemorativo dedicado al transeúnte de Sils-Maria titulado “Un Nietzsche desde dentro”, que fue escrito en Colombia por el boyacense para el suplemento *Páginas literarias* del periódico *El siglo* en 1950, cuando él apenas tiene 21 años. En el mismo, Gutiérrez demuestra que la edad evidentemente no lo detiene para desplegar todo un arsenal de obras principales y aparatos críticos que al final le permiten desarrollar el texto. En el caso de Nietzsche desafortunadamente el joven Gutiérrez entrecorilla, pero no cita debidamente los tres únicos referentes que usa de él. Empero, se hace evidente que la edición de las obras de Nietzsche que usa es la Aguilar, es decir, la editada a partir de la *Grossoktavausgabe* debido a que la

primera referencia es el conocido FP 11[161] y la segunda referencia es el famoso y extenso FP 11[141]; ambos del cuaderno MIII 1 de la primavera-otoño de 1881¹⁷ y que en “la edición de gran octavo” se incorporan como parte de unos reducidos fragmentos inéditos revueltos en los volúmenes XIII y XIV. Así dice la primera cita de Gutiérrez: «“vivir siempre de tal manera que pueda anhelarse revivir siempre un infinito número de veces”» (p.1). Así la segunda «“Sils Marie, principios de 1881, a 6.000 pies de altura sobre el nivel del mar y muy por encima de las cosas humanas y del tiempo”», y a renglón seguido confirma la edición: «Así anotó [Nietzsche] en su *diario* cómo había intuido su teoría [del eterno retorno]» (p.4). De igual forma, la tercera referencia es una cita de la correspondencia en la misma edición:

“En una *carta* a Deussen escribió [Nietzsche]: ‘una filosofía a la que uno se dedique únicamente por el deseo de conocerla no se convertiría nunca en suya de verdad, porque nunca ha sido suya. La verdadera filosofía de cada uno es la *reminiscencia*’”. (p.4)¹⁸

Ahora bien, entre otras fuentes —como lo son Ortega y Schmitt que son sólo autores fuerza para desarrollar la idea principal del texto—, el joven Gutiérrez sí referencia los que aparecen en el siguiente cuadro:

AUTOR	OBRA	P. LITERARIA
Rodolfo Mondolfo	<i>Ensayos críticos sobre filósofos alemanes</i> , págs. 144 y 147	P.4
Nikolái Berdiáyev	<i>La destinación del hombre, Parte I, cap. I</i>	p.4
Emmanuel Mounier	<i>Introducción a los existencialismos</i>	p.4
Xavier Zubiri	<i>Naturaleza, Historia, Dios</i>	p.4
Francisco Romero	<i>Filosofía de ayer y de hoy</i> , p.88	p.4

¹⁷ Tanto el pedazo del FP 11[161] y el pedazo del FP 11[141] aparecen traducidos en el vol.II de los *Fragmentos póstumos* de Nietzsche en la editorial Tecnos, de la siguiente manera: FP 11[161]: «¡No estar a la espera de dichas y bendiciones ni perdones desconocidos y lejanos, sino vivir de tal modo que queramos vivir otra vez y queramos vivir eternamente de *ese* modo! — En todo momento nos vemos frente a nuestra labor» (Nietzsche, 2008, p.793). Y el FP 11[141]: «A primeros de agosto de 1881 en Sils-Maria, a 6.000 pies sobre el nivel del mar ¡y mucho más sobre todo lo humano!—» (p.788-89). Este fragmento lo utilizara Nietzsche posteriormente para su *Zaratustra* y en *Ecce homo*.

¹⁸ La referencia de esta cita no se logró encontrar en ningún volumen del I-VI de la *Correspondencia* de Nietzsche en la edición Trotta, ni en la eKGWB en la *Nietzsche Souerice*, lo cual es verdaderamente extraño sobre todo si tenemos en cuenta, de un lado, que se filtró en sus respectivas variaciones en alemán la búsqueda de una palabra tan pomposa como lo es “reminiscencia”, y de otro, porque se cuenta con un destinatario concreto en la citación: Deussen. Tal vez, y no sería la primera vez que pasa con la “edición en gran octavo”, que dicha correspondencia ni siquiera exista.

M. F. Sciacca	<i>La filosofía hoy</i>	p.4
---------------	-------------------------	-----

Así, la perspicacia del joven profetólogo se derrocha por todo “Desde dentro” al mostrarse capaz de realizar un análisis hermenéutico a la altura de lo que se propone, que es: *resolver* en el superhombre «la profunda realidad del pensamiento de Nietzsche» (p.1) a partir de la *contradicción* que se presenta en la *tensa* relación entre la voluntad de poder y el eterno retorno de lo mismo en tanto que aspectos «de la estructura íntima del sistema de la realidad [Zubiri]» (p.1). Las fuentes del cuadro en todo caso sirven a Gutiérrez para sostener su cometido: «La trama de la filosofía nietzscheana está precedida por el significado de la *contradicción*, dice Francisco Romero (*Filosofía de ayer y de hoy*, p.88). Más que eso es *tensión* lo que discurre en todas sus proposiciones» (p.4). Como se puede ver Gutiérrez sostiene la tesis según la cual la *tensión* (espectro nietzscheano muy actual en nuestra contemporaneidad) es en Nietzsche una expresión de la complejidad de la realidad. Usada por el colombiano como idea seminal o categoría analítica (¿o dialéctica?), se propone desde ahí desnodalizar o deshacer el nudo (la contradicción) del eterno retorno de lo mismo a partir de la figura del superhombre. A diferencia de Pfänder, Gutiérrez no pretende buscar en Nietzsche un sistema interno en su pensamiento, sino antes bien comprenderlo desde la misma tensión inseparable que caracteriza al alemán: la filosofía de Nietzsche como un reflejo de su propia “vocación vital” (Ortega). El problema yace entonces en que en la “intuición filosófica” del eterno retorno se recogen tanto “el determinismo fatal del cíclico devenir cósmico” como la afirmación de su eterno retornar, esto es “la trascendencia humana”. Dice Gutiérrez: Nietzsche resuelve esta tensión en el *Superhombre*, que puede cambiarlo todo mediante una transformación de todos los valores. No quebranta, así, el determinismo del *eterno retorno*: sale de él y al mismo tiempo se mantiene en él. Pero la tensión está resuelta. (p.1)

¡Cómo! ¡Cómo la resuelve? ¿Qué significa el superhombre? ¿Qué condición le permite a éste poder transformar todos los valores? ¿Cuál es la condición de la mediación del superhombre? Pues bien, en principio para resolver una tensión es necesario dar rienda suelta a su contradicción latente, es decir, salir y mantenerse en esta, esto es darle movimiento, sobretensionarlo, exaltarlo, hacer de ese

escenario contradictorio una *lucha*: la lucha como condición de transformación, como forma de vida. Gutiérrez entiende esto perfectamente y ha de suponerse que aquí Zubiri y Hegel son influencias claves de lectura en el joven Gutiérrez. Sin embargo, la influencia de Ortega en su descripción del super hombre es innegable:

El superhombre condensa una serie de altísimos postulados, el afán de una vida *tensa*, de una “vida en prestíssimo” (Ortega), la afirmación de la individualidad concreta frente a la razón abstracta, la existencia como *lucha*, la vida como programa, futurición que llama Ortega. Este superhombre es el arquetipo del espíritu guerrero, de la ética del quijotismo, la afirmación de la vida arriesgada, tensa, el aristocratismo vital. La vida autentica no es otra cosa que el ideal del superhombre, que rompe el círculo de lo cotidiano y transforma la existencia monótona en existencia beligerante, guerra eterna. En esta lucha vence el superhombre, domina la ética del espíritu guerrero sobre la del espíritu industrial, la disciplina militarizada interior sobre la moral de los débiles y la tranquilidad de los burgueses. Y en esta lucha la única ley es el ponerse a sí mismo en el dominio de una de las dos partes beligerantes, Karl Schmitt, ignoro si continuando en esto a Nietzsche, expresa esta misma idea en su concepción *decisionista* del Derecho político y constitucional: no hay sino amigos y enemigos; la ley resulta de una decisión. Ortega y Gasset incorpora a su metafísica de la razón vital al ideal del superhombre bajo la forma de una vida ascendente, y el concepto de vida descendente lo encuentra en la moral de los débiles. Bajo estas advocaciones, decisionismo y razón vital, puede juzgarse la tensión nietzscheana entre el *eterno retorno* y la *voluntad de poder*. (p.1 y 4)

Ahora, ante esta lectura de Nietzsche que se acaba de presentar desde el joven Gutiérrez Girardot, no cabe duda de que implícitamente el colombiano aplica cierta dialéctica en el concepto de tensión que él ve en Nietzsche y que posiblemente comprendió por esa realidad como estructura dinámica o proceso dialectico que se encuentra en Zubiri, pero que complementa de manera sintética con la razón vital de Ortega en el superhombre de Nietzsche, como se puede ver en la anterior cita. De igual forma, llaman la atención dos cosas: de un lado, la

influencia de Schmitt en el joven jurista y filósofo en formación, al incorporar el decisionismo schmittiano en el superhombre nietzscheano¹⁹; de otro lado, llama la atención que Gutiérrez, al igual que Alejandro Pfänder, se sirva casi de la misma estrategia fenomenológica, la de conectar los tres conceptos capitales, aunque sin ninguna pretensión de un sistema fijo o cerrado en el caso de Gutiérrez, sino antes bien el de verlo desde el papel de Nietzsche de experimentador con el pensamiento, lo cual debería hacerlo inclasificable, una figura de ruptura; cosa que de alguna manera intenta hacer Gutiérrez:

No se equivoca, en el fondo, Emmanuel Mounier al establecer la genealogía del existencialismo y colocar a Nietzsche *entre* la fenomenología, tronco central [...] hay mucho de Nietzsche en los existencialismos, aunque no precisamente en el de Heidegger. Esta idea de la filosofía como iluminación de la totalidad del ser sería una comprobación. (p.2)

Es decir, Nietzsche se encuentra, para Gutiérrez, entre la fenomenología y el existencialismo. Es un precursor, un presocrático moderno porque sintió su vocación de inaugurador. Por lo mismo ya se puede ver cómo el joven filósofo Gutiérrez se encontraba construyendo su propia lectura de Nietzsche. Desde Ortega y Zubiri, por un lado, y la fenomenología y existencialismos por el otro, Gutiérrez produce una particular lectura de Nietzsche a partir de las condiciones socio-editoriales que circulaban a finales de la década de los 40' e inicios de los 50' en Colombia que, por lo demás, hay que decir no estaban tan desfasadas de la altura de los tiempos. Véase si no, por ejemplo, la rápida con la que el texto *Introducción a los existencialismos* de 1946 de Emmanuel Mounier, fue traducido y publicado por la Biblioteca de la editorial Revista de Occidente. Al siguiente año (1947) ya circulaba su primera versión en castellano en la traducción de Daniel D. Montserrat y con la revisión de Fernando Vela; y es evidente por el artículo que Gutiérrez se vio influenciado significativamente por este libro. Igualmente, el escritor colombiano no necesitó para este entonces de un *Nietzsche* de Heidegger para

¹⁹ Giorgio Agamben en *Stasis. La guerra civil como paradigma político*, refuta con creces, de la mano de Nietzsche, esta concepción decisionista de Schmitt y que Gutiérrez de manera germinal incorpora en la noción de lucha o tensión que está elaborando. ¿Pensaba de verdad Nietzsche bajo esa lógica dual amigo/enemigo el movimiento de una lucha, de su tensión?

darle el lugar de filósofo al autor del *Zaratustra*; por no decir que no fue sino hasta 1951 que se tradujo *Ser y tiempo*, lo cual no limitó para nada su aproximación al autor como se puede ver en las traducciones que el mismo Gutiérrez hizo del filósofo de Meßkirch. Esta “idea de la filosofía como iluminación de la totalidad del ser” es una prueba de ello, así como también los límites que el joven colombiano veía entre Nietzsche y Heidegger; pues, en palabras de Gutiérrez, en el existencialismo de Heidegger hay poco de Nietzsche. Y sin embargo mucho que rescatar de él. Dice Gutiérrez en “Desde dentro” que Nietzsche fue un pensador «riquísimo en ideas y lleno de profetismo genial, de adivinaciones y tanteos, que, limpios del apasionamiento y reducidos a su justa expresión resultan aprovechables y fecundos» (p.4), que hay que «aprovechar sus ideas aquilatadas y ponerlas en reacción; observarlo como aurora» (p.4), y que finalmente:

Sólo mirando en sus ideas el motivo central de su vida podría obtenerse una visión objetiva de Nietzsche, fiel a su vocación, a su destino y la Tierra. Esta visión *desde dentro* está por hacer. Al menos se cumpliría con la Historia si en este cincuentenario de su muerte se intentara. (p.4)

No obstante, las fuentes exotéricas y esotéricas de Gutiérrez, dicho sea de paso, no serían entonces muy diferentes a las de sus maestros en el Instituto; por lo que esa “visión *desde dentro*” no se haría desde Colombia o Hispanoamérica, y no sería hasta el *Nietzsche* de Heidegger que para Gutiérrez se intentara. Y si bien las fuentes no eran diferentes, la Revista de Occidente para bien y para mal cambió el escenario filosófico en Colombia, y Ortega en cabeza de ese proyecto, se convirtió en símbolo. Dice al respecto Cayetano Betancur: «Creo que muy otra sería la suerte de nuestra actual cultura, de no haber tenido, desde 1923 a nuestro alcance la biblioteca de la *Revista de Occidente*» (1961, p.408). Y en retrospectiva corroboraba Gutiérrez:

No se negará, ni se puede desconocer el hecho de que Ortega dominó más de medio siglo de la cultura de lengua española y que gracias a su obra como editor y suscitador de traducciones de obras modernas de la filosofía alemana, contribuyó esencialmente a que los hispanos no continuaran su

terco proceso de embrutecimiento entregados a los tomismos domésticos.
(1997, p.133)

En efecto, además de las *Historias de la filosofía e historias intelectuales* varias (*obras secundarias o aparatos críticos*) de estudiosos de autores pertenecientes a alguna corriente filosófica en particular o estudios de una rama filosófica específica que circulaban en la década de los 40' —como las de Manuel García Morente o Rodolfo Mondolfo (como ya se pudo ver)—, fue sobre todo la Revista de Ortega la que permitió la revolución de la filosofía moderna en Colombia. Sea como fuere, gracias a ella, autores como Max Scheler, Carl Schmitt, inclusive un Jacob Burckhardt, y por supuesto, Xavier Zubiri fueron posibles en las coordenadas de formación filosófica del joven Gutiérrez. De este último, en comparación de Ortega «que siempre desilusiona» (2002, min. 54:00), sentirá el joven filósofo boyacense una gran afinidad electiva. Artículos como “Sobre el problema de la filosofía” y “En torno el problema de Dios” fueron publicados en la Revista. Pero será el texto *Naturaleza, historia, Dios* de Zubiri lo que terminará de atrapar a Gutiérrez y de convencerlo de viajar a España en 1950 para estudiar con ese maestro espiritual para así poder *superar* a Ortega. Y una vez arribado a tierra madrileña y entrado a las lecciones de Zubiri, como las lecciones sobre Hegel en donde aprende que cada frase de Hegel es una *frase dialéctica*, le confiesa a su estimado amigo Alfonso Reyes en su correspondencia el 17 de enero de 1952:

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. (Gómez, 2013, p.132-33)

Ante este movimiento dialectico de la recepción del pensamiento de Nietzsche en Rafael Gutiérrez Girardot (de Colombia a España, de España a Alemania y de Alemania a Colombia), o lo que es lo mismo, el movimiento de un proceso de formación que suscita el paso de las “2 H” (Heidegger y Hegel) para leer a Nietzsche, se hace entonces necesario *asimilar* la hipótesis de la *Nietzsche-Rezeptio* en el filósofo colombiano; un camino hipotético que, Juan Guillermo

Gómez de igual forma, indica y refuerza llamándolo “clave de bóveda” o “fundamento crítico”. Por eso desde su lectura:

No resulta difícil hallar, luego de una lectura atenta de la vasta y compleja obra crítica —de ensayo filosófico y literario— de Gutiérrez Girardot los pilares teórico–conceptuales, filosóficos, estéticos y de historia literaria, que la sostienen. Sin lugar a duda, los nombres de Hegel y F. Schlegel subyacen en forma permanente a la interpretación y la aplicación plástica, genuina, que hace, tanto en sus “lecturas heterodoxas” de Hegel, Schlegel, Nietzsche o Heidegger, del expresionismo alemán o Thomas Mann, como en los numerosos “ensayos de interpretación” de los procesos literarios y autores latinoamericanos que parecen caracterizarlo decididamente [...] 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. (2006, p.20)

Carlos Rivas, así mismo, apuesta y confirma lo que ya se podría denominar sin tanto escrúpulo una tesis de lectura. Pues dice en la nota 136 de su tesis doctoral, a propósito de la correspondencia entre Gutiérrez y su amigo Gonzalo Sobejano, que:

Sobre la huella dejada por la filosofía hegeliana en la edificación conceptual de su obra crítica [la de Gutiérrez] –aún sin estudiar– resultan reveladoras dos confesiones a su amigo Gonzalo Sobejano, la primera 20 años después de publicadas las citadas “Notas heterodoxas” (1964), donde le dice: “quiero realizar un sueño o un deseo que tuve cuando en mi época de diplomata [Bonn, 1956-1966] trataba de descifrar a Hegel: escribir un ensayo sobre las interpretaciones de la Antígona de Sófocles por Hegel y Kierkegaard, a las que quiero agregar la muy interesante de Heidegger” (RGG a Sobejano. Bonn, 11/7/1984). Nueve años más tarde, en vísperas de su jubilación académica, en unas palabras ya citadas pero que por su significación

quisiéramos repetir, escribe al mismo Sobejano: “Mi último curso en esta Universidad lo daré sobre Antonio Machado. Cuando termine con mis obligaciones, volveré a la filosofía. Es un retorno a mi juventud, pero no como consuelo de la vejez, sino como recuperación de un largo *temps perdue*. Hacia 1960 se me ocurrió escribir un ensayo sobre dos interpretaciones filosóficas de la Antígona de Sófocles: la de Hegel y Kierkegaard” (RGG a Sobejano. Bonn, 17/4/1993). [2015, p.81-80]

Curiosamente, no será Kierkegaard, sino Nietzsche el autor con quien finalmente Gutiérrez logra, tal vez parcialmente, complacer su tan anhelado sueño o deseo de descifrar a Hegel para, así comparar, las interpretaciones *antigónicas* (es decir, *trágicas* de Sófocles) en ambos filósofos; aunque eso sí, a la luz de “la muy interesante de Heidegger”. Y si bien la mostración de este deseo gutierresano no se concretó tal cual como él quería, al menos alcanzo a estimular ese querer retornar a su juventud, conservando y asumiendo ese “largo *temps perdue*”, en ese brillante y complejo ensayo que compuso y publico mientras vivió su primera década en Alemania, a saber: en *Nietzsche y la filología clásica* (1966). Pues bien, eso es lo que vamos a analizar a continuación: la heterodoxa lectura hegeliana que realiza Gutiérrez del agón en Nietzsche. Veamos.

3. HETERODOXIA NIETZSCHEANA: GUTIÉRREZ-GIRARDOT Y EL AGÓN GRIEGO

En el voluminoso libro publicado en 1961 que Martin Heidegger escribió sobre Nietzsche, producto de sus conferencias del periodo 1936-1940 y de otros trabajos hasta entonces no publicados los cuales se extienden hasta 1946, sostuvo el filósofo alemán:

Confrontación (Auseinander-setzung) es auténtica crítica. Es el modo más elevado y la única manera de apreciar verdaderamente a un pensador, pues asume la tarea de seguir pensado su pensamiento y de seguir su fuerza productiva y no sus debilidades ¿Y para qué esto? Para que nosotros mismos, por medio de la *confrontación*, nos volvamos libres para el esfuerzo supremo del pensar. (Heidegger, 2013, p.19)

Estas palabras de Heidegger deben tenerse en cuenta debido a que es en ese espíritu de volver a Nietzsche, de revisarlo, de volver a leerlo, que el crítico colombiano Rafael Gutiérrez-Girardot emprende su tarea de estudiar y escribir, y sobre todo *confrontar*, al transeúnte de Sils María. Confrontación que presenta la siguiente particularidad y una hipótesis derivada de ella. En su artículo “Hegel y la ‘muerte de Dios’”, dice el crítico colombiano que «Hegel significó un fin, un límite, una cerradura» (2015, p.30), un no poder ir más allá de él tanto para sus seguidores inoficiales (la izquierda hegeliana) como para sus “fieles discípulos del finado” (la derecha hegeliana). Más aún, el colombiano dice a la altura de 1970, que Hegel era todavía quien seguía determinando la marcha de la filosofía alemana pese a la fenomenología husserliana y aún a los auténticos “nuevos comienzos” conocidos como Nietzsche y Heidegger (Gutiérrez, 2015). Bajo esta tesitura, Gutiérrez convoca a un posible “post-Hegel” en la medida en la que se debe intentar un “nuevo comienzo” pero manteniendo como precedente una especie de *fatum dialectico*, o si se quiere, un destino histórico-universal en el que el destino propio de la inteligencia hegeliana se resuelve dialécticamente... ¡¿Cómo?! ¿Nietzsche epígono de Hegel?... Ciertamente la experiencia filosófica de la muerte de Dios, que se anuncia ya en Hegel, encuentra en Nietzsche la expresión más acabada y decisiva del siglo XIX europeo. Aunque cabe la pregunta: ¿La muerte de Dios en Nietzsche es una muerte dialéctica? De momento, se puede recalcar el tinte hegeliano y también schopenhaueriano que se encuentra en la ópera prima del filólogo alemán y que el mismísimo transeúnte de Sils Maria reconoce explícitamente, tanto, en su “Ensayo de autocrítica” de 1886, como en su *Ecce Homo* en 1888. En aquel, por ejemplo, Nietzsche se lamenta no haberse permitido, a todos sus afectos, un “lenguaje propio” que le diera voz a esas intuiciones y audacias que le eran tan “personales” en el *Nacimiento de la tragedia*: «¡Cuánto lamento —decía Nietzsche— 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 de Schopenhauer!» (2010, p.43). El alma nueva Nietzsche había oscurecido y corrompido sus *intuiciones dionisiacas* mediante fórmulas propias del idealismo alemán. Su

carencia de inmodestia, de, dicho *extra*-moralmente, coraje; su máscara, su “capucha de erudito” no le permitieron cantar como poeta lo que sí como filósofo dijo bajo intromisiones modernas, demasiado modernas. Nietzsche se encontraba «[...] ataviado con la capucha del erudito, se ocultaba bajo la pesantez y la morosidad *dialéctica* del alemán [...]» (2010, p.38). Y, sin embargo, hablaba una “voz *extraña*”, la voz del discípulo de un “dios desconocido” que balbuceaba una lengua extraña. Por eso afirma en su *Ecce homo* que su opera prima «sólo en *algunas* fórmulas está impregnada del amargo perfume cadavérico de Schopenhauer» (2017, p.86), así como también de «un repugnante olor hegeliano» (p.86). Nietzsche (como se citó en Gutiérrez, 2015) piensa, empero —a pesar de que su actitud con Hegel fuese ambigua— que «[...] todos los alemanes son dialécticos, hegelianos (?)» (p.30), es decir, son epígonos (*Nackkommen*), sucesores de la marcha de la filosofía que se encuentra determinada por la figura de Hegel, el “vástago tardío de todos los tiempos”, del cual Nietzsche, por lo visto, no fue la excepción; o por lo menos el joven Nietzsche de 1871 que se podría considerar uno de sus últimos herederos (*Spätlinge*)²⁰.

Como se pudo ver, Nietzsche reconoce el carácter dialéctico de su “época de juventud”, y esto es algo que expone brillantemente Gutiérrez Girardot en su *Nietzsche y la filología clásica* y sobre todo en el tercer capítulo titulado “La tragedia de Nietzsche tiene su antecedente en la dialéctica de Hegel”. No obstante, el crítico colombiano también lo interpreta dialécticamente en textos que ya hablan de la “etapa de madurez” del alemán como lo son, por ejemplo, los textos *En torno a El anticristiano de Nietzsche* (1996) y *Ditirambos a Dionisos* (1995). En aquel dice:

²⁰ Debido a la falta de Gutiérrez de citar a Nietzsche, se le presenta la oportunidad al lector de acceder a la respectiva referencia. El aforismo es §357 de *La ciencia Jovial* llamado “A cerca del viejo problema ‘¿Qué es alemán?’”. (Nietzsche, 1990, p.222-226). En este aforismo Nietzsche dice, por dejar de lado otras múltiples variedades tratadas por él, que Hegel, antes que Darwin, introdujo el decisivo concepto de “desarrollo”, al enseñar que los conceptos de especie se desarrollan «unos a partir de los otros» (p.223). Por lo tanto, «sin Hegel no hay Darwin» (p.223). Igualmente, en este aforismo Nietzsche no solo dice lo expuesto por Gutiérrez. De hecho, se encuentra el porqué de esa afirmación. Dice Nietzsche: «Los alemanes somos hegelianos, aun cuando nunca hubiese habido un Hegel, en la medida en que le atribuimos instintivamente al *devenir*, al *desarrollo*, un sentido más profundo y un valor más rico que a lo que “es” —escasamente creemos en la justificación del concepto “ser”» (p.223-24). Esto es, el sentido del devenir o del desarrollo al que hace referencia Nietzsche, es el del «sentido histórico» (p.224). Por lo que es indudable el reconocimiento que Nietzsche en este aforismo le da a Hegel; aunque para nada a esta altura de su obra para afirmar un “ser alemán”.

En la frase primeramente enigmática “soy, en griego pero no sólo en griego” se superponen el asno de Zaratustra como anti-Dios de los “hombres superiores”, el anticristo apocalíptico, esto es el “monstruo histórico universal” y el asno de Dionysos como un Anti-cristo *dialéctico* que adquiere una figura de clamor desafiante en la conocida línea que escribe en un momento de su enajenación: “Dyonisos contra el crucificado”. (2014. p.56)
Y en el caso de los “Ditirambos” afirma:

El párrafo final del libro con título cristiano tenía dos líneas: “¿Se me ha entendido?” —*Dyonisos contra el crucificado*—, que ponía bajo una luz nada mortecina la pecaminosa frase volteriana. “¿Se me ha entendido?”, pregunto frecuentemente Jesús. ¿Entendieron —o se entendió— el significado de la *contraposición*? (2015, p.38)

Ahora, en este sentido, la hipótesis que se mantiene en este apartado, es que el Nietzsche de Gutiérrez Girardot es un Nietzsche hegelianizado, entendiéndose por esto un Nietzsche interpretado desde la lupa de la dialéctica, que en palabras más, palabras menos, también se puede definir como lucha de contrarios, como contraposición, como contradicción, o mejor aún, como polémica. Veamos.

Gutiérrez Girardot interpreta la naturaleza bélica de Nietzsche, su forma de contemplar y hacer la *guerra*, de manera dialéctica. Es decir, según él, el alemán, obedece a la dialéctica o heraclitismo que encontró en su máscara y espejo Heráclito, en tanto que obedece a su «*doctrina de la ley en el devenir y el juego en la necesidad*». (Nietzsche, 2011a, p.594). El crítico literario colombiano emparenta a ambos autores alemanes con el pensador de Éfeso en tanto interpreta la noción de guerra bajo el *polemos* heraclíteo. Por lo que polémica, o hacer la guerra, termina siendo una invitación a hacer contienda contra el contrario (dualidad) bajo el cobijo de la dialéctica, esto es: lucha de contrarios. Es precisamente en éste tipo de lucha en donde se contempla *lo trágico* propiamente tal. En el caso del filósofo de la Tübinger Stift, éste carácter de lo trágico se encuentra en el proceso *negativo* de la dialéctica, entendiéndose por ésta, no solo un proceso formal y oblicuo, sino un proceso complejo en donde, en el caso del Aristóteles de Berlín, lo trágico se da como la contraposición inconciliable de los opuestos, como «un momento de la

dialéctica de lo real» (Gutiérrez, 2000, p.94), o mejor aún, como el conflicto trágico que se constituye por la estructura dialéctica, por el actuar de la conciencia, por el momento en el que ésta sabe de la contraposición entre lo general-particular; por lo que lo trágico es un momento (la negación) de la dialéctica de lo real, un momento inevitable de la conciencia para llegarse a reconocer como absoluto: “no hay nada más trágico que la conciencia negándose a sí misma”, pensaba el stuttgartniano... o por lo menos hasta que llega Nietzsche a disputar en ésta contienda. Según el de Röcken, lo trágico, no se da en el momento negativo de la contienda, sino en *la negación de la negación* de la misma. Ahora bien, por negación de la negación, en el caso de Nietzsche, según la interpretación del colombiano, debe entenderse no el momento sintético o la nueva afirmación que debe ser negada, sino más bien, un nuevo tipo, un “nuevo comienzo” en el que la negación de la negación debe ser interpretada como *juego*, como *agonismo* en el sentido de que hay una «contra-posición fundamental» (Gutiérrez, 2000, p.115) que se resuelve intermitentemente. Es claro que Nietzsche medita la imagen trágica de la existencia desde la perspectiva dialéctica de los antagonismos, desde la “contra-posición fundamental” que se da entre lo dionisiaco y lo apolíneo. Esta contra-posición, según Gutiérrez, es la “fórmula” que ha movido el pensamiento del filósofo de Sils María. Y agregado a esto, rescata el hecho de que Nietzsche haya introducido a dicha contraposición el «principio del juego» (Gutiérrez, 2000, p.116). Aquí la relación entre lo apolíneo y lo dionisiaco se ve “como una evolución de luchas y victorias sucesivas”, como un “esquema de contraposiciones” (Gutiérrez, 2000), que es precisamente lo que aquí se está entendiendo por juego. Agregado a esto, se podría decir entonces que no hay nada más *trágico* que aceptar que la tragedia se da en la unidad temporal y no en la negación de ésta. Mas cabe la pregunta: ¿Por qué? Pues porque en la dinámica unidad de los opuestos lo trágico se da es en la esfera de lo real en el sentido metafísico, es decir, la unidad misma es trágica porque es dinámica, siempre tensional, oscilante, justamente por las configuraciones que se dan en su devenir, por lo que lo trágico es la embriagada libertad de las *fuerzas* demoniacas de la naturaleza; comprendiendo éstas desde su fundamentación *instintiva*. Esto quiere decir, según el colombiano que: «anterior a la esfera de la lógica está la

esfera de lo trágico» (Gutiérrez, 2000, p.68), o el *éthos* (como osa interpretar Gutiérrez), o *la óptica de la vida*, como dirá Nietzsche en *El nacimiento de la tragedia*, o, para decirlo con otro término del mismo lenguaje, la “*voluntad*”.

Como se puede ver, teniendo en cuenta lo anterior, aquí Gutiérrez encuentra en el joven Nietzsche una especie de *dialéctica trágica* que se encuentra siempre en *apertura*, siempre abierta, debido a la multiplicad de tensas contraposiciones que se dan en el «*juego agonístico de las fuerzas*» (Nietzsche, 2011a, p.566). Por lo que aquí, el instinto, se sobre-valora a la razón hegeliana. Bien se puede ver esto en boca del de Röcken a la altura de su *Ecce Homo*: «La “idea” —la *antítesis* dionisiaco y apolíneo— traspuesta a lo metafísico; la historia misma, vista como el desenvolvimiento de esa “idea”; en *la tragedia*, la antítesis superada en la *unidad*» (Nietzsche, 2017, p.68-69). Como se puede ver en el *Nacimiento de la tragedia* Nietzsche logra plasmar la llamada por él, “auténtica antítesis”, la “formula” de *afirmación suprema de la vida* que Nietzsche se vanagloria de haber sido el primero en *des-cubrir* y comprender como el único símbolo, esto es, el símbolo de *lo dionisiaco*, en el cual se alcanza el límite extremo de afirmación de la vida, que es un decir sí sin reservas aun al sufrimiento, aun a lo problemático y extraño de la existencia. Nietzsche en ese entonces buscaba el camino de una nueva experiencia del ser desde el pensamiento de los griegos pre-platónicos en su *genesis* y en su naturaleza trágica, es decir, comprender el ser en la perspectiva de la tragedia, como bien se pudo ver.

El juego, el *agón*, es entonces, para Nietzsche, la perspectiva desde la que va a continuar el desarrollo de los otros aspectos antagónicos de su concepción del mundo y de la existencia. Eso quiere decir que la inconciliable disputa en que consiste la tragedia gana otro nivel en el cual es posible la *verdadera "absorción"* de los contrarios en sentido hegeliano. Al respecto dice el profesor de Bonn:

[...] las sucesivas victorias [...] no son otra cosa que la *conservación* de cada uno de los elementos contrarios en su propio derecho pero sin dominante exclusividad en *un tercer momento*, el de *la unidad*, en la cual cada uno de los dos posee un margen de juego gracias al cual es posible el *movimiento*

del uno contra el otro, en el que consiste *la figura agónica del juego trágico*.
(Gutiérrez, 2000, p.116)

En este sentido, cuando Nietzsche, bajo la interpretación del colombiano, precisa los contenidos o las llamadas “sucesivas victorias” de los principios conocidos como lo dionisiaco y lo apolíneo, osa moverse ya en el terreno de la “*mediación*” en el que introduce, entonces, el “concepto” de *agon*; interpretando éste como la liberación de los instintos, la embriaguez de la fiesta de la enajenación, “el júbilo de la naturaleza”. Por lo que para Nietzsche, en este orden de ideas, el agón es «[...] el presupuesto o la condición para comprender la realidad del mundo y de la existencia» (Gutiérrez, 2000, p.118-119). Y derivado de esto se comprende que el colombiano sostenga que «el problema central de Nietzsche no sólo lo constituye el puro antagonismo sino también la *oscilación* de ese antagonismo, es decir, el modo como se *concilia* y en la conciliación se rechazan los contrarios» (Gutiérrez, 2000, p.116)²¹.

Ahora bien, ¿Nietzsche hegeliano o Nietzsche “post Hegel”? Pues sin lugar a dudas el segundo, pero aun así algo hegeliano. De hecho se puede decir que ya en su *opera prima* lo supera con su nueva propuesta metafísica pero partiendo de los mismos presupuestos del idealista alemán. Es decir, Nietzsche jugó su juego y con las reglas del catedrático de Berlín, y se puede ostentar que lo culminó para finalizar con él para así iniciar sin él; de ahí que diga el filósofo colombiano que «el agón, pensado en la *forma provisional* que tienen los escritos juveniles de Nietzsche se opone necesariamente [...] a la progresiva dialéctica del sistema de Hegel. Nietzsche es su negador, pero también su complemento final» (Gutiérrez, 2000, p.119). Por lo que no cabe duda que la lectura del boyacense del joven Nietzsche es muy acertada en términos de su integración de la fórmula dialéctica a su temprano pensamiento; cosa que el Nietzsche ya maduro aceptó. Más, ¿Dionysos

²¹ Gutiérrez en su ensayo “El lector de Nietzsche, Borges” compilado en *Jorge Luis Borges. El gusto de ser modesto*, recoge ésta misma idea a propósito de la figura de la narración del cuento de “Emma Zunz” de Borges: «La permanente conjetura que subyace a la narración se burla del espacio y del tiempo, de la causalidad y del lenguaje como denominación. Nada es sino más bien: *todo oscila y la oscilación es la figura de la realidad*» (Gutiérrez, 1998a, p.121)

como un Anti-cristo dialéctico, como un monstruo histórico-universal!? Eso ya es una discusión que se tratará en otra ocasión.

Más bien, como piedra de toque, habría que decir, como en el apunte certero de German Cano en su *Transición Nietzsche* que, a diferencia de Gutiérrez, que al igual que Adorno intenta revivir a Hegel, no se trata tanto de retomar la irónica pregunta adorniana sobre qué hay hoy de muerto y de vivo en la filosofía de Hegel o de Nietzsche sino, más bien, de replantear la pregunta, centrándola, en nuestro caso, solamente en Nietzsche: «¿qué pensaría Nietzsche de nuestro presente? ¿qué diría hoy de nosotros? ¿por qué resulta tan complicado deshacerse de su espectro?» (Cano, 2020, p.15). Antes bien, que no nos resulte extraña la postura de Gutiérrez. Fue él quien, de la intelectualidad iberoamericana de su tiempo, tuvo un primer acercamiento a la obra académica de la Teoría crítica de la Escuela de Frankfurt, en particular a la de Adorno. Escribió varios artículos respecto de la misma. Y es de ese trabajo, como una excusa para alimentar su espíritu hegeliano, que absorbió varias de sus posturas sobre Hegel, como el de la dialéctica negativa y la relectura que de ahí se hace de la mediación, por ejemplo²². Pero fue de la mano de Heidegger y su forma de problematizar la filosofía, que leyó a los filósofos y su papel en la historia de la filosofía. De ahí que sea desde Heidegger y Hegel — éste releído desde Zubiri, Heidegger y Adorno—, que Gutiérrez, sin lugar a duda, lee a Nietzsche.

4. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Barrios, M. (2001). *Nietzsche: la crítica de la metafísica como curvatura de la Ilustración. Humano, demasiado humano. Un libro para espíritus libres. Vol. I.* Akal.

Barrios, M. (2002). *Voluntad de lo trágico. El concepto nietzscheano de voluntad a partir de El nacimiento de la tragedia.* Biblioteca Nueva.

²² Por cuestiones de espacio la relación Adorno-Gutiérrez no se puede desarrollar. Sin embargo baste recordar lo anotado por el profesor de Bonn en “Theodor W. Adorno. A los diez años de su muerte”: «tenía un parentesco profundo con Nietzsche, no solo por la exposición literaria de sus pensamientos sino sobre todo por su substancia estética» (2015, p.200).

- Betancur, C. (1961). El mundo alemán a través de la Revista de Occidente. *Revista Eco, III (4)*, 401-417.
- Cano, G. (2020). *Transición Nietzsche*. Pre-Textos.
- Cerezo, P. & Salvador, A, Universidad de Granada. (2002, 8 de marzo). *Entrevista a Rafael Gutiérrez Girardot: El intelectual y su memoria* [Video]. Youtube. <https://www.youtube.com/watch?v=ikAGbjxeTak>
- D'lorio, P. (2010). La edición crítica digital de las obras y la correspondencia de Nietzsche. Trad. Marco Parmeggiani. *Estudios Nietzsche, (10)*, 187-96.
- Gómez García, J. (2006). La imagen de América Latina en Rafael Gutiérrez Girardot. *Estudios de filosofía, (33)*, 19-34. <https://doi.org/10.17533/udea.ef.12820>
- Gómez García, J. (2013). Nuevas fuentes para la interpretación de la obra crítica de Rafael Gutiérrez Girardot. *Eidos, (19)*, 123-169. <https://rcientificas.uninorte.edu.co/index.php/eidos/article/view/5381>
- Gómez García, J. (2021). *Rafael Gutiérrez Girardot y España, 1950-1953*. Universidad del Rosario.
- Gutiérrez-Girardot, R. (1950, 03 de septiembre). Un Nietzsche desde dentro. *El siglo, "Paginas literarias" 1,4*.
- Gutiérrez-Girardot, R. (1956). Nota sobre Hegel. *Revista Mito, II(10)*, 207-223.
- Gutiérrez-Girardot, R. (1958). Marginalia. *Revista Mito, IV(20)*, 107-117.
- Gutiérrez-Girardot, R. (1960). ¿Qué es dialéctica? (Un Ejercicio sobre Hegel). *Revista Mito, VI(33)*, 100-118.
- Gutiérrez-Girardot, R. (1967). Hegel y lo trágico. Notas sobre la génesis política de una filosofía especulativa. *Revista Ideas y Valores, (27-29)*, 33-51.
- Gutiérrez-Girardot, R. (1997). *Ortega y Gasset, o el arte de la simulación majestuosa. Provocaciones*. Ariel.
- Gutiérrez-Girardot, R. (1998). *Paul Celan y César Vallejo. La poesía ante la destrucción. Insistencias*. Ariel.
- Gutiérrez-Girardot, R. (1998a). *Jorge Luis Borges. El gusto de ser modesto*. Panamericana.
- Gutiérrez-Girardot, R. (2000). *Nietzsche y la filología clásica; Epílogo*. Panamericana.

- Gutiérrez-Girardot, R. (2004). *Modernismo. Supuestos históricos y culturales*. FCE.
- Gutiérrez-Girardot, R. (2014). *En torno a El anticristiano de Nietzsche*. Desde abajo.
- Gutiérrez-Girardot, R. (2015). Hegel y la 'muerte de Dios'; Ditirambos a Dionysos; Theodor W. Adorno. A los diez años de su muerte. *Revista Aquelarre*, 14(28), 29-35; 37-48. http://administrativos.ut.edu.co/images/VICEHUMANO/centro_cultural/aquelarre/Aquelarre_08.pdf
- Gutiérrez-Girardot, R. (2018). Sobre la lectura de las obras de Nietzsche. *Revista Santander*, (5), 124-131. <https://revistas.uis.edu.co/index.php/revistasantander/article/view/8835>
- Heidegger, M. (2004). *Qué es la filosofía*. Herder.
- Heidegger, M. (2013). *Nietzsche*. Trad. Juan Luis Vermal. Ariel.
- Hernán Castilla, J. (2015). Carta del editor; Semblanza de Rafael Gutiérrez Girardot. *Revista Aquelarre*, 14(28), 9-20. http://administrativos.ut.edu.co/images/VICEHUMANO/centro_cultural/aquelarre/Aquelarre_08.pdf
- Lavernia Biescas, K. (2017). *La recepción del pensamiento de Nietzsche en la historia de sus ediciones* (Tesis doctoral, UNED).
- Mosquera, M. & Tobón, P. (2011). La biblioteca Gutiérrez Girardot. *Revista Babel*, (11).
- Nietzsche, F. (1990). *La ciencia jovial ("La gaya scienza")*. Trad. José Jara. Monte Ávila.
- Nietzsche, F. (2000). *Homero y la filología clásica*. Trad. de Rafael Gutiérrez Girardot. Panamericana.
- Nietzsche, F. (2000a). *Aurora. Pensamientos sobre los prejuicios morales*. Trad. Germán Cano. Biblioteca Nueva.
- Nietzsche, F. (2008). *Fragmentos póstumos. Vol.II (1875-82)*. Trad. Manuel Barrios, Dir. Diego Sánchez Meca. Tecnos.
- Nietzsche, F. (2010). *El nacimiento de la tragedia o helenismo y pesimismo. Obras completas. Vol. I*. Trad. Germán Cano. Gredos.
- Nietzsche, F. (2010a). *Fragmentos póstumos. Vol. I (1869-74)*. Trad. Luis E. de Santiago Guervós, Dir. Diego Sánchez Meca. Tecnos.

- Nietzsche, F. (2011a). *El certamen de Homero; La filosofía en la época trágica de los griegos. Obras completas. Vol. I. Escritos de juventud*. Trad. Luis E. de Santiago Guervós, Dir. Diego Sánchez Meca. Tecnos.
- Nietzsche, F. (2011b). *Genealogía de la moral. Un escrito polémico*. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Alianza.
- Nietzsche, F. (2017). *Ecce Homo. Cómo se llega a ser lo que se es*. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Alianza.
- Pachón Soto, D. (2007). Rafael Gutiérrez Girardot como filósofo, crítico y polemista. *Revista Utopía*, (26), 48-56.
- Pachón Soto, D. (2015). Hacia una historia social de la filosofía. Preludios a un programa de investigación. *Praxis Filosófica*, (41), 113-124. <https://praxisfilosofica.univalle.edu.co/index.php/praxis/article/view/3183/4722>
- Rivas Polo, C. (2015). *Rafael Gutiérrez Girardot. Los años de formación en Colombia y España (1928-1953)* [Tesis doctoral, Universidad de Salamanca, España].
- Sánchez Lopera, A. (2018). El Nietzsche de Rafael Gutiérrez-Girardot. *Revista Ideas y Valores*, 67(167), 149-176. <https://doi.org/10.15446/ideasyvalores.v67n167.55659>
- Toro, J. (2000). *Nietzsche, el Estado y la guerra*. Carpe Diem.