

El Dionisos de Nietzsche en América Latina (1900-1925)

David Cortez

Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Ecuador

Resumen: En este artículo se analizan algunas lecturas de Nietzsche y, en particular, su representación sobre Dionisos elaborada en el primer cuarto del siglo XX por algunas élites letradas latinoamericanas en su afán de legitimarse ante la expansión de proyectos positivistas y utilitaristas que causaron un déficit cultural y político en las sociedades latinoamericanas. Se argumenta que, por una parte, el recurso al Dionisos de Nietzsche dinamizó un movimiento modernizador en el marco de sociedades abocadas a procesos de secularización y que, por otra parte, la perspectiva crítica ganada por el recurso al Dionisos de Nietzsche, sin embargo, no escapó a la reproducción de narrativas coloniales y neocoloniales desde discursos sobre lo “propio”, “latino”, “hispano”, “católico”, entre otras formulaciones.

Palabras clave: Nietzsche; Dionisos; filosofía; historia; Latinoamérica

Abstract: “Nietzsche’s Dionysus in Latin America (1900-1925)”. This essay analyzes some of Nietzsche’s readings and, in particular, his representation of Dionysus, which some Latin American lettered elites elaborated in the first quarter of the twentieth century in their quest to legitimize themselves before the expansion of positivist and utilitarian projects that caused a cultural and political deficit in Latin American societies. It is argued, on the one hand, that the recourse to the Dionysius of Nietzsche energized a modernizing movement in the context of modernized societies in the processes of secularization and, on the other hand, that the critical perspective gained by recourse to the Dionysus of Nietzsche did not escape the reproduction of colonial and neocolonial narratives from discourses on “what is ours”, “latino,” “hispanic,” “catholic”, among other formulations.

Key words: Nietzsche; intellectual history; cultural history

1. Introducción

De las varias lecturas que en el siglo XX se hicieron sobre el significado del apareamiento del antiguo dios Dionisos para la Modernidad, aquí nos interesa una gama de posiciones que han abordado dicha problemática desde el punto de vista de su pertenencia o no pertenencia a las tradiciones del Romanticismo europeo. Antes de formular nuestra pregunta de investigación conviene, en un primer momento, pasar revista de los debates generales que se han generado al respecto para, en un segundo momento, focalizar dichos debates en el contexto latinoamericano.

Hay quienes argumentan que el “dios venidero”¹ aparece asumiendo roles sociales y culturales que compensan la pérdida de sentido producida por la difusión de la racionalidad analítica de la ciencia moderna. Se trataría de la perspectiva romántica del Dionisos de Nietzsche de sus primeros escritos y que todavía no habría tomado clara distancia de la herencia cristiana y platónica. En realidad, argumentando bajo la misma perspectiva, el sentido de la historia anunciado en el pensamiento trágico, contenido en el fenómeno dionisiaco, no haría más que radicalizar una modernidad que incluso ofrece un espacio a la tradición cristiana, la que se amalgama con motivos románticos pero ya en condiciones de secularización².

Hay otras lecturas que, sin desconocer el entronque histórico del dios Dionisos con lecturas románticas, destacan su potencial crítico como parte de racionalidades de carácter “dialéctico”³. Dichas lecturas ven en los motivos del dios Dionisos el bosquejo de un sentido de la historia que polemiza con motivos del racionalismo y el idealismo moderno que todavía se podrían encontrar en discursos historicistas. Así, por ejemplo, se explicaría el entramado complejo de mito e Ilustración que Nietzsche habría sabido presentar en su lectura de la mitología griega⁴. Por otro lado, aun cuando el recurso al mito de Dionisos podría servir para el diseño de una racionalidad otra, no dejan de advertir que

72

¹ Cf. Frank, M., *Der kommende Gott. Vorlesungen über die Neue Mythologie*, v. I, Fráncfort d.M.: Suhrkamp, 1982.

² Cf. Habermas, J., *El discurso filosófico de la modernidad*, Jiménez, M. (trad.), Madrid: Taurus, 1989.

³ Cf. Horkheimer, M. y T. Adorno, *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*, Sánchez, J.J. (trad.), Madrid: Trotta, 1994.

⁴ Cf. *ibid.*, p. 99.

el carácter ambiguo de la modernidad, observada por Nietzsche pudiera ser eventualmente vencida por lecturas “fascistas”⁵ del mito. Esta advertencia, para otras interpretaciones, no mostraría la estrecha relación del pensamiento de Nietzsche con lecturas fascistas. Es el caso de Lukács cuando presenta a Nietzsche como “fundador del irracionalismo del período imperialista”⁶. El recurso estético de Nietzsche a los motivos del dios Dionisos no sería más que una expresión ideológica de la burguesía “decadente”⁷ en tiempos de un capitalismo de carácter imperial.

A diferencia de las lecturas anteriores, hay otras que se aproximan al Dionisos de Nietzsche para retomar su anuncio de un pensamiento trágico como anuncio del diseño de una visión del mundo más allá de la esfera del platonismo, el cristianismo y la dialéctica⁸. En estas lecturas, Dionisos no pregona una nueva mitología, sino el surgimiento de otra concepción del mundo⁹. El pensamiento trágico anunciado por Dionisos aludiría fundamentalmente a la afirmación de la vida como diferencia y, con ella, además, a la experiencia de un tiempo que en última instancia se justifica como retorno¹⁰. Más allá de la dialéctica, el pensamiento trágico permitiría captar un tipo de racionalidad como incesante “ramificación”¹¹, abriendo la posibilidad de explicar la “locura”¹² como experiencia relegada en el discurso hegemónico de la modernidad racionalista.

Ahora bien, ¿cómo se ha presentado el debate sobre el dios Dionisos en el contexto latinoamericano? Se trata de una época en la que el recurso a Nietzsche se ubica en el paso del siglo XIX al XX. Este contexto estuvo caracterizado por la reivindicación de tradiciones propias como respuesta frente al déficit cultural de las naciones latinoamericanas en cuya fundación se había recurrido, sobre todo, a paradigmas políticos y culturales que resultaban ajenos. En este marco, el recurso a Nietzsche será la ocasión para la formula-

⁵ Cf. *ibid.*, p. 98.

⁶ Lukács, G., *El asalto a la razón. La trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler*, Roces, W. (trad.), Barcelona: Grijalbo, 1968, pp. 249-323.

⁷ Cf. Lukács, G., *Beiträge zur Geschichte der Ästhetik*, Berlín: Aufbau-Verlag, 1954, pp. 286-317.

⁸ Cf. Deleuze, G., *Nietzsche y la filosofía*, Anagrama: Barcelona, 1986.

⁹ Cf. Cortez, D., *Nietzsche, Dioniso y la modernidad*, Quito: Abya-Yala, 2002; Frey, H., *La sabiduría de Nietzsche: hacia un nuevo arte de vivir*, Puebla: Universidad de las Américas Puebla, 2007, y Figal, G., “Nietzsche’s Dionysos”, en: *Nietzsche-Studien*, v. XXXVII, 1 (2008), pp. 51-61.

¹⁰ Cf. Figal, G., *Nietzsche. Eine philosophische Einführung*, Reclam: Stuttgart, 1999.

¹¹ Cf. Foucault, M., *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales*. v. III, Barcelona: Paidós, 1999, pp. 307-334, p. 317.

¹² Cf. Foucault, M., *Historia de la locura en la época clásica*, Utrilla, J.J. (trad.), México D.F.: FCE, 2 vv., 2002.

ción de una perspectiva crítica que reivindica contenidos culturales “propios”¹³ frente a la hegemonía de una racionalidad instrumental que fue difundida por corrientes positivistas y utilitaristas en el continente americano. Así, el recurso aparecerá vinculado a los reclamos por un legado cultural propio que se calificaba de “latino”, “hispano”, “latinoamericano”, entre otras formulaciones¹⁴. Este programa cultural –con amplias repercusiones sociales y políticas– será protagonizado por élites de las sociedades latinoamericanas que buscaban su propio protagonismo y legitimación a nivel nacional, regional y continental en un contexto global de redefinición de los intereses coloniales y neocoloniales de Europa y Norteamérica durante inicios del siglo XX.

Huellas de la presencia del dios Dionisos se pueden encontrar ya en aquellos tiempos. En el recurso de Rodó a Nietzsche, por ejemplo, se puede observar una propuesta estética que apela a un legado humanista y cristiano –latino– que sirve de base para un amplio programa de renovación cultural y social en el cual los motivos del Dionisos de Nietzsche aparecen armonizados con tradiciones católicas¹⁵. No así, en cambio, respecto a los motivos asociados a Zarathustra, en quien Rodó identifica, más bien, los valores asociados a la “civilización norteamericana”¹⁶. También es el caso de Vasconcelos cuando elabora una especie de “esteticismo cristiano” –que también recurre a los motivos de Dionisos– como sustento de su programa político y cultural del “mestizaje”¹⁷. Contrastando con esto último, también se pueden encontrar autores que recrean un discurso de la “latinidad” no tanto por referencia a Dionisos, sino, más bien, en relación al Zarathustra de Nietzsche, en quien ven un prototipo de cultura conforme a un “espíritu latino”¹⁸. Además, existen otros estudiosos que asocian tanto a Dionisos como a Zarathustra a la hora de justificar una tradición “latina”¹⁹.

El dios Dionisos es uno de los motivos de Nietzsche a los que más se ha recurrido en el siglo XX latinoamericano. Sin embargo, en los trabajos que

¹³ Cf. Beorlegui, C., *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Una búsqueda incesante de la identidad*, Bilbao: Universidad de Deusto, 2004.

¹⁴ Cf. Ardao, A., *América Latina y la latinidad*, México: UNAM, 1993.

¹⁵ Cf. Rodó, J.E., “Ariel”, en: Rodríguez Monegal, E. (ed.), *José Enrique Rodó. Obras completas*, Madrid: Aguilar, 1967.

¹⁶ Cf. *ibid.*

¹⁷ Cf. Vasconcelos, J., *La raza cósmica. Misión de la raza iberoamericana*, México: Espasa-Calpe/Mexicana, S.A, 1995.

¹⁸ Cf. Lamar Schweyer, A., *La palabra de Zarathustra: Federico Nietzsche y su influencia en el espíritu latino*, La Habana: Impr. “El Figaro”, 1923.

¹⁹ Cf. Zaldumbide, G., *Gabriel D’Annunzio*, Quito: Casa de la Cultura Ecuatoriana, 1964; Vasconcelos, J., *Estética*, México: Ediciones Botas, 1945.

dan cuenta de los procesos de lectura, debates y recepción del autor y su obra en América Latina existen vacíos referidos al aporte de autores y autoras, por ejemplo, en la Región Andina²⁰. Además, en los pocos países en que se ha trabajado explícitamente la recepción del dios Dionisos de Nietzsche, son pocos los estudios que lo abordan en un contexto regional: la mayor parte de investigaciones tienen el carácter de investigaciones nacionales, como lo hace Pérez para el caso de Colombia²¹. Esta misma perspectiva se mantiene también está presente en la investigación sobre la presencia de Nietzsche en otros países América Latina como lo son Argentina²² y México²³. En otras palabras, ya refiriéndonos a la región de nuestro interés, no existe una perspectiva comparada que permita evaluar el impacto de Nietzsche en la región en particular y su aporte a los estudios sobre Nietzsche en general. Así pues, estamos ante un problema de investigación cuya formulación general podría plantearse en los siguientes términos: ¿Cuál es la presencia y el significado del dios Dionisos de Nietzsche para las sociedades latinoamericanas del primer cuarto del siglo XX?

Nuestra hipótesis de trabajo es que el recurso a Nietzsche de las élites culturales latinoamericanas se explica por su inserción en procesos de modernización que experimentaron las sociedades en la región a inicios del siglo XX. En este contexto, el recurso al Dionisos de Nietzsche permitió dinamizar una perspectiva crítica que hiciera frente al déficit cultural y político generado por la hegemonía de planteamientos positivistas y utilitaristas en el continente. En este sentido –retomando tesis de Rama y Hopenhayn– argumentaremos que el recurso al Dionisos de Nietzsche posibilitó la recreación y legitimación de ciertas formas de subjetividad de élites “letradas”²⁴ en el marco de procesos de urbanización y secularización²⁵. Sin embargo, esto se dio en el contexto de lecturas de Nietzsche, y de su Dionisos con las que las élites latinoamericanas

²⁰ Cf. Rukser, U., *Nietzsche in der Spania, Ein Beitrag zur hispanischen Kultur- und Geistesgeschichte*, Berna/München: Francke, 1962; Sobejano, G., *Nietzsche en España*, Madrid: Gredos, 1967.

²¹ Cf. Pérez Mantilla, R., *Nietzsche: 125 años*, Bogotá: Editorial Temis, 1977.

²² Cf. Cragolini, M., “Nietzsche en la Argentina entre 1880 y 1995: alusiones y citas en los márgenes”, en: *Instantes y Azares. Escrituras Nietzscheanas*, v. I (2001), pp. 107-123.

²³ Cf. Quintanilla, S., “Dionisio en México o cómo leyeron nuestros clásicos a los clásicos griegos”, en: *Historia Mexicana*, v. LI, 3 (2002), pp. 619-663.

²⁴ Cf. Rama, A., *La ciudad letrada*, Hannover: Ediciones del norte, 1974.

²⁵ Cf. Hopenhayn, M., “Nietzsche, Latinoamérica, la política”, (<http://red.pucp.edu.pe/wp-content/uploads/biblioteca/79.pdf>), en: *Dissens*, (1998); “El reto de las identidades y la multiculturalidad”, (<http://www.oei.es/pensariberoamerica/ric00a01.htm>), en: *Pensar Iberoamérica. Revista de cultura*, (2002).

reprodujeron un discurso ambivalente porque la defensa de un supuesto legado “propio” y “latinoamericano” también recreó discursos coloniales y neocoloniales.

El presente trabajo está estructurado de modo que en la segunda parte –*El significado del Dionisos de Nietzsche en América Latina*– abordaremos cuatro lecturas que existen al respecto. A continuación, en “El Dionisos de Nietzsche y las tradiciones latinas”, se desarrollará el sentido del Dionisos de Nietzsche en la obra del autor y, a partir de esto, su relación con las tradiciones latinas. Además, en la cuarta parte –*Lecturas latinoamericanas del Dionisos de Nietzsche*–, analizaremos algunas lecturas de intelectuales latinoamericanos de la época referida: el dominicano Pedro Henríquez Ureña (1888-1946), el mexicano Alfonso Reyes (1889-1959), el ecuatoriano Gonzalo Zaldumbide (1884-1965), el uruguayo José Enrique Rodó (1871-1917) y el mexicano José Vasconcelos (1882-1959).

2. *El significado del Dionisos de Nietzsche en América Latina*

Sobre el significado del recurso a los motivos de Nietzsche y, en particular, a su Dionisos, analizamos cuatro posiciones en la literatura latinoamericana especializada contemporánea. Se trata de posiciones diferenciadas y también suficientemente establecidas.

En el caso de la primera, tanto Dussel como Hinkelammert oponen una supuesta “irracionalidad” de las tesis de Nietzsche al contenido “racional” de la modernidad en general, y de la modernidad latinoamericana en particular. Representando una segunda posición, Roig rescata el espíritu crítico de los motivos de Nietzsche frente a la experiencia histórica de la modernidad y los retoma para la elaboración de una racionalidad histórica desde Dionisos y Zarathustra. Por otro lado, ubicamos a Rama quien –inspirándose en Foucault– considera que el recurso a Nietzsche podría interpretarse como la expresión estética de deseos e intereses de élites urbanas letradas. Como representante de una cuarta lectura consideramos la tesis de Hopenhayn cuando plantea que el recurso a Nietzsche y sus motivos en América Latina tendría que ver con el apareamiento de formas de subjetividad y racionalidad que radicalizan el proceso de secularización de las sociedades latinoamericanas.

Por nuestra parte, tomamos distancia de los planteamientos de Dussel y Hinkelammert respecto al significado del recurso a Nietzsche en América Latina. A diferencia de estos autores, siguiendo las tesis de Rama y Hopenhayn, elegimos plantear la hipótesis de que dicho recurso está relacionado, por una

parte, con la expansión de procesos de urbanización²⁶ y secularización²⁷ de las sociedades latinoamericanas que, a la vez, corren de la mano con procesos de recreación y legitimación de subjetividades de élites en la región.

En opinión de Enrique Dussel, al núcleo “racional... fuerte” de la modernidad habría que oponer un aspecto “irracional” que escaparía a sus propios ojos. Se trataría de un contenido secundario y negativo que el autor califica de “mítico” y generador de una “praxis irracional de violencia”²⁸. Históricamente hablando, la expansión mundial de la modernidad europea no habría sido posible al margen de esta dimensión mítica que le sería constitutiva. En este contexto, Nietzsche no sería más que la expresión acabada del “*ethos* dominador moderno europeo”, la formulación ontológica del “yo conquisto hispánico” o del “yo pienso cartesiano”²⁹. Igualmente, su recurso a Dionisos y, en general, la referencia de Nietzsche a la antigüedad griega no sería más que un “síndrome ideológico-político”³⁰ que expresaría a nivel filosófico las ambiciones imperiales de la Prusia de la época. En nuestra opinión, Dussel no parte del análisis de la amplia recepción de Nietzsche en el ámbito latinoamericano y, en general, en tradiciones europeas y no europeas. En realidad, recurre al análisis de Horkheimer y Adorno para explicar el carácter de la modernidad, añadiéndole una crítica del carácter eurocéntrico de la misma y retomando el análisis de Nietzsche recogido por los mismos autores alemanes. Aquel ya había llamado la atención sobre el carácter dual o ambivalente de la modernidad que se torna nihilista. En lo que concierne a la presente investigación, no se procede a una simple identificación del Dionisos y del Zarathustra con expresiones de irracionalidad o violencia, pues consideramos que estos motivos no tienen que expresar necesariamente una condición anti-moderna o anti-ilustrada.

No muy distante de las opiniones de Dussel, pero centrándose en el análisis del capitalismo en la época de globalización, Franz Hinkelammert plantea que la irrupción del mundo “virtual”, o “estetización” de la realidad en la época de la globalización –forma en que el autor se refiere al apareamiento de figuras como Dionisos– no sería más que la expresión ideológica de un

²⁶ Cf. Rama, A., *La ciudad letrada*.

²⁷ Cf. Hopenhayn, M., “Nietzsche, Latinoamérica, la política”; “El reto de las identidades y la multiculturalidad”.

²⁸ Dussel, E., *Hacia una Filosofía Política crítica*, Bilbao: Desclée de Brouwer, 2001, p. 354.

²⁹ Dussel, E., *Para una ética de la liberación latinoamericana*, v. II, México: Siglo XXI, 1973, pp. 84-85.

³⁰ Cf. Dussel, E., *Ética de la liberación. En la edad de la globalización y de la exclusión*, Madrid: Trotta, 1988, p. 350.

capitalismo extremo que se ha entregado a la lógica neoliberal del “mercado total”³¹. La exaltación del “homoeconomicus” implicaría la renuncia a todo tipo de responsabilidad social y, por lo tanto, la creación de una ideología de carácter autodestructiva, cínica y nihilista cuyo máximo representante sería Nietzsche. Este habría aportado teóricamente con su perspectiva profundamente anticristiana y, en general, anti-ilustrada, que se habría evidenciado históricamente con la extrema perversión racista y fascista en la Alemania nazi. Esta lectura es, en gran parte, tributaria de los análisis de George Lukács que desconoce una larga recepción del filósofo alemán en pensadores marxistas³². Parte de la misma estrategia argumentativa es la de oponer Nietzsche a la modernidad y hacer de él un anti-ilustrado al servicio de ideologías fascistas y neoliberales. Sin embargo, sin desconocer la existencia de lecturas fascistas de la obra de Nietzsche resulta difícil probar su supuesto antimodernismo, especialmente si se tiene en cuenta la existencia de diferentes tradiciones de modernidad. En este sentido, en consonancia con nuestra hipótesis general de trabajo, investigaremos de qué manera los motivos de Dionisos pueden ser implementados como formas legítimas de construcción de subjetividad que están insertas en tradiciones moderno-ilustradas.

A diferencia de Dussel y Hinkelammert, hay otros autores que retoman de Nietzsche su crítica de la racionalidad para la elaboración de un paradigma de historia en el contexto latinoamericano. Roig, por ejemplo, plantea que el aporte de Nietzsche radicaría en el “descentramiento”³³ de la conciencia que se lograría con su crítica. En este sentido, argumenta que la creación de una conciencia histórica no sería incompatible con el tratamiento de fenómenos pertenecientes al orden de la corporalidad y la estética y que, en última instancia, habría que conservar un tipo de racionalidad que no caiga en la “ambigüedad” nietzscheana de disolver la subjetividad, lo que habría degenerado en lecturas fascistas de Nietzsche. En la misma perspectiva de Horkheimer y Adorno, el filósofo argentino propone un pensar que no oponga en forma irreconciliable mito e Ilustración para el caso de la modernidad latinoamericana. A diferencia de Hinkelammert, Roig considera que el recurso a Nietzsche podría servir para la elaboración de

³¹ Cf. Hinkelammert, F., *El grito del sujeto. Del teatro-mundo del evangelio de Juan al perro-mundo de la globalización*, San José: Departamento Ecueménico de Investigaciones, 1998.

³² Cf. Ottmann, H., “Eine Kritik der Nietzsche-Kritik von George Lukács”, en: Montinari, M. (ed.), *Nietzsche-Studien*, v. XIII (1984), pp. 570-586.

³³ Cf. Roig, A.A., “Mauricio Amílcar López: Una vida y una muerte testimoniales”, en: *Ética del poder y moralidad de la protesta: La moral latinoamericana de la emergencia*, Quito: Universidad Andina Simón Bolívar/Corporación Editora Nacional, 2002.

un concepto de historia que esté libre de una dialéctica histórica de carácter totalitario. El resultado sería la creación de un “sujeto latinoamericano”³⁴ que asuma su historia en un progresivo proceso emancipador que, sobre todo, se abre al futuro. Ciertamente, la apertura de Roig a Nietzsche tiene que ver con su común pertenencia a cierta tradición crítica de modernidad que se remonta a Kant, Hegel y Marx, y que ve en la historia, entendida como construcción histórica de subjetividad, el ámbito de confirmación de un paradigma moderno de racionalidad.

En el análisis de Rama –a diferencia de Dussel y Hinkelammert– el recurso a figuras estéticas sería la expresión discursiva de sociedades sujetas a procesos modernos de urbanización. Y aunque ellos no serían mera expresión del funcionamiento de sociedades, sí permitirían rastrear los “deseos posibles”³⁵ de elites *letradas* en sus afanes modernizadores. El apareamiento de motivos míticos en las sociedades latinoamericanas del siglo XX vendría acompañado de un efecto de “enmascaramiento” del “pensamiento burgués”, crítica que Rama retoma de Nietzsche cuando denuncia los intereses ocultos tras el discurso democrático de una humanidad abstractamente universalizada³⁶. A diferencia de la sociedad norteamericana, que se caracterizaría por la creación de mitos centrados en la acción de los individuos, las élites latinoamericanas se habrían esforzado en la confección de mitos que acentúan más una dimensión colectiva, en este sentido, más cercanas a las tradiciones europeas. Rama pone como ejemplos a los mitos de la izquierda latinoamericana que se centraron en torno a los lemas de campesinos, obreros y estudiantes: se trataría de mitos visiblemente “urbanos” y “letrados” y en estrecha relación con los intereses de las elites locales³⁷. Bajo esta perspectiva, argumentaremos desde la hipótesis de que los motivos representados en Dionisos posibilitan la recreación de subjetividades urbano-letradas-secularizadas en las sociedades latinoamericanas.

Finalmente, la lectura de Hopenhayn es representativa de quienes ven en el mito de Dionisos un anticipo de nuevas formas de subjetividad en una época que radicaliza el impulso secularizador de la modernidad. El apareamiento de experiencias de subjetividades descentradas respondería a la necesidad de compensar la falta de sentido en un mundo agobiado por el consumo y el

³⁴ Cf. Roig, A., “Mauricio Amílcar López: Una vida y una muerte testimoniales”, en: *Ética del poder y moralidad de la protesta: La moral latinoamericana de la emergencia*, 1981.

³⁵ Cf. Rama, A., *La ciudad letrada*, p. 77.

³⁶ Cf. *ibid.*, pp. 129-130.

³⁷ Cf. *ibid.*, pp. 77-78.

deterioro de los espacios comunitarios en la modernidad³⁸. Estas experiencias no serían simplemente expresión romántica ante los efectos negativos de una subjetividad excesivamente racionalizada según el modelo de la ciencia y la técnica. Este autor se asienta en una tradición de modernidad que, retomando una cierta lectura francesa de Nietzsche, plantea el problema de la construcción histórica de subjetividades desde la “diferencia”. El resultado es la irrupción de identidades cuyo rasgo principal sería la “hibridez”, en claro descrédito de propuestas humanistas que se apoyaban en las tradiciones del racionalismo. Las elaboraciones culturales no estarían supeditadas a una subjetividad que planteada en los términos de una subjetividad trascendental que, a su vez, serviría de sustento a una identidad representada con rasgos esencialistas. El apareamiento de identidades escindidas no sería más que la confirmación de los múltiples efectos de descentramiento inherentes a la construcción de subjetividades históricas según el modelo del mito de Dionisos. Nuestra hipótesis es que el Dionisos de Nietzsche se puede tomar como clave de interpretación y reinterpretación de tradiciones culturales latinoamericanas que están abocadas a procesos de secularización.

3. Dionisos y las tradiciones latinas en la obra de Nietzsche

En este acápite nos interesa explicar los contenidos implicados en el Dionisos de Nietzsche, así como también la relación de dicho motivo con la representación que el autor tiene de las tradiciones culturales latinas. Argumentaremos que, en general, Dionisos alude a la tesis de Nietzsche de afirmación de vida, sin que por ello se desconozca una cierta variación de los contenidos asociados a Dionisos. Además, sostendremos que el Dionisos de Nietzsche articula una representación crítica de la modernidad cultural, particularmente estética, que polemiza con políticas culturales nacionalistas, coloniales y neocoloniales. En este último sentido, sin desconocer una cierta ambigüedad en el trabajo temprano de Nietzsche, consideramos que la perspectiva crítica contenida en el Dionisos de Nietzsche es posible en el marco de su reconocimiento y admiración por las tradiciones culturales latinas, particularmente francesas.

En la obra de Nietzsche no se puede encontrar una representación homogénea de Dionisos. En este sentido, partimos del presupuesto de que el Dionisos de Nietzsche experimenta una serie de transformaciones en la obra

³⁸ Cf. Hopenhayn, M., “Nietzsche, Latinoamérica, la política”.

de este último. Esto no significa que Dionisos se deba considerar en la obra del autor como un conjunto de tesis que no puedan asociarse a un motivo o motivos centrales. Así, Meyer³⁹ considera que Dionisos es un tema recurrente en la obra de Nietzsche y que se lo puede asociar al motivo general de afirmación de vida. Esto, sin embargo, en el marco de un movimiento que va desde la representación de “lo dionisiaco” como un instinto estético de la naturaleza –en los primeros escritos de Nietzsche– hasta su representación como actividad artística de una individualidad humana en la obra de madurez. No obstante, este movimiento a veces adquiere la característica de un péndulo, haciendo difícil su delimitación en los textos del autor. Por otro lado, hay que tener presente que Nietzsche no se refiere a Dionisos únicamente en el marco de una concepción del mundo y de la subjetividad, sino también asociándolo al tema de los grandes hombres.

De nuestra parte, como ya manifestamos, estamos interesados en el Dionisos de Nietzsche porque posibilita el ejercicio de modalidades de la crítica, entendida como un tipo de racionalidad moderna y, por lo tanto, como base para la justificación y creación de proyectos de modernidad cultural. En otras palabras, Dionisos permite la articulación de un modo de ser de la crítica para el diseño de subjetividades y la producción cultural. Por lo tanto, se puede considerar a Dionisos como una clave de lectura de las posibles relaciones en la triada crítica, racionalidad y cultura. Esta lectura del Dionisos de Nietzsche, por lo tanto, se distancia de las variadas interpretaciones de Dionisos como mito⁴⁰, ya sea, por ejemplo, en la lectura de Lukács que ve en el dios griego únicamente un recurso ideológico o también de clase, o, a su vez, en el caso de Horkheimer y Adorno⁴¹, que lo consideran inscrito en la “dialéctica” propia de procesos históricos de Ilustración. A diferencia de estas interpretaciones, en el presente trabajo vemos en el Dionisos de Nietzsche el nombre de un conjunto de motivos desde los cuales se reconoce la condición histórica básica de seres humanos abocados a una permanente construcción⁴². En Dionisos es posible rastrear transformaciones y experiencias de libertad que se sigue de seres humanos abocados a su condición histórica.

En términos generales, se puede afirmar que Nietzsche siempre trató de expresar con el nombre de Dionisos aquella dimensión elemental y creadora de

³⁹ Cf. Meyer, T., *Nietzsche. Kunstauffassung und Lebensbegriff*, Tübinga: Francke, 1991.

⁴⁰ Cf. Frank, M., *Der kommende Gott. Vorlesungen über die Neue Mythologie*, v. I; Habermas, J., *El discurso filosófico de la modernidad*.

⁴¹ Cf. Horkheimer, M., y T. Adorno, *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*.

⁴² Cf. Bloch, E., *Erbschaft dieser Zeit*, Fráncfort d.M.: Suhrkamp, 1962.

la vida. Ya en el *Nacimiento de la tragedia*, lo “dionisiaco” es la misma voluntad del mundo. Entonces, decimos que, en lo fundamental, Nietzsche nunca se apartó de este planteamiento central. En su *Ensayo de autocrítica* se refiere a él como al “fenómeno enorme”⁴³ de lo dionisiaco y en su *Ecce Homo* se refiere al “maravilloso fenómeno” de “lo dionisiaco”⁴⁴. Es notorio que Nietzsche en los años ochenta relaciona el fenómeno de lo “dionisiaco” con la capacidad creadora de los seres humanos antes que con la capacidad creadora de la vida en general. Sin embargo, habría que señalar que en algunos textos las fronteras parecen volverse más difusas. Así, por ejemplo, en la *Gaya ciencia* se habla sobre “el dios y hombre dionisiacos”⁴⁵. Esto se podría interpretar en el sentido de que lo dionisiaco se refiere a una dimensión metafísica, la que, al mismo tiempo, podría ser protagonizada por los seres humanos. En este punto se tiene la impresión de que Nietzsche quiere estrechar las relaciones entre la dimensión creadora contenida en la vida del mundo y el ser humano considerado como sujeto creador. Esto se podría inferir de la definición de lo “dionisiaco” que Nietzsche formula como “identificación temporal con el principio de la vida”⁴⁶.

Acerca de si el Dionisos de Nietzsche se puede inscribir en el debate sobre la construcción de diferencias nacionales y políticas culturales de carácter colonial y neocolonial, en general, se puede registrar en la obra de Nietzsche una afirmación de la libertad de los individuos como condición básica para participar en la vida cultural: lo que se expresa en su obra como una permanente oposición a las grandes narrativas histórico-culturales. Esto está muy relacionado a su visión de la historia y, en particular, a la crítica del legado historicista que se consolidó con Hegel, lo cual implica una consideración ideológica del pasado cuando se lo proyecta a un presente idealizado. Esto es algo que ya se puede percibir en su *Nacimiento de la tragedia*. Además, vinculado a lo anterior, y en referencia a la misma época, Nietzsche se distancia de la lectura moderna de la antigüedad griega porque sus tesis estéticas –sobre todo

⁴³ Cf. Nietzsche, F., *El Nacimiento de la tragedia*, Sánchez, A. (trad.), Madrid: Alianza Editorial, 1995, p. 26; *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Einzelbänden*, v. I, Colli, G., y M. Montinari (eds.), Berlín/Nueva York: Walter de Gruyter, 1980, p. 12.

⁴⁴ Cf. Nietzsche, F., *Ecce Homo*, Sánchez Pascual, A. (trad.), Madrid: Alianza Editorial, 1994, p. 69; *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Einzelbänden*, v. VI, Colli, G. y M. Montinari (eds.), Berlín/Nueva York: Walter de Gruyter, 1980, p. 311.

⁴⁵ Cf. Nietzsche, F., *La Gaya Ciencia*, Crego, C. y G. Groot (trads.), Madrid: Akal, 1988, p. 297; *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Einzelbänden*, v. III, Colli, G. y M. Montinari (eds.), Berlín/Nueva York: Walter de Gruyter, 1980, p. 620.

⁴⁶ Nietzsche, F. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Einzelbänden*, v. X, Colli, G. y M. Montinari (eds.), Berlín/Nueva York: Walter de Gruyter, 1980, p. 334.

respecto a la relación antitética que el autor elabora entre Apolo y Dionisos–no corresponden a la idea de armonía postulada por el clasicismo alemán. Al respecto, Nietzsche, en realidad –sin desconocer una cierta ambigüedad de su obra de juventud marcada por la influencia de Wagner– pone en cuestión el discurso de oposiciones culturales con el que el clasicismo alemán había elaborado una representación de la cultura alemana. Una vez que toma distancia del chauvinismo wagneriano, Nietzsche expresa su reconocimiento y admiración por las tradiciones latinas y, en particular, francesas.

Como manifestamos, en la obra de juventud de Nietzsche se puede constatar una cierta ambigüedad respecto a un supuesto sustrato cultural germano, la que posteriormente se transforma en crítica decidida de los rasgos nacionalistas que adquiere el término “cultura alemana”. Nietzsche afirma, más bien, una cierta superioridad de la cultura francesa una vez que ha se desprendido del chauvinismo de Wagner que defendía una supuesta “cultura alemana”. En su *Nacimiento de la tragedia* hay una cierta ambigüedad en el acceso a los griegos porque la presenta como una particularidad de la “cultura alemana” en contraposición con la “civilización latina”. Nietzsche cree asistir en la obra dramático-musical de Wagner al despertar del “espíritu alemán”⁴⁷. En otro pasaje, Nietzsche construye una difusa identificación entre los conceptos “espíritu alemán”, “lo dionisiaco” y la existencia de una supuesta “patria mítica” germana⁴⁸. El “ser alemán” tendría que ver con la liberación de los “andadores de una civilización latina”. Sin embargo, la explicitación positiva del concepto *alemán* queda así abstractamente referida a un “fondo dionisiaco”, con lo cual lo dionisiaco del “espíritu alemán” se explica mediante analogía a lo dionisiaco del “espíritu griego”. La irrupción de lo dionisiaco significaría un *retorno* del espíritu alemán a “sí mismo”, un “regreso a la fuente primordial de su ser”⁴⁹.

En la segunda conferencia *Sobre el futuro de nuestros establecimientos educativos* de Nietzsche⁵⁰ aparece la diferenciación entre “cultura *alemana*” y “civilización *latina*” en el contexto de su crítica a la falta de autenticidad de la cultura alemana de la época. Su autor reclama la influencia e imitación de la “civilización francesa”, “antigermana” pero sin desconocer su valor cultural:

⁴⁷ Cf. Nietzsche, F., *El Nacimiento de la tragedia*, pp. 158-159; *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Einzelbänden*, v. I, pp. 127-128.

⁴⁸ Cf. Nietzsche, F., *El Nacimiento de la tragedia*, p. 189; *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Einzelbänden*, v. I, p. 154.

⁴⁹ Cf. Nietzsche, F., *El Nacimiento de la tragedia*, p. 159; *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Einzelbänden*, v. I, p. 128.

⁵⁰ Cf. *Ibid.*, pp. 672-692.

“Indudablemente, esa copia no producirá por ningún lado un resultado tan logrado artísticamente como el producido en Francia, casi hasta nuestros días, por esa civilización original, nacida de la naturaleza neolatina”⁵¹. Nietzsche se circunscribe en aquella época al concepto de cultura del ámbito alemán como “formación”, estableciendo una particular relación con el legado griego. Ello en el marco de su crítica del historicismo que, en su opinión, habría reducido la cultura a mera decoración, a diferencia de los griegos que serían el modelo a rescatar: “Así se revelará a sus ojos la concepción griega de la cultura –en oposición a la cultura romana–, la concepción de la cultura como una cultura nueva, como una naturaleza mejorada, sin interior ni exterior, sin simulación ni convención, como una armonía entre la vida y el pensamiento, entre la apariencia y la voluntad”⁵².

Más tarde, Nietzsche elogia en su *Ecce Homo* a quienes él considera ejemplares de la inteligencia francesa. Aquí aparecen los nombres de Pascal, Montaigne, Molière, entre otros, en el marco de un reconocimiento generalizado de la cultura gala y de su crítica a la Alemania de su época: “En el fondo yo retorno una y otra vez a un pequeño número de franceses antiguos: creo únicamente en la cultura francesa, y todo lo demás que en Europa se autodenomina ‘cultura’ lo considero un malentendido, para no hablar de la cultura alemana...”⁵³. En su opinión, en París se concentrarían psicólogos curiosos y delicados –como Paul Bourget, Pierre Loti, Gyp, Meilhac, Anatole France, Jules Lemaître– y destaca el nombre de Guy de Maupassant a quien considera como gran representante de la “raza fuerte, un auténtico latino”⁵⁴. Su reconocimiento del legado cultural francés es el telón de fondo de su crítica de la cultura alemana: “Dicho entre nosotros, prefiero esta generación incluso a sus grandes maestros, todos los cuales están corrompidos por la filosofía alemana: el señor Taine, por ejemplo, por Hegel, al que debe su incomprensión de grandes hombres y de grandes épocas. A donde llega Alemania, corrompe la cultura. La guerra es la que ha ‘redimido’ al espíritu en Francia...”⁵⁵.

En *El caminante y su sombra*, en el aforismo 216, Nietzsche da cuenta del despertar moral que recorrería Europa. En este texto plantea que los inicios de

⁵¹ *Ibid.*, p. 690.

⁵² *Ibid.*, p. 334.

⁵³ Nietzsche, F., *Ecce Homo*, p. 42; *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Einzelbänden*, v. I, p. 285.

⁵⁴ Nietzsche, F., *Ecce Homo*, p. 43; *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Einzelbänden*, v. VI, p. 285.

⁵⁵ *Ibid.*

dicha corriente habría que buscarla en Francia, así como también polemiza con la *virtud alemana*, que no sabría reconocer sus orígenes en aquella: se trataría, por un lado, del aporte de Rousseau y, por otro, de la gran Roma estoica a través de la cual los franceses habrían conducido el Renacimiento a su cumbre. Estas serían las fuentes, por ejemplo, del moralismo de Kant, Schiller o, en la música, de Beethoven. Aquellas serían las que el *joven alemán* –en alusión a Hegel– se negaría a reconocer. En su opinión, toda la filosofía moral alemana, considerada desde Kant, sería simplemente un atentado teológico a medias contra el gran moralista francés Helvetius⁵⁶.

En el aforismo 254 de *Más allá del bien y del mal* Nietzsche se refiere a Francia como “la sede de la cultura más espiritual y más refinada de Europa” y “escuela de buen gusto”⁵⁷. En su opinión, habría tres cosas sobre las cuales podrían sentirse orgullosos los franceses, como signo de una antigua superioridad cultural, a despecho de una cierta germanización voluntaria o involuntaria de su gusto: en primer lugar, su pasión por la práctica de un arte elaborado desde la forma; en segundo lugar, una cultura moral que estaría dotada de una especial psicología; y, en tercer lugar, una síntesis de tradiciones culturales que no cae en nacionalismos. Nietzsche apuesta, más bien, por llegar a ser “buenos europeos”⁵⁸.

También en *Nietzsche contra Wagner* aparece Francia como “la sede de la cultura más espiritual y refinada de Europa” y “la alta escuela del gusto” en la que se encontraría “todo lo elevado y sutil”⁵⁹. La obra de Schopenhauer se encontraría allí más a gusto que en la propia Alemania, así como también sería el caso de Heinrich Heine. No así en lo que respecta a Wagner porque él podría representar un decaimiento de la cultura francesa.

4. *Lecturas latinoamericanas del Dionisos de Nietzsche*

Consideramos que la perspectiva analítica de las “lecturas” que se han hecho sobre el autor Nietzsche y su obra en América Latina comprende al autor

⁵⁶ Cf. Nietzsche, F., *El caminante y su sombra*, Díaz Marín, L. (trad.), Madrid: Grupo Editorial Marte, 1998, p. 125; *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Einzelbänden*, v. II, Colli, G. y M. Montinari (eds.), Berlín/Nueva York: Walter de Gruyter, 1980, p. 652.

⁵⁷ Nietzsche, F., *Más allá del bien y del mal. Preludio de una filosofía del futuro*, Sánchez, P. (trad.), Madrid: Alianza Editorial, 1993, p. 210; *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Einzelbänden*, v. V, Colli, G. y M. Montinari (eds.), Berlín/Nueva York: Walter de Gruyter, 1980, p. 198.

⁵⁸ Nietzsche, F., *Más allá del bien y del mal. Preludio de una filosofía del futuro*, p. 213; *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Einzelbänden*, v. V, p. 200.

⁵⁹ Nietzsche, F., *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Einzelbänden*, v. VI, p. 427.

y su obra como una construcción social (Foucault) cuya elaboración se puede reconstruir históricamente en el marco de un contexto dado como es el caso de las sociedades latinoamericanas de inicios del siglo XX.

a. Pedro Henríquez Ureña (República Dominicana) y Agustín Reyes (México)

Quintanilla nos informa que en la ciudad de México, en la noche del veinticinco de diciembre de 1908, se reunieron un grupo de reconocidos intelectuales para celebrar, nada más, ni nada menos, que el nacimiento del dios griego Dionisos: “Dios griego de la embriaguez divina y del amor más encendido”⁶⁰. El encuentro tuvo lugar en la mansión de Agustín Reyes y estuvieron presentes su sobrino Alfonso Reyes, Pedro Henríquez Ureña, Antonio Caso y Rubén Valenti, entre otros invitados. En aquella noche Pedro Henríquez Ureña inició la celebración dando lectura de un esbozo de tragedia antigua que él mismo –inspirándose en Frínico– había compuesto para la ocasión. También Alfonso Reyes, por su parte, aportó a la reunión con un poema suyo que retomaba los motivos de Dionisos. Como veremos, se trataba del Dionisos de Friedrich Nietzsche que hacia principios del siglo XX ya experimentó una vasta difusión en América Latina.

Quienes participaron en la mencionada celebración del nacimiento de Dionisos en casa de Agustín Reyes también hicieron eco de una de las interpretaciones del mito que fue elaborada por el siglo XIX europeo. Según esta leyenda, el infante Dionisos habría sido alimentado por ninfas que, con el correr de los años, se transformaron en las acompañantes del dios a su paso por los bosques. Eran las ménades, musas de las artes, que danzaban frenéticamente y destruían animal, hombre o vegetal que se cruzaba en su camino. Pero su trastorno y frenesí serían especiales porque provendrían de la “demencia divina”, cuyos efectos entre los humanos serían experimentados como un incremento de las “fuerzas generadoras de la creación”⁶¹. Como hemos manifestado, estos rasgos no solo fueron atractivos para escritores, músicos y filósofos del siglo XIX europeo, sino que también fueron ampliamente receptados en tierras latinoamericanas; habiendo jugado un papel destacado en dicha recepción la lectura que hizo Friedrich Nietzsche del mito de Dionisos.

Que Dionisos había calado profundamente en el alma de los reunidos aquella noche de navidad es evidente, solo basta reproducir un pasaje de la

⁶⁰ Quintanilla, Q., “Dionisio en México o cómo leyeron nuestros clásicos a los clásicos griegos”, p. 619.

⁶¹ *Ibid.*, p. 621.

tragedia compuesta por Pedro Henríquez Ureña para esta cita tan especial. Una vez que Dionisos ha manifestado su deseo de ayudar a los hombres para hacer frente a su destino trágico, el “coro” responde a la divinidad: “Te cantaré siempre, me uniré a tus cortejos y me poseerá tu delirio, dios de mil nombres, dios de mil coronas. A Dionisos los himnos exaltados, las antorchas fulgurantes. ¡Io Peán, Io Peán! A Dionisos los sacrificios ardientes, las danzas vertiginosas. ¡Evohé, Evohé!”⁶².

También el poema de Alfonso Reyes, *Coro de faunos en el bosque*, destaca ampliamente los temas del dios Dionisos. Motivo del poema son aquellos seres mitad hombre y mitad bestias –faunos o sátiros– que tenían el don del encantamiento. Uno de ellos, Sileno, habría seducido con la música de su flauta al dios Dionisos. Quintanilla nos ofrece un fragmento del poema:

“La canción de la flauta oid,
Hombres, escuchad la canción sin lira
A la cual Dióniso, dios de la vid
y dios de la llama delira.

Elevad un canto acordado
con el latir del corazón;
vuestras plantas gocen el tibio prado,
y el ansia vital brote en canción”⁶³.

Algunas de estas intuiciones se inspiraron en las lecturas que autores latinoamericanos hicieron de Nietzsche y su interpretación del mito de Dionisos y la tragedia griega. En efecto, Nietzsche se encargó de elaborar una lectura filosófica del dios griego y, también de insertarlo en el marco de un análisis crítico de la cultura moderna de su época. En este sentido, las intervenciones de Henríquez Ureña y Reyes no solo daban cuenta del refinamiento de una élite cultural, apasionada en la búsqueda de exquisitos temas estéticos, sino que también se hacía eco del “malestar y la caída del hombre en las sociedades modernas”⁶⁴, en la medida que fueron expresadas a nivel cultural una serie de expectativas de las sociedades mexicana y latinoamericanas. En ello, por lo tanto, también se estaba jugando la posibilidad de elaborar una concepción

⁶² *Ibid.*, p. 622.

⁶³ *Ibid.*

⁶⁴ *Ibid.*, p. 655.

de cultura en la que se luchaba a nivel simbólico por la legitimidad de lo que debía ser considerado como “latinoamericano”. La posterior publicación de lo leído aquella noche por Henríquez Ureña y Alfonso Reyes en la *Revista Moderna de México*⁶⁵ es solo una de las cimas más visibles de una vasta recepción de Nietzsche y Dionisos a lo largo y ancho del continente⁶⁶. En esta triple perspectiva de desencanto, expectativa y reformulación frente a los resultados operados por la implementación histórica de la modernidad es que se puede registrar la presencia de Dionisos a lo largo del siglo XX latinoamericano.

b. José Enrique Rodó (Uruguay)

En su *Ariel*⁶⁷, el uruguayo Enrique Rodó defendía las tradiciones latinas y oponía a estas los valores representados por la civilización norteamericana que, en su opinión, habían sido acertadamente capturados en el motivo nietzscheano del “superhombre”. Por otro lado, el mismo Rodó⁶⁸ reconocía en el Dionisos de Nietzsche un paradigma ideal de subjetividad estética alternativa frente al déficit cultural experimentado por la hegemonía de tradiciones utilitaristas y positivistas en las sociedades latinoamericanas. Rodó recurre a Nietzsche para reivindicar un orden de subjetividad moderna, haciendo de la dimensión estética la base para un programa ético, cultural y político que buscaba armonizarlo de alguna manera con el contenido católico de las tradiciones latinoamericanas. En este contexto, su recurso al Dionisos de Nietzsche le permite un tratamiento secular de las tradiciones católicas para mantener su vigencia en sociedades latinoamericanas abocadas a procesos de modernización: proceso impulsado directamente por élites culturales que vieron en el Dionisos de Nietzsche la oportunidad para construir una diferencia cultural que los posicionara en sus sociedades, pero también en su condición de élites con un pasado y un presente coloniales o neocoloniales.

En los escritos póstumos se puede encontrar a un Rodó interesado explícitamente en el mito de Dionisos de Nietzsche porque le ofrece elementos para justificar su tesis del “genio” o “gran hombre”. En el apartado “La transformación

⁶⁵ Cf. Henríquez Ureña, P., “El nacimiento de Dionisos. Esbozo trágico a la manera antigua”, en: *Revista Moderna de México*, 1909, pp. 259-269.

⁶⁶ Cf. Henríquez Ureña, P., “Nietzsche y el pragmatismo”, en: *Horas de estudio*, París: Ollendorff, 1910, pp. 61-74; “El nacimiento de Dionisos. Esbozo trágico a la manera antigua”.

⁶⁷ Cf. Rodó, J.E., “Ariel”.

⁶⁸ Rodó, J.E., “Obra Póstuma”, en: Rodríguez Monegal, E. (ed.), *José Enrique Rodó. Obras completas*, Madrid: Aguilar, 1967.

genial”⁶⁹ sostiene que el mito de Dionisio expresaría una transformación e incremento de los caracteres usuales de la *personalidad*. La recuperación de dicho fenómeno la realiza el autor en un recuento histórico que le permite remontarla a la tradición del humanismo clásico, habiendo sido cimentada en Platón, y redescubierta en la Modernidad. Rodó menciona la tesis platónica del “divino inconsciente”⁷⁰ del *Ión* y del *Fedro* para referirse a la fuerza sagrada que conducía a los hombres al “enajenamiento” o “delirio” que induce a las almas a ejecutar grandes acciones. De igual manera, Rodó rescata el saber del “loco”⁷¹ expresado en la antigua tragedia, porque estaría dotado de *infallibilidad* al proceder de una luz que visita preferentemente a los espíritus donde la razón no alumbraba. Finalmente, el autor hace alusión al concepto griego de *entheos*, cuya etimología nos remitiría al concepto de “divinidad interna”⁷² para referirse al *entusiasmo* que estaría a la base de las grandes acciones y pensamientos descritos en las epopeyas. En este contexto Rodó pone el motivo del Dionisos de Nietzsche en el extremo moderno de aquella larga tradición: “El mito de Dyonisos, símbolo de la exaltación potente y fecunda que hierve en el alma de los hombres, como en las entrañas de la naturaleza, tomó modernamente Nietzsche su concepción de la *embriaguez*, entendiendo por tal un dinamismo arrebatador y glorioso: toda superioridad humana en acción es una embriaguez que inspira Dyonisos, un acrecentamiento accidental de fuerza y fervor, adquirido ya en el estímulo de la sensualidad, ya en el de la fiesta, ya en el del combate, ya en el del triunfo, ya en el de la atmósfera vernal o el de las yerbas y venenos; pero tiene, en todos estos casos, por virtud indistinta, ensalzar al alma sobre la incapaz y tímida cordura de la personalidad común”⁷³.

La contraparte del Dionisos de Nietzsche, Rodó cree encontrarla en el motivo del “superhombre”. El autor escribe que se “inclina” ante la escuela de “voluntad y trabajo” alcanzada por los Estados Unidos de América, pero critica, por otro lado, el debilitamiento de su cultura por estar lejos del mundo del “refinamiento” y el “espíritu”; fenómeno al que se vería abocada dicha civilización por haberse entregado al mundo de la “eficacia” y la “inmediatez”. En su opinión,

⁶⁹ Rodó describe en los siguientes términos la “actividad genial”: “Radica la actividad genial en esa selva oscura del alma, indefinida, más allá del mundo interior, ambiente y regazo de la conciencia reflexiva; cuya existencia transparente la propia actividad psicológica común, en la raíz y el mecanismo de sus funciones habituales” (*Ibid.*, pp. 941-945).

⁷⁰ Cf. *ibid.*, p. 941.

⁷¹ Cf. *ibid.*, pp. 941-942.

⁷² Cf. *ibid.*

⁷³ *Ibid.*

el “americanismo” dominante tendría, sin duda alguna, al superhombre de Nietzsche como su prototipo: “Su personaje representativo se llama *Yo quiero*, como el super-hombre de Nietzsche”⁷⁴.

Pero los afanes de legitimación de las elites latinoamericanas no se disputaron únicamente a nivel estético, al presentar las herencias latina y anglosajona como histórica y culturalmente incompatibles, sino también desde una concepción política. Se recurrió al cristianismo, en su versión católica, como una forma de compensar la falta de tradiciones democráticas, porque en ello se encontraría una cierta sintonía con la *igualdad* buscada por las doctrinas liberales en ascenso. En este contexto, se rechaza el aristocratismo de Nietzsche porque no se ajustaría al ideal universalista de las tradiciones humanistas: “El anti-igualitarismo de Nietzsche... pone en el corazón del superhombre a quien endiosa un menosprecio satánico para los desheredados y los débiles... y con lógica resolución llega, en último término, a afirmar que la sociedad no existe para sí sino para sus elegidos”⁷⁵. A criterio de Rodó, esta “concepción monstruosa” no sería compatible con los afanes igualitaristas de la auténtica democracia. Solo desde el “cristianismo” sería posible encontrar una base de solidaridad: “Por fortuna, mientras exista en el mundo la posibilidad de disponer dos trozos de madera en forma de cruz –es decir: siempre–, la humanidad seguirá creyendo que es el amor el fundamento de todo orden estable y que la superioridad jerárquica en el orden no debe ser sino una superior capacidad de amar”⁷⁶.

La reivindicación del mentado legado latinoamericano católico, en realidad, está inscrita en un debate más antiguo y más global que surgió a propósito del reordenamiento mundial de poderes entre potencias que se disputaban por el control de sus colonias. En efecto, las élites nacionales latinoamericanas participaron en la activación de un discurso sobre la “latinidad” en el marco de las políticas culturales impulsadas por ciertas naciones europeas. Dicho concepto, por ejemplo, sirvió a la política exterior de la Francia del siglo XIX para construir una diferencia cultural ante las tradiciones germanas y sajonas. Con Napoleón III se transporta a América esta política exterior de sesgo pan-latino, de modo que la intervención francesa en México, en 1862, se pudo justificar como defensa de los intereses latinos frente a los afanes expansionistas de Norteamérica y, por lo tanto, también ingleses. A pesar de

⁷⁴ *Ibid.*, p. 194.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 188.

⁷⁶ *Ibid.*

su origen europeo y de su connotación eminentemente imperialista, va a ser requerido por autores ampliamente influyentes, como en los Casos de Rodó y Vasconcelos, para la confección de una supuesta cultura *latinoamericana* que, por oposición a la superpotencia del norte, podría brindar una cierta base de solidaridad e identidad⁷⁷.

c. *Gonzalo Zaldumbide (Ecuador)*

También el ecuatoriano Gonzalo Zaldumbide, a principios del siglo XX, se interesó por el pensamiento de Nietzsche y, sobre todo, por su concepción estética contenida en el “estado dionisiaco”⁷⁸. La amplia referencia de Zaldumbide a Nietzsche se da en el marco de su monografía dedicada al análisis de la obra literaria del italiano Gabriel D’Annunzio. Sin que deje de interesarnos las opiniones de Zaldumbide sobre la obra de D’Annunzio, nos concentraremos principalmente en mostrar su representación de las tesis de Nietzsche. De Zaldumbide resaltaremos su interpretación de la racionalidad inherente al “estado dionisiaco” y la del “superhombre” como fuente de inspiración para una tradición de cultura “latina”. En esta lectura, a diferencia de la de Rodó, se sintetizan los motivos de Dionisos y Zarathustra para la representación de la cultura “latina”.

Zaldumbide da cuenta de la amplia presencia de Nietzsche en la obra de D’Annunzio, desde el trasfondo de una amplia crítica del intento de este por renovar la tragedia griega para adaptarla al espíritu moderno. Las obras de teatro del autor italiano, sobre todo sus odas naturalistas, no alcanzarían la nobleza estética lograda por Nietzsche con las expresiones artísticas apolíneas y dionisiacas. En parte porque, según Zaldumbide, el intento de comunión con la naturaleza se revela como una mera “ilusión”⁷⁹ y, además, porque su arte poético no pasaría de mero “sensualismo estético”⁸⁰. El arte dionisiaco de Nietzsche, en realidad, se referiría al conjunto de efectos logrados a nivel de la subjetividad del poeta, es decir, cuando se da paso a la creación artística, abandonando la mera pasividad: “No es otro el que definió Nietzsche como el estado dionisiaco. Por donde se ve que D’Annunzio hace suyas las ideas de *El origen de la tragedia*. En efecto, quiere él fundir en el drama nuevo las antiguas fuerzas dionisiaca y apolínea que Nietzsche descubre en la tragedia helénica; la

⁷⁷ Cf. Matzat, W., *Lateinamerikanische Identitätswürfe. Essayistische Reflexion und narrative Inszenierung*, Tübinga: Gunter Narr Verlag, 1996, pp. 24-25.

⁷⁸ Cf. Zaldumbide, G., *Gabriel D’Annunzio*, pp. 209 y 320.

⁷⁹ Cf. *ibid.*, p. 209.

⁸⁰ Cf. *ibid.*, p. 324.

una de fervor, de horror, de entusiasmo trágico, de donde prorrumpen el lirismo y la otra de belleza sensible, de armonía serenizante”⁸¹.

A pesar del explícito intento de D’Annunzio por recrear el proyecto estético de Nietzsche, Zaldumbide considera que su obra se habría quedado a medio camino de la palabra poética, demasiado formal y racional, sin alcanzar el “estado de dionisiaco” cuya característica principal sería justamente el incremento de las capacidades creativas por desbordamiento de la dimensión individual del artista. En resumen: “Su poesía es estática, no dinámica”⁸².

Zaldumbide recurre al Nietzsche que asume la creación artística como afirmación de la vida en su totalidad⁸³. Es decir, se trata de asumir desde el arte un mundo que se concibe sin un principio último de moralidad, de bondad, o de justicia. En realidad, parafraseando a Heráclito, “El hombre, como todas las cosas, va arrebatado en el torrente circular de las fuerzas cósmicas. No puede sustraerse ni por un instante al rítmico torbellino. Todo fluye incesantemente”⁸⁴. El “estado dionisiaco” no sería otro que la transformación lúcida del artista en un movimiento afirmador de vida en medio del inexorable devenir: “Todo deviene, nada es. El hombre puede llegar a esta consciencia de la fuga eterna, a sentirse idéntico al todo, del cual participa y que le absorbe, a perderse, en las corrientes universales que se fecundan de muerte para crear energías vitales. El individuo entonces desaparece, se sobrepasa; su actividad es la actividad de los elementos y su propia muerte es la vida. Esta consciencia vertiginosa y lúcida es el estado dionisiaco. La embriaguez trágica transforma el dolor y la muerte en la alegría del ser”⁸⁵.

Ahora bien, a criterio de Zaldumbide, ¿cuál es la dinámica histórica y cultural de estas tesis estéticas? En su opinión, en la “lectura de Nietzsche”⁸⁶ sería la propuesta del “superhombre” la manera de concretar en la historia aquellos principios estéticos: “Nietzsche no hará sino despejar del vano ardor belicoso y de las turbulencias del temperamento orgiástico, la noción del individuo superior, de la voluntad de dominio de la legitimidad del instinto agónico, de la justicia natural que concede al fuerte derecho sobre lo que, de hecho, hace suyo”⁸⁷. En esta interpretación, la estética dionisiaca sería resultado del duro

⁸¹ *Ibid.*, p. 209.

⁸² *Ibid.*, p. 210.

⁸³ *Cf. ibid.*, p. 317.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 320

⁸⁵ *Ibid.*

⁸⁶ *Cf. ibid.*

⁸⁷ *Ibid.*, p. 138.

proceso de la “civilización”, siendo el “superhombre” de Nietzsche su expresión: “es justo, de justicia natural, que los superhombres se arroguen toda clase de privilegios y que los esclavos lleven el peso secular de las civilizaciones”⁸⁸. Más aun, la concreción histórica del prototipo de “superhombre” Zaldumbide cree identificarlo en el ideal latino. Así como lo plantea en el análisis de una de las obras de D’Annunzio: “Cantelmo se apercibe a realizar el último, que es lo urgente: dar al mundo el nuevo Rey de Roma, el ideal tipo latino, el inminente superhombre a quien le vendrán, infaliblemente transmitidas por la herencia y la educación, las más altas y eficaces virtudes de la raza”⁸⁹.

Zaldumbide sabe que en su lectura de Nietzsche se juega un cierto nacionalismo, lo cual percibe y critica en la obra de D’Annunzio, razón por la cual postula que, más allá de la crudeza de la dialéctica civilizatoria, sería posible el cultivo de un ámbito cultural liberado tanto del despotismo de los dominadores y de la esclavitud de los dominados. En su opinión, estos “verdaderos hombres libres”, paradójicamente, a pesar de tomar distancia de los “dominadores”, siguen necesitando de los oprimidos: “¿No son éstos los mejores, acaso no son el verdadero sostén de la cultura, del vastísimo edificio del cual el genio es solo la cúpula y cimiento son las turbas ignaras?”⁹⁰. En el fondo, Zaldumbide está hablando de sí mismo, intentando justificar su pertenencia a una elite cultural y social ecuatoriana que busca posicionarse desde su legado “latino” a inicios del siglo XX latinoamericano sin tener que renunciar a sus privilegios.

d. José Vasconcelos (México)

José Vasconcelos elabora una representación histórica y cultural de “mestizaje” o “raza cósmica”⁹¹ en la cual se puede analizar su recurso al Dionisos de Nietzsche desde un triple acceso en perspectiva cultural, estética y política. Argumentaremos que Vasconcelos procede a releer el Dionisos de Nietzsche en clave cristiana con el fin de armonizar la subjetividad estética moderna con el contenido religioso de las tradiciones católicas latinoamericanas.

En perspectiva estética, Vasconcelos retoma el potencial crítico de los motivos representados en el Dionisos de Nietzsche, igual que Rodó, cuestionando con ello la hegemonía de corrientes positivistas y utilitaristas de la modernidad, en general, y de las sociedades latinoamericanas de la época, en

⁸⁸ *Ibid.*, p. 330.

⁸⁹ *Ibid.*, pp. 141-142.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 330.

⁹¹ Cf. Vasconcelos, J., *La raza cósmica. Misión de la raza iberoamericana*.

particular. Su crítica comporta una ampliación de la moderna subjetividad desde su componente estético.

Además, en la perspectiva cultural, Vasconcelos reelabora los contenidos del Dionisos de Nietzsche para construir una suerte de misticismo estético con contenidos neoplatónicos y cristianos con el propósito de armonizarlo con las tradiciones católicas latinoamericanas, las mismas que servirían de base para su proyecto de “raza cósmica”.

Las perspectivas estética y política de Vasconcelos, adicionalmente, conllevan una reconfiguración del ordenamiento social y mundial en la que las élites culturales latinoamericanas buscan protagonismo político. En este sentido, argumentaremos que el autor busca la reivindicación de un legado hispánico-católico que resulta ser la alternativa paradójica de ciertas élites puesto que su crítica de las políticas culturales germánicas y anglicistas tampoco opera al margen de la reproducción de antiguas y nuevas diferencias coloniales y neocoloniales.

El proyecto de la “raza cósmica” de Vasconcelos es la repuesta de algunas élites latinoamericanas frente a las reconfiguraciones del orden mundial colonial y neocolonial que se estaban operando desde principios del siglo XX. Vasconcelos es consciente de ello y llama explícitamente a que no perdamos de vista nuestra condición “colonial semiindependiente”, amenazada concretamente por los imperialismos de Europa y Estados Unidos: “la salvación nuestra se encuentra en la integración de tipos nuevos de cultura con el mestizaje de todas las razas que pueblan nuestra sección del continente”⁹². Es lo que Vasconcelos denomina el “hombre síntesis” o “tipo final de la especie”⁹³ cuya antípoda, al igual que Rodó, se lo podría representar en el “súper hombre” de Nietzsche: “De la mezcla armoniosa no saldrá sin duda el super hombre nietzschiano, el selecto de Darwin, de maxilares de tigre que devora a sus afines”⁹⁴.

Con todo, no se puede dejar de llamar la atención hacia el hecho de que la “mezcla armoniosa” defendida por Vasconcelos tiene como base la reivindicación de un “panhispanismo”⁹⁵ que no está libre de representaciones coloniales y raciales. En su interpretación de la historia americana la introducción del cristianismo en América habría posibilitado acelerar el paso de los indios desde

⁹² Vasconcelos, J., *Indología. Una interpretación de la cultura Ibero-Latinoamericana*, París: Agencia Mundial de Librería, 1926, p. 105.

⁹³ Cf. *ibid.*, p. 93.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 93.

⁹⁵ Cf. *ibid.*, p. 95.

el canibalismo hasta la civilización⁹⁶, procesos históricos que, en el fondo, responderían a dinámicas culturales de carácter meramente estético. El autor mexicano las denomina “ley del gusto” porque operarían con base en el “sentimiento” y la “fantasía”⁹⁷. Se trataría de una especie de “esteticismo cristiano”⁹⁸ cuya máxima es la siguiente: “Los tipos bajos de la especie serán absorbidos por el tipo superior”⁹⁹. Esta “eugenesia estética” incluso contempla, ya concretamente, la desaparición de determinados grupos: “...y en unas décadas de eugenesia estética podría desaparecer el negro junto con los tipos que el libre instinto de hermosura vaya señalando como fundamentalmente recesivos e indignos, por lo mismo, de perpetuación”¹⁰⁰.

Ahora bien, ¿cómo recurre Vasconcelos al Dionisos de Nietzsche para la elaboración de una propuesta estética? ¿De qué manera dicha propuesta estética es una clave de lectura histórico-cultural? Vasconcelos, ante todo, sostiene la tesis de que una vez que los motivos asociados al Dionisos de Nietzsche entran en contacto con el arte cristiano, aquellos se transforman y “purifican”¹⁰¹ al alcanzar un estado místico de comunión con la sustancia divina: “El arte místico ordena las profundidades de la conciencia, pero en virtud del poder que deriva de una comunidad directa con la absoluta sustancia”¹⁰². El aporte histórico del cristianismo frente al arte clásico griego –y también frente a la lectura dionisiaca del Nietzsche del *Nacimiento de la tragedia*– habría sido el haber creado un arte romántico entendido como “pasión del alma”¹⁰³ como estadio de tránsito al arte místico¹⁰⁴.

Estas tesis estéticas, como lo anunciamos, no están exentas de consideraciones coloniales y neocoloniales respecto al desarrollo histórico de la humanidad. Partiendo del *Nacimiento de la tragedia* de Nietzsche, Vasconcelos construye una jerarquía estética que le permite describir un supuesto desarrollo de los procesos histórico-culturales de la humanidad: apolíneo, dionisiaco, romántico y místico. A excepción de las tradiciones cristianas, las demás tradiciones “paganas” no habrían logrado transformar el “instinto genésico”¹⁰⁵ a una

⁹⁶ Cf. Vasconcelos, J., *La raza cósmica. Misión de la raza iberoamericana*, p. 12.

⁹⁷ Cf. *Ibid.*, p. 37.

⁹⁸ Cf. *Ibid.*, p. 50.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 43.

¹⁰⁰ *Ibid.*

¹⁰¹ Cf. Vasconcelos, J., *Estética*, p. 297.

¹⁰² *Ibid.*, p. 302.

¹⁰³ Cf. *ibid.*, p. 297.

¹⁰⁴ Cf. *ibid.*, p. 296.

¹⁰⁵ Cf. *ibid.*, p. 298.

concepción de amor como “protección” como lo habría hecho el cristianismo: “El arte hindú, el arte egipcio, el griego y el arte bárbaro, de mayas, incas y negros, termina disolviéndose en un prosaísmo de obscenidades soeces”¹⁰⁶.

Respecto al recurso a Nietzsche hay que llamar la atención sobre el hecho de que Vasconcelos, en el fondo, nunca compartió el trasfondo anticristiano y antiplatónico del Dionisos de Nietzsche. Como ya se ha mencionado, el sentido de su recurso a Nietzsche tiene que ver simplemente con la ampliación estética de un orden de subjetividad que le permitiera conservar los contenidos transmitidos por las tradiciones católicas. Lo que sí comparte con Nietzsche, al igual que Rodó y Zaldumbide, es la concepción del héroe romántico como un “destino que se sacrifica o se pone en peligro”¹⁰⁷. Esta es la razón por la que Vasconcelos –posteriormente a *La raza cósmica*– logra ver en el Zarathustra de Nietzsche un prototipo de creación romántica: “No sé quién ha dicho que el Zarathustra de Nietzsche, es el más consciente de los románticos y quien con mayor exceso apuró la pasión dionisiaca del alma. La consideración del destino en riesgo constituye el interés de todo arte de alto valor dionisiaco, ya desde los días de Esquilo y Eurípides”¹⁰⁸.

5. Conclusiones

El recurso al Dionisos de Nietzsche, en la época de referencia (1900-1925), fue posible porque se lo asumió como una clave de interpretación de transformaciones operadas en las sociedades latinoamericanas en, por lo menos, tres aspectos: los discursos filosóficos dominantes en las sociedades latinoamericanas, además, como perspectiva analítica capaz de articular un amplio programa crítico y de renovación cultural protagonizada por algunas élites latinoamericanas y, adicionalmente, como fuente de legitimación de nuevos y antiguos contenidos de tradiciones culturales latinoamericanas.

El análisis de los casos de los autores latinoamericanos estudiados, muestra que, ciertamente, el Dionisos de Nietzsche posibilitó articular en aquella época una perspectiva que polemiza con lecturas ideológicas (darwinismo y fascismo) que reducen a Dionisos a una condición mítica que supuestamente no pertenecería a las posibilidades críticas contenidas en la Modernidad. Dichas lecturas latinoamericanas del Dionisos de Nietzsche muestran, más bien, el

¹⁰⁶ *Ibid.*

¹⁰⁷ *Ibid.*

¹⁰⁸ *Ibid.*

intento de ampliación en la construcción de programas modernos –más allá de los límites establecidos por el positivismo y el utilitarismo– que permiten repensar la condición moderna de sociedades latinoamericanas sin repudiar su propio legado.

El análisis de los casos muestra que la inscripción del mito de Dionisos en las sociedades latinoamericanas permitió la ampliación del debate sobre las relaciones entre mito y modernidad. Más allá del rezago romántico de dichas lecturas, se puede observar en ellas una polémica contra lecturas fascistas, positivistas y utilitaristas que habían reducido los marcos de construcción de proyectos modernos en el orden cultural, social y político. En todo caso, el Dionisos de Nietzsche, proveyó de motivos suficientes para la ampliación de un nuevo orden de subjetividad en la región.

No obstante, la tarea de revertir el déficit cultural y político de las sociedades latinoamericanas que asumieron ciertas élites, elaborando una visión del Dionisos de Nietzsche como discurso crítico frente a discursos nacionalistas y coloniales, paradójicamente, se vio envuelta en la reproducción de otras lógicas culturales que no quedan exentas de intereses geopolíticos en la región.

Recibido: 24/11/2016
Aceptado: 27/07/2017

Bibliografía

- Ardao, A., *América Latina y la latinidad*, México: UNAM, 1993.
- Beorlegui, C., *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Una búsqueda incesante de la identidad*, Bilbao: Universidad de Deusto, 2004.
- Bloch, E., *Erbschaft dieser Zeit*, Fráncfort d.M.: Suhrkamp, [1935] 1962.
- Cortez, D., *Nietzsche, Dioniso y la modernidad*, Quito: Abya-Yala, 2002.
- Cragolini, M., “Nietzsche en la Argentina entre 1880 y 1995: alusiones y citas en los márgenes”, en: *Instantes y Azares. Escrituras Nietzscheanas*, Año I, v. 1 (2001), pp. 107-123.
- Deleuze, G., *Nietzsche y la filosofía*, Anagrama: Barcelona, [1967] 1986.
- Dussel, E., *Para una ética de la liberación latinoamericana*, t. II, México: Siglo XXI, 1973.
- Dussel, E., *Ética de la liberación. En la edad de la globalización y de la exclusión*, Madrid: Trotta, 1988.
- Dussel, E., *Hacia una Filosofía Política Crítica*, Bilbao: Desclée de Brouwer, 2001.
- Figal, G., *Nietzsche. Eine philosophische Einführung*, Stuttgart: Reclam, 1999.
- Figal, G., *Nietzsches Dionysos*, *Nietzsche-Studien* 37, 1 (2008), pp. 51-61. <https://doi.org/10.1515/9783110196900.1.51>

- Foucault, M., *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales*. t. 3, Barcelona: Paidós, [1984] 1999.
- Foucault, M., *Historia de la locura en la época clásica*, t. I y II, Utrilla, J. (trad.), México: Fondo de Cultura Económica, [1961] 2002.
- Frey, H., *La sabiduría de Nietzsche: hacia un nuevo arte de vivir*, Puebla: Universidad de las Américas Puebla, 2007.
- Habermas, J., *El discurso filosófico de la modernidad*, Jiménez, R. (trad.), Madrid: Taurus, [1985] 1989.
- Henning O., “Anti-Lukács. Eine Kritik der Nietzsche-Kritik von George Lukács”, en: Montinari M. (ed.), *Nietzsche-Studien*, t. 13, Berlin: Walter de Gruyter, 1984, pp. 570-586.
- Henríquez Ureña, P., “El nacimiento de Dionisos. Esbozo trágico a la manera antigua”, en: *Revista Moderna de México*, s./n. (enero), (1909), pp. 176-180.
- Hinkelammert, F., *El grito del sujeto. Del teatro-mundo del evangelio de Juan al perro-mundo de la globalización*, San José: Departamento Ecuménico de Investigaciones, 1998.
- Hopenhayn, M., “Nietzsche, Latinoamérica, la política”, en: *Dissens*, septiembre 1998 (Bogotá: URL: <http://www.javeriana.edu.co/pensar/Disens44.html>).
- Hopenhayn, M., “El reto de las identidades y la multiculturalidad”, en: *Pensar Iberoamérica. Revista de cultura*, febrero 2002 (Organización de Estados Iberoamericanos para la Educación, la ciencia y la cultura. URL: <http://www.oei.es/pensariberoamerica/ric00a01.htm>).
- Horkheimer, M. y T. Adorno, *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*, Sánchez, J. (trad.), Madrid: Trotta, [1945] 1994.
- Lamar Schweyer, A., *La palabra de Zarathustra: Federico Nietzsche y su influencia en el espíritu latino*, La Habana: El Figaro, 1923.
- Lukács, G., *Beiträge zur Geschichte der Ästhetik*, Berlin: Aufbau-Verlag, 1954.
- Lukács, G., *El asalto a la razón. La trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler*, Roces, W. (trad.), Barcelona: Grijalbo, 1968.
- Manfred, F., *Der kommende Gott. Vorlesungen über die Neue Mythologie*. Fráncfort d.M.: Suhrkamp, 1982.
- Matzat, W., *Lateinamerikanische Identitätsentwürfe. Essayistische Reflexion und narrative Inszenierung*. Tübinga: Gunter Narr Verlag, 1996, pp. 24-25.
- Meyer, T., *Nietzsche. Kunstauffassung und Lebensbegriff*, Tübinga: Francke, 1991.
- Nietzsche, F., *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Einzelbänden*, vol.1, G. Colli, G. y M. Montinari (eds.), Berlín/Nueva York: Walter de Gruyter, 1980.
- Nietzsche, F., *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Einzelbänden*, vol. 2, Colli, y M. Montinari (eds.), Berlín/Nueva York: Walter de Gruyter, 1980.
- Nietzsche, f., *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Einzelbänden*, vol. 5, Colli, G. y M. Montinari (eds.), Berlín/Nueva York: Walter de Gruyter, 1980.
- Nietzsche, F., *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Einzelbänden*, vol. 6, Colli, G. y M. Montinari (eds.), Berlín/Nueva York: Walter de Gruyter, 1980.
- Nietzsche, F., *La Gaya Ciencia*, Madrid: Akal de bolsillo, 1988.

- Nietzsche, F., *Más allá del bien y del mal. Preludio de una filosofía del futuro*, Sánchez Pascual, A. (trad.), Madrid: Alianza Editorial, 1993.
- Nietzsche, F., *Ecce Homo*, Sánchez Pascual, A. (trad.), Madrid: Alianza Editorial, 1994.
- Nietzsche, F., *El Nacimiento de la tragedia*, Sánchez Pascual, A. (trad.), Madrid: Alianza Editorial 1995.
- Nietzsche, F., *El caminante y su sombra*, Díaz Marín, L. (trad.), Madrid: Grupo Editorial Marte, 1998.
- Pérez Mantilla, R., *Nietzsche: 125 años*, Bogotá: Editorial Temis, [1969] 1977.
- Quintanilla, S., “Dionisio en México o cómo leyeron nuestros clásicos a los clásicos griegos”, en: *Historia Mexicana*, v. LI, n. 3, enero/marzo. México: El Colegio de México, 2002, pp. 619-663.
- Rama, Á., *La ciudad letrada*, Hannover: Ediciones del norte, 1974.
- Rodó, J., “Ariel”, en: Rodríguez Monegal, R. (ed.), *José Enrique Rodó. Obras completas*, Madrid: Aguilar, [1900] 1967.
- Rodó, J., “Obra Póstuma”, en: Rodríguez Monegal, E. (ed.), *José Enrique Rodó. Obras completas*, Madrid: Aguilar, [1927] 1967.
- Roig, A., “Mauricio Amilcar López: Una vida y una muerte testimoniales”, en: *Ética del poder y moralidad de la protesta: La moral latinoamericana de la emergencia*. (URL: www.ensayista.org/filosofos/argentina/roig/etica/etica20.htm 2000).
- Rukser, U., *Nietzsche in der Spania, Ein Beitrag zur hispanischen Kultur-und Geistesgeschichte*, Berna/Múnich: Francke, 1962.
- Sobejano, G., *Nietzsche en España*, Madrid: Gredos, 1967.
- Vasconcelos, J., *Indología, Una interpretación de la cultura Ibero-Latinoamericana*, París: Agencia mundial de librería, 1926.
- Vasconcelos, J., *Estética*, México: Ediciones Botas, [1936] 1945.
- Vasconcelos, J., *La raza cósmica. Misión de la raza iberoamericana*, México: Espasa-Calpe/Mexicana, S.A, [1925] 1995.
- Zaldumbide, G., *Gabriel D'Annunzio*, Quito: Casa de la Cultura Ecuatoriana, [1909] 1964.