

solo hecho de dar cuenta de reuniones frustradas y nuevos ataques cada vez más violentos.

El libro termina con una decena de páginas de cronología de la guerra del oro en el Alto de Andágueda, que puede ser muy útil para quien requiera esa información de manera ágil y ahorra al lector desprevénido entrar en la densidad de la información

DORA CECILIA RAMÍREZ

## El gesto de Nietzsche

Nietzsche 150 años

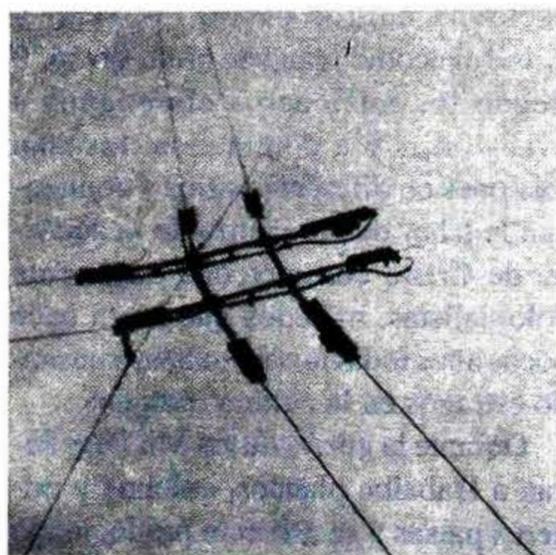
Jairo Montoya (compilador)

Editorial Facultad de Humanidades de la Universidad del Valle, Santiago de Cali, 1995, 308 págs.

En realidad sólo seis de los diez ensayos publicados en el reciente libro dedicado a Nietzsche, compilado por Jairo Montoya, intentan ser, en sentido estricto, aproximaciones a Nietzsche. El trabajo de Luis Alfonso Palau —“¿Un vitalismo romántico?” (pág. 117)— es una aproximación a la teoría de la ciencia de Canguilhem en la que Palau, de la mano de Foucault y Deleuze, encuentra rasgos nietzscheanos. El ensayo de Jorge Mario Mejía —“La caverna de la interpretación” (pág. 175)— advierte desde el comienzo que lo que se propone no es hablar de Nietzsche sino “hacer Nietzsche hablando de Platón”. Y se dedica a hacer una interpretación, más que nietzscheana, deleuzeana del diálogo *Ión* de Platón. Jean Paul Margot, por su parte, lo que ofrece en “Genealogía y poder” (pág. 209) no es un artículo sobre Nietzsche sino sobre Michel Foucault, y el trabajo con el que Juan Gonzalo Moreno cierra el libro —“Nietzsche y Deleuze: encuentros”— no es más que una paráfrasis epigonal de algunos textos de Deleuze y Pierre Klossowski.

Los otros seis ensayos —que quieren ser realmente ensayos sobre Nietzsche— tienen en común que ninguno de ellos intenta una aproximación a ninguna de

las obras fundamentales del solitario de Sils-María. El ensayo de Aníbal Córdoba —“Itinerarios nietzscheanos”— son en realidad dos ensayos. Un primer ensayo dedicado a generalidades acerca de los períodos en los que puede dividirse la obra de Nietzsche y otro dedicado a una de las cuatro *Consideraciones intempestivas* titulada “Schopenhauer como educador”. Luis Antonio Restrepo, por su parte, después de detenerse en algunas generalidades sobre la época y la biografía de Nietzsche, se dedica, en “Nietzsche y la historia”, a una consideración más o menos amplia de la segunda de las *intempestivas* titulada “Sobre las ventajas y desventajas de la historia para la vida” que luego compara con la visión que Nietzsche da de la historia en textos posteriores. Javier Escobar Isaza —en “Salud, enfermedad, música, reflexiones sobre la filosofía de F. Nietzsche”— y Carlos Mario González —en “El amor y la muerte en la vida y el pensamiento de Nietzsche”— optan por un intento de aproximación biográfica a la figura, mientras que el compilador, Jairo Montoya, en su ensayo “Lenguaje, genealogía e interpretación”, procura hacer una presentación de la reflexión de Nietzsche sobre el lenguaje, no sin recurrir con exagerada frecuencia a citas de Michel Foucault, y Jorge Alberto Naranjo, en “Nietzsche y la escritura”, intenta una aproximación a la evolución del estilo en la obra de Nietzsche.



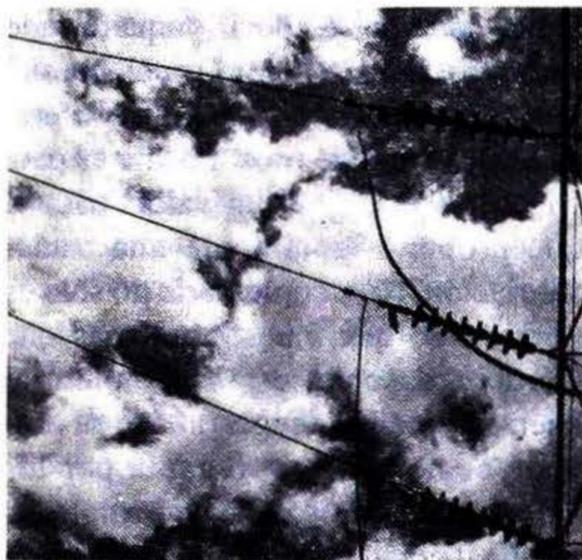
Esos seis ensayos —que leídos en conjunto resultan a ratos algo repetitivos— pueden ser comentados a la luz de un repaso sumario de la trayectoria de Nietzsche. Sabemos que Nietzsche nació en Röcken en 1844.

Sabemos también que a los cinco años perdió a su padre, el pastor protestante Karl Ludwig Nietzsche, y a su hermano menor y que creció con su madre, su abuela, sus tías y su hermana Elizabeth. Carlos Mario González sostiene que estos hechos tempranos de su biografía marcaron su relación con las mujeres, en las que no podía ver sino la madre o la pupila, así como su relación con el fondo trágico de la muerte, ante cuya visión Nietzsche quiso aprender desde muy temprano a afirmar la vida. También la muerte del padre es importante en la visión de González. Schopenhauer y Wagner serían para Nietzsche, según González, especies de sustitutos del padre. Así mismo, según él, su formación en la prestigiosa escuela humanista de Pforta, a la que ingresó a los 14 años, le serviría a Nietzsche para compensar en parte la ausencia del padre. González, además, sugiere, en la línea interpretativa de Karl Jaspers y del teólogo Hans Küng, a quienes no cita, que si para el padre de Nietzsche el cristianismo había sido el centro de su vida, para Nietzsche también lo fue, sólo que no como objeto de reverencia sino como blanco de la crítica (pág. 153).

En Pforta Nietzsche se encuentra con la amistad de Paul Deussen y descubre su pasión por la antigüedad clásica y por el romanticismo alemán. Jean Paul y Hölderlin son en ese entonces sus escritores de cabecera. Su interés por Wagner empezó a despertarse, en parte debido a las prédicas de su amigo Gustave Krug, tal como lo cuenta Javier Escobar Isaza siguiendo de cerca la biografía de Curt Janz. En Pforta oye por primera vez *Tristán e Isolda*.

En 1864 Nietzsche, lo mismo que su amigo Deussen, se matricula en teología y filología clásica en la Universidad de Bonn. La lectura de la *Vida de Jesús* de David Friedrich Strauss y la crítica de fuentes lo lleva, sin embargo, a perder muy pronto el interés por la teología como disciplina académica. Además de la filología, la estética, la teoría de la música y la filosofía empiezan a ser en Bonn sus ocupaciones fundamentales. En 1865 abandona Bonn para seguir a Leipzig a su maestro Friedrich Wilhelm Ritschl. En Leipzig se encuentra con la amistad de Erwin Rhode

y, en una librería de viejo, con un ejemplar de *El mundo como voluntad y representación* de Schopenhauer que, como lo refiere Deussen, no soltó hasta terminar de leerlo.



En 1868 conoce a Wagner. Poco después, a los 24 años, es nombrado profesor extraordinario en Basilea, y el 28 de mayo de 1869 da su lección inaugural sobre "Homero y la filología clásica". En Basilea cultiva la amistad de sus colegas el historiador Jacob Burckhardt y el teólogo Franz Overbeck, que, según dice Carlos Mario González, fue la única experiencia que tuvo Nietzsche con la amistad que no terminó por traerle decepciones. Entre 1869 y 1872 Nietzsche escribe y publica *El nacimiento de la tragedia*. La filología oficial encabezada por Wilamowitz Moellendorf, reacciona negativamente<sup>1</sup>. Todo lo que escribe entre el 72 y el 76 está, dicen los especialistas, bastante a la sombra de Wagner y Schopenhauer y está caracterizado por una lucha contra el mundo académico oficial, al que Nietzsche en esos momentos todavía pertenece. Además de *El nacimiento de la tragedia* —libro al que los ensayos comentados aquí apenas se refieren marginalmente—, son representativas de este período las *Consideraciones intempestivas*. Tradicionalmente se suele llamar a este primer período de la producción nietzscheana período juvenil o período helenístico. En la primera parte del ensayo de Aníbal Córdoba se recoge la clasificación tradicional de los períodos nietzscheanos y se hace seguir al período juvenil el llamado período genealógico (1876-1883), desde *Humano, demasiado humano* hasta *La gaya ciencia* y el período del eterno retorno

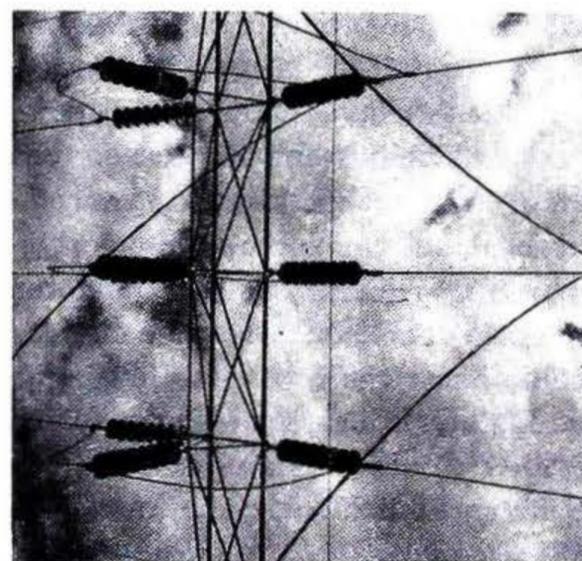
(1883-1888), que va desde *Así habló Zaratustra* hasta que la enfermedad trae el silencio definitivo.

Una actitud típica del primer período es lo que Nietzsche llamó el antifilisteísmo. Por eso, como lo señala Córdoba en la segunda parte de su ensayo, en *Schopenhauer como educador* Nietzsche opuso el hombre auténtico que se es fiel a sí mismo, que él encontraba representado en Schopenhauer, al hombre-rebaño que sólo busca el reconocimiento de la multitud. Como lo hace notar Luis Antonio Restrepo, recurriendo a una bien escogida cita de la conferencia de Nietzsche "Sobre el futuro de nuestras instituciones académicas", rechaza el interés neutral por la filosofía y, en general, el interés neutral por el conocimiento. La defensa del hombre auténtico, frente al hombre rebaño, lleva a Nietzsche en este período a tener también un peculiar sentido de lo histórico. El hombre auténtico, a diferencia del hombre rebaño, escucha su voz interior y se atreve a pensar contra su tiempo. Por eso las consideraciones intempestivas son intempestivas. El adjetivo del original alemán es más preciso que la traducción que se ha impuesto en lengua española: *unzeitgemäß* quiere decir 'inadecuado al tiempo, extemporáneo'. Atreverse a pensar contra la historia, nadar a contracorriente de la época, es un imperativo del pensamiento de Nietzsche.

Restrepo, apoyándose en la segunda de las *Consideraciones intempestivas*, titulada "De las ventajas y desventajas de la historia para la vida", expone este sentido de lo intempestivo en el pensamiento de Nietzsche. Luego muestra cómo en los tres tipos de historia que Nietzsche distingue hay desventajas para la vida. La historia monumental puede terminar matando el presente en nombre del pasado, la historia anticuaría desemboca casi inevitablemente en la pedantería, y la historia crítica, aunque es necesaria para la vida, porque existe la necesidad de liberarse de la dictadura del pasado, puede destruir la ilusión, que es la base de la vida.

En el segundo período nietzscheano la reflexión sobre la historia adquiere otros matices, lo cual ya se advierte en *Humano, demasiado humano* (1878). A partir del año de la ruptura con Wagner

(1876), la amistad de Paul Ree había llevado a Nietzsche a interesarse por la literatura de la Ilustración francesa. Sus lecturas de esos años son Voltaire, Helvetius, Pascal, La Rochefoucauld, La Bruyère, Chamfort, Stendhal y los empiristas ingleses. Entre los alemanes le interesa especialmente el agnosticismo de Friedrich Albert Lange. La historia es para él, en este período, ante todo una herramienta para diseccionar los ideales. A través de esta visión genealógica de la historia, o de esta óptica del desenmascaramiento, como la llamó Eugen Fink, se ponen en cuestión todos los valores supuestamente eternos. Si en su primera época la revuelta de Nietzsche es contra el filisteísmo académico, en nombre de la vida, en esta segunda época su revuelta es contra la religión y la moral tradicional en nombre del espíritu libre. Naranjo sostiene que el estilo de Nietzsche sufre también en esta época una transformación. Si en la primera época había predominado, a pesar de la revuelta contra la academia, una escritura pedagógica, en esta segunda época predomina la escritura aforística. Ese cambio, según Naranjo, está marcado por la evolución de la enfermedad de Nietzsche, que lo hace dejar su cátedra en Basilea en 1879 y empezar una vida un tanto itinerante.



Según la mitología nietzscheana, en 1881 al filólogo Nietzsche —para decirlo con Borges— le habría sido revelada la doctrina del eterno retorno. Este mito de la "revelación" del eterno retorno es repetido por Restrepo y por Naranjo<sup>2</sup>. Prescindiendo del cuestionable tono religioso de la palabra revelación, es claro que con esta doctrina

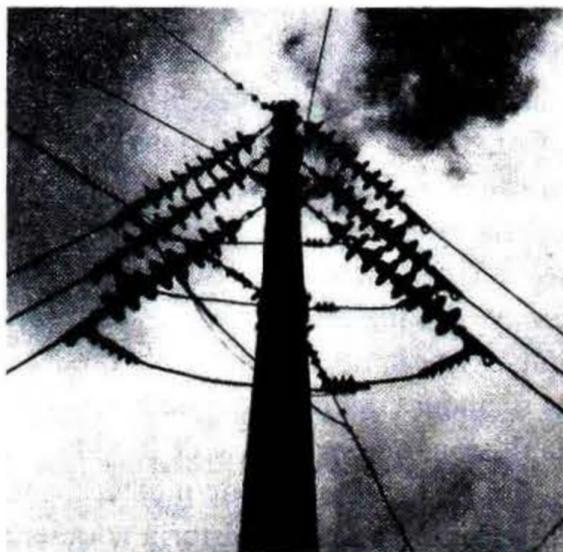
se abre la tercera etapa del pensamiento de Nietzsche. Naranjo ve también una transformación estilística determinada por la necesidad de exponer una doctrina. El estilo aforístico es reemplazado por el estilo ditirámico, del cual son representativos *Así habló Zaratustra* y los ditirambos de Dionisos<sup>3</sup>.



Puede decirse que para Nietzsche el eterno retorno resultaba una especie de sustituto de la religión. A la eternidad del cielo, que prometía el cristianismo con el cual él había roto, oponía una eternidad de la tierra, de las repeticiones de los hechos terrenos. Restrepo cita en su ensayo el aparte de *La gaya ciencia* en donde Nietzsche expuso por primera vez la doctrina del eterno retorno (pág. 85). En la cita se ve con claridad cómo Nietzsche tuvo, en el momento de concebir la idea, sentimientos encontrados frente a ella. Lou Andreas Salomé, a quien Nietzsche conoció en 1882, confirma esta impresión y dice que no era de extrañarse que alguien que padecía tanto como Nietzsche advirtiera la porción de horror que se encontraba en la idea del eterno retorno. Sin embargo, y a pesar del dolor personal de Nietzsche que González registra en lo referente a su relación con las mujeres, la actitud positiva frente a la idea predomina porque es una idea que, en caso de imponerse, llevaría a cada

quien a ser bueno consigo mismo y con la vida y a tener conciencia de la gravedad de cada una de sus acciones. En esa actitud se ve algo que se hace resaltar a todo lo largo del ensayo de González, y es cómo, a pesar de todo el dolor, a pesar de la muerte, y a pesar de los propios fracasos personales, Nietzsche, en su filosofía, intentó siempre asumir una actitud que afirmaba la vida hasta el extremo de querer desecharla siempre en su eterno retorno.

Después del período del eterno retorno viene el silencio, a partir de 1889. Pero a ese silencio pertenecen también el complicado destino de una serie de fragmentos póstumos que su hermana Elizabeth Förster-Nietzsche reunió arbitrariamente en una supuesta obra sistemática llamada *La voluntad de poder*, con la cual la hermana del filósofo quiso ponerlo al servicio del nacionalismo alemán y del antisemitismo. Que lo que había hecho la hermana era una falsificación quedó claro a más tardar con la edición de las obras de Nietzsche hecha por Karl Schlechta entre 1954 y 1956, como lo señala Aníbal Córdoba. El trabajo que inició Schlechta lo culminaron los italianos Giorgio Colli y Mazzino Montinari, en cuya edición de las obras completas aparecen los fragmentos póstumos en orden cronológico. Córdoba señala cómo un Nietzsche para filósofos, que se agrega a los diversos Nietzsches que ha mencionado Andre Glucksman, ha sido buscado con insistencia en esos fragmentos póstumos, y se refiere a los famosos cursos que dio Heidegger en los años treinta.



Es de lamentar que ninguno de los autores del libro haya querido ocupar-

se en detalle de ese Nietzsche para filósofos. Las anotaciones que hace Córdoba al respecto no están, por lo demás, exentas de ligerezas. Dice, por ejemplo, que la idea de Nietzsche como un filósofo que desarrolló una filosofía con pleno derecho, es decir "aquella que centra su atención en el problema del ser" (pág. 22) no resulta tan fructífero, ya que ese tipo de filosofía "no es para Nietzsche más que 'un valor' para el que propone igualmente una transvaloración". Ese comentario no sólo es miope sino que muestra además que Córdoba desconoce por completo al Nietzsche de Heidegger, al que se propone comentar. La pregunta por los valores, en la filosofía occidental es lo que ha llevado al olvido de la pregunta por el ser que tanto preocupaba a Heidegger, que en su ensayo "La frase de Nietzsche: Dios ha muerto" llega a decir que el comienzo de la muerte de Dios se da en el momento en que Dios empieza a ser considerado como valor y no sencillamente como lo que es. Pensar el mundo en términos de valores es instrumentalizar el mundo, y pensar a Dios como valor es instrumentalizar a Dios. En esta reseña esto puede decirse sólo sumariamente, pero espero que con ello se advierta ya que la cosa es al menos más compleja de lo que cree Córdoba.

También es de lamentar que, en lo referente a la recepción de Nietzsche, los textos reunidos se limiten a considerar la recepción que se ha dado en Francia alrededor de Foucault, Deleuze, Derrida y Klossowski. Juan Gonzalo Moreno, por ejemplo, parece estar aprisionado en el lenguaje deleuzeano y haber renunciado a toda posibilidad de intentar hablar o pensar por sí mismo. Nietzsche mismo, y sospecho que Moreno lo sabe, porque es de suponer que ha leído las *Consideraciones intempestivas*, rechazaba los epígonos y el epigonalismo. Incluso —como se ve en *Ecce homo* y en *Así habló Zaratustra* el rechazo al epigonalismo llega al extremo de rechazar a los epígonos de sí mismo. Por eso gesticular como Nietzsche —o como cree Gilles Deleuze que gesticulaba Nietzsche— no es un homenaje a Nietzsche sino, en el mejor de los casos, una caricatura del nietzscheanismo en la que el autor se suma a quienes Nietzsche llamaba los monos de Zaratustra.

Él mismo, en el Zaratustra, pide ser olvidado. Es decir, pide a los que lo leen que se atrevan a pensar más allá de él. Karl Jaspers, consciente de lo anterior, advierte en su libro sobre Nietzsche<sup>4</sup> que "la filosofía de Nietzsche es imprescindible porque nos hace sentir los problemas más auténticos, no porque los resuelva". Así, por ejemplo, el nihilismo es un problema sobre el que, como lo advertía Danilo Cruz Vélez en los años setenta, tendríamos que reflexionar si tuviéramos conciencia de lo que nos está pasando. Y Nietzsche lo vio como problema y quiso superarlo a través de la afirmación radical de la vida. Pensar el problema es necesario. Pero lo que hace Moreno en su texto deleuziano no es pensar el problema sino confundir el problema con la solución, con lo cual termina banalizando el problema, banalizando a Nietzsche y banalizando la filosofía misma. Nietzsche decía que la receta de los filisteos era dejar de buscar. Si se observa la fe con que algunos se entregan a Deleuze, habría que pensar que el deleuzianismo se ha convertido en nuestro tiempo en una suerte de filisteísmo satisfecho aunque se disfrace de un antiacademismo que no tiene mayor sentido en un país como Colombia, donde una de las dificultades más grandes que tiene el pensamiento es la falta de una tradición académica sólida.

RODRIGO ZULETA

<sup>1</sup> Sobre la prehistoria de *El nacimiento de la tragedia* y la polémica de Nietzsche con la filología tradicional existe el libro de Rafael Gutiérrez Girardot *Nietzsche y la filología clásica* (1966), al que no se refiere ninguno de los autores.

<sup>2</sup> En su ensayo "La doctrina de los ciclos", Jorge Luis Borges ha repasado los antecedentes griegos y latinos de la doctrina del eterno retorno y se ha preguntado si es posible que Nietzsche —filólogo— no los conociera. La conclusión a la que llega Borges es que Nietzsche, naturalmente, conocía esos antecedentes pero que el estilo profético que él había escogido para hablar no le permitía aludir a ellos y lo obligaba a recurrir a la idea de revelación. Tener en cuenta esa idea —y prescindir del mito de la revelación— me parece importante al acercarse a Nietzsche, ya que sirve de antídoto a la tentación de tomar a Nietzsche como una especie de profeta infalible.

<sup>3</sup> Naranjo habla también de una cuarta manera estilística en Nietzsche, que aparece en *Más allá del bien y del mal*, que sería una especie de aforística estructurada.

<sup>4</sup> Karl Jaspers, *Nietzsche*, Berlín, Walter de Gruyter, 1950.

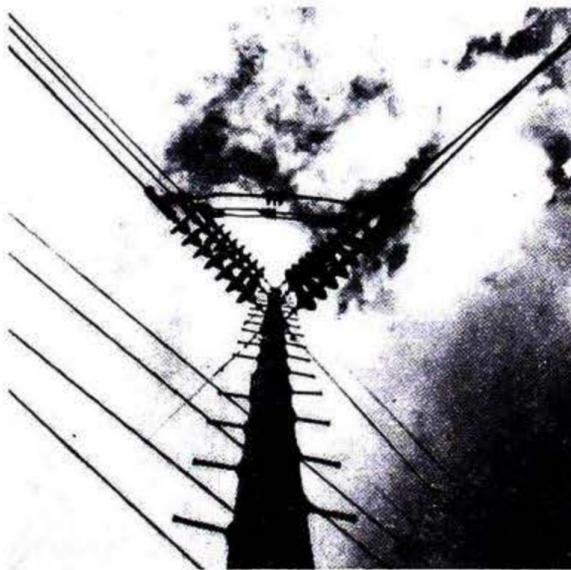
## Desatinos y lugares comunes

### Arqueología colombiana: visión panorámica

Lucía Rojas de Perdomo

Intermedio Editores/Círculo de Lectores, Santafé de Bogotá, 1995, 374 págs., ilus.

El Círculo de Lectores ha publicado este libro sobre la arqueología de Colombia en un elegante formato de 23 x 30 cm, con bonitas fotografías a todo color y papel fino, todo lo cual se conjuga para ofrecer un bonito libro sobre un tema que siempre resultará de interés para el público en general y, desde luego, también para el lector especializado en la materia.



La arqueología de Colombia es un tema complejo. Durante los últimos años, nuestros conocimientos acerca de las sociedades aborígenes prehispanicas han aumentado considerablemente; pero también es cierto que los modelos explicativos acerca de los procesos culturales de cambio e interacción con diversos factores sociopolíticos y ambientales han hecho que nuestra visión del pasado arqueológico nacional muestre un marcado contraste con la arqueología más tradicional de hace algunos decenios. Hoy, más que tratar de

encasillar el país en zonas culturales, nos interesa buscar los orígenes de ciertos fenómenos que fueron primordiales para el desarrollo de las sociedades humanas. El libro de Lucía Rojas de Perdomo no es propiamente una visión actualizada de nuestra arqueología, sino que más bien presenta una serie de datos con los que anteriormente se caracterizaba a nuestras culturas aborígenes. Se trata de conceptos que nos muestran a dichas culturas como sociedades estáticas, sin dinámica cultural, sin procesos de cambio, hasta casi que atemporales.

Tratándose de un libro que va dirigido al público en general, se esperaría una lectura más amena y fácil. Sin embargo, el texto viene cargado de interpretaciones bastante ligeras, como, por ejemplo, aquella en la cual la autora asegura que la comunidad científica ha llegado al consenso de que las manifestaciones culturales de La Tolita-Tumaco vienen de Mesoamérica; o que las taironas fueron sociedades estatales. La primera ejemplifica la visión difusionista de la cultura que fue pilar de la antropología a principios de este siglo, pero que hace muchísimos años ha entrado a formar parte de la "prehistoria teórica" de nuestra ciencia. La segunda es una muestra de las rápidas y poco fundamentadas asociaciones que hacían los arqueólogos entre arquitectura monumental y complejización social: cuanto más grande era una población o una estructura arquitectónica, más importante era la sociedad que allí vivía. De nuevo, esta es una inferencia equivocada.

El lector ocasional no especializado se encontrará ante una serie de supuestos cuya transformación en explicación arqueológica es poco convincente. El lector especializado notará inmediatamente que se trata de una obra que no aporta ningún dato original acerca de las sociedades antiguas, y que más bien se dedica a presentar una serie de lugares comunes en los cuales, en cambio de explicaciones científicamente sustentadas, se encuentran suposiciones no fundamentadas, y sobre todo la imagen de unas sociedades aborígenes medio paradisíacas... el buen salvaje, que, por supuesto, no es un modelo válido para neófitos ni especialistas. Vale agregar