

Diseminaciones de Nietzsche a finales del siglo XX en Colombia

Disseminations of Nietzsche at the End of the 20th Century in Colombia

Nelson Fernando Roberto-Alba 

nelsonroberto@usantotomas.edu.co
Universidad Santo Tomas, Colombia



Artículo de reflexión derivado de investigación

Recepción 2022/09/19 - Aprobación: 2022/10/14

eISSN: 2145-8529 - ISSN: 1692-2484

<https://doi.org/10.18273/revfil.v22n1-2023012>

Resumen: el artículo examina la presencia de Friedrich Nietzsche a finales del siglo XX en Colombia, especialmente el periodo 1990-2010, a partir de varios presupuestos de la Historia social de la filosofía (HSF) y del enfoque genealógico planteado por el filósofo alemán. Para dar cuenta del anterior objetivo se establecen tres momentos. En el primer apartado I. Nietzsche y la Historia social de la filosofía, se analizan varios presupuestos de la HSF a partir de los cuales se señalan aspectos característicos del periodo 1990-2010. En el segundo apartado II. Edgar Garavito y la filosofía del transcurso, se destaca el trabajo del filósofo colombiano Edgar Garavito, en especial su obra *La transcurividad. Crítica de la identidad psicológica* como un vector fundamental de la clave interpretativa “postestructuralista” de Nietzsche. Finalmente, en el tercer apartado III. Otros devenires de Nietzsche, se destacan algunos trabajos de Jaime Toro y Víctor Florián, filósofos colombianos que han hecho tanto lecturas como usos otros del pensador alemán.

Palabras clave: Historia social de la filosofía; Nietzsche; transcurividad; cultura; Estado; metáfora.

Información sobre el autor: colombiano. Doctor en Filosofía por la *Université Paris VIII Vincennes Saint-Denis*. Profesor de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Santo Tomás, Colombia.

El artículo es un resultado parcial del proyecto “Nietzsche en Colombia. Vicisitudes de su recepción (1909-1992)” desarrollado entre 2018 y 2019 por el Semillero de Investigación *Ecce Homo*, adscrito al Grupo de Investigación fray Bartolomé de las Casas de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Santo Tomás.

Forma de referenciar (APA): Roberto-Alba, N. (2023). Diseminaciones de Nietzsche a finales del siglo XX en Colombia. *Revista Filosofía UIS*, 22(1), 251-275. <https://doi.org/10.18273/revfil.v22n1-2023012>

Abstract: the article examines the presence of Friedrich Nietzsche at the end of the 20th century in Colombia, especially the period 1990-2010, based on various assumptions of the Social History of Philosophy (HSF) and the genealogical approach proposed by the German philosopher. To account for the previous objective, three moments are established. In the first section I. Nietzsche and the Social History of Philosophy, some presuppositions of the HSF are analyzed from which some characteristic aspects of the period 1990-2010 are pointed out. In the second section II. Edgar Garavito and the philosophy of the course, the work of the Colombian philosopher Edgar Garavito stands out, especially his work *La transcurividad. Crítica de la identidad psicológica* as a fundamental vector of Nietzsche's "post-structuralist" interpretive key. Finally, in the third section III. Other developments of Nietzsche, some works by Jaime Toro and Víctor Florián stand out, Colombian philosophers who have made both readings and other uses of the German thinker.

Key words: Social history of philosophy; Nietzsche; transcurivity; culture; State; metaphor.

1. Introducción

Es bien conocida la impronta decisiva del pensamiento alemán en varias generaciones de filósofos e intelectuales colombianos. Ya sea que hable de la antropología de Max Scheler, la filosofía del derecho de Hans Kelsen, la fenomenología de Edmund Husserl, la Teoría crítica de Max Horkheimer y Theodor Adorno, la Teoría de la acción comunicativa de Jünger Habermas o la hermenéutica de George Gadamer y de Martín Heidegger es indiscutible la presencia la filosofía alemana en la reflexión contemporánea en Colombia durante el siglo XX. En dicha impronta la filosofía de Nietzsche ha jugado un papel importante, toda vez que el filósofo de Röcken ha acompañado en su quehacer filosófico a ilustres a intelectuales como Carlos Arturo Torres, Fernando González, Nicolás Gómez Dávila, Danilo Cruz Vélez, Rafael Gutiérrez Girardot y Estanislao Zuleta, por solo nombrar algunos.

No obstante, la filosofía de Nietzsche, objeto de múltiples intervenciones historiográficas en la primera mitad del siglo XX en Europa, ha sido también empleada como una especie de "catalizador químico" para hacer una crítica a los valores culturales tan asentados en el territorio por filósofos de diversas tradiciones como la hermenéutica, la fenomenología y las llamadas "filosofías de la diferencia" (Muñoz, 2013). Si bien se podría pensar que la diversidad de lecturas obedece a la polivalencia de la escritura nietzscheana en cuya multiplicidad de interpretaciones se deshace y se rehace la filosofía del alemán, lo cierto es que la cuestión tiene que ver más con mediaciones hermenéuticas hechas por filósofos lectores de Nietzsche. En este sentido, las lecturas de Martín Heidegger y de Gilles Deleuze resultan ser dos de las mediaciones más significativas que ha sufrido la obra del alemán en el panorama filosófico contemporáneo.

En efecto, la publicación en 1961 de los cursos y lecciones de Heidegger (2013) sobre Nietzsche constituyó un evento sin precedentes para la relectura del pensador durante el siglo XX. En la obra monumental el autor sistematiza el pensamiento de Nietzsche y lo inscribe gracias a su “platonismo invertido” como el último episodio en la historia del olvido del ser. Para Heidegger, Nietzsche, a pesar de su intento, no es sino un buen metafísico cuyo sistema se sostiene en los temas fundamentales de “voluntad de poder” y “eterno retorno de lo mismo”, conceptos que afirman el ente en su totalidad y se presentan como una posible respuesta a la pregunta por el ser del ente.

En Francia, por su parte, surgen para la década del sesenta otras aproximaciones al filósofo alemán que, sin confrontar necesariamente la lectura sistemática de Heidegger, llaman la atención sobre el estilo de escritura y el carácter singular de la filosofía de Nietzsche. El llamado “nietzscheanismo francés” se materializa, más allá del apelativo problemático de *French Theory* (Cusset, 2003) o de “filosofía posmoderna”, en varias obras de Gilles Deleuze, Michel Foucault, Jacques Derrida, Sarah Kofman y François Lyotard quienes se apropian de temas de la filosofía nietzscheana como “el eterno retorno de lo mismo”, “la muerte de Dios”, “la voluntad de poder” y especialmente su crítica del valor de la verdad. Alan Schrift (2011), editor anglosajón de la obra completa de Nietzsche, señala que la recepción francesa de Nietzsche en este momento filosófico y para los autores del “postestructuralismo” tiene un carácter *epistemológico* en tanto que el cuestionamiento del *valor de la verdad* supone una apertura a una nueva vía de investigación sobre la ciencia irreductible a los presupuestos del sujeto fenomenológico de la filosofía de la posguerra (pp. 100-102).

Lo que resulta paradójico es que Derrida y Lyotard recurren a Heidegger y a algunos elementos de su lectura metafisicalizante de Nietzsche para tomar distancia de las corrientes dominantes como el existencialismo, la fenomenología y el propio estructuralismo que les había trazado los derroteros de una crítica que radicalizaron posteriormente en sus obras. El mismo Foucault (1980) señala en una entrevista que de no haber leído a Heidegger no hubiera podido leer a Nietzsche, “había intentado leer a Nietzsche en los años cincuenta, ipero Nietzsche por sí solo no me decía nada! ¡Mientras que Nietzsche y Heidegger, eso sí que produjo un impacto filosófico!” (p. 388).

En esta perspectiva, oponer la lectura francesa postestructuralista de Nietzsche a la lectura heideggeriana resulta ser más bien un artificio especulativo, una ficción teórica medianamente útil para trazar los puntos iniciales de una cartografía heterogénea de usos más que de lecturas de Nietzsche, siguiendo el carácter lúdico de la comprensión nietzscheana de la interpretación. Sin embargo, dicha cartografía no busca restituir el proceso de recepción del filósofo alemán, sino señalar algunas de las lecturas y los usos más significativos en esta clave

interpretativa del autor en una perspectiva metodológica que integra la Historia social de la filosofía (HSF) y algunos presupuestos del enfoque genealógico propuesto por el propio Nietzsche.

2. Nietzsche y la Historia Social de la Filosofía

La presencia de Nietzsche durante en la segunda mitad del siglo XX ha sido indiscutible en el territorio, tanto en intelectuales que usaron al pensador no solo para criticar los valores culturales y sociales de finales del siglo XX, sino especialmente para hacer su propia filosofía, como en académicos y especialistas que encontraron en sus múltiples reflexiones conceptos y críticas susceptibles de ser actualizadas. Para dar cuenta de esta presencia recurrimos a la HSF planteada por Damián Pachón (2015), la cual concibe como una perspectiva historiográfica que llama la atención sobre los procesos de producción, circulación, distribución y consumo de la filosofía y sus dinámicas propias.

La HSF analiza la compleja relación entre filosofía y sociedad y señala las mediaciones y desplazamientos que existen entre ambas: “la sociedad se hace presente en la filosofía, “determina” su producción, su circulación y su consumo, a la vez que la filosofía influye en lo social” (Pachón, 2015, p. 118). De ello se deriva que la filosofía sea concebida como un saber determinado con objetos, lógicas y métodos que hacen parte tanto de una “historia intelectual” y una “historia cultural”, es decir, como parte integral de procesos sociopolíticos y de los productos culturales gestados en los mismos. Se trata de un enfoque proveniente de la “sociología del saber” y en particular de la *Historia social del conocimiento* de Peter Burke (2013) que busca analizar el “campo de lo filosófico” y sus mediaciones con lo social.

Lejos de ser una producción *ex nihilo* la filosofía se gesta en el seno de prácticas y discursos socioculturales, a su vez la sociedad y la cultura son performadas y producidas por estas mismas prácticas y discursos filosóficos. En esta perspectiva, la HSF se propone identificar las “redes intelectuales”, sus tipos de encuentro y sus proyectos comunes, los procesos de circulación y consumo de la filosofía, los medios de divulgación y los círculos de lectores filosóficos, la realización de eventos filosóficos, la producción bibliográfica filosófica, la institucionalización de la actividad en centros universitarios, los grupos de investigación, así como las sociedades, las asociaciones y los colectivos filosóficos.

Con todo, como perspectiva teórica en construcción, la HSF debe determinar aún más su especificidad de cara a enfoques historiográficos ampliamente utilizados como la Historia de las ideas y otros de reciente uso como el análisis arqueológico de la escritura filosófica como práctica, hecho por Carlos Arturo López (2018) en el tránsito de finales del siglo XIX e inicios del XX en

Colombia. Así, no solo basta con ver “la cultura y los productos culturales como un campo *agonístico*, esto es, transido por la lucha” (Pachón, 2015, p. 116), sino que además se precisa concebir al agonismo, a las relaciones de fuerza que se disputan en las relaciones de poder, como carácter ontológico y relacional que produce el complejo entramado de lo social; lo cual tiene serias implicaciones en el momento de trazar su historia, más aún si ésta se piensa como una suerte de “ontología del presente” que diagnostica la forma como históricamente nos hemos constituido en lo que somos en la actualidad.

En la investigación de Nietzsche la pregunta genealógica no busca tanto afirmar lo ya conocido y dicho, antes bien si parte de una interpretación que aún domina en el presente es justamente para desnaturalizarla, para mostrar su carácter contingente y su precariedad, al punto de diluirla con los agentes “químicos” de la historia. El derrotero trazado por la HSF no puede declararse neutro en un silencio erudito ante comprensiones hegemónicas de la actividad en el país como la de la “normalización filosófica” que se ha constituido violentamente en una especie de óptica interpretativa para entender y caracterizar la filosofía en Colombia durante el siglo XX. Normalización que excluye a los filósofos autodidactas, a aquellos que no ejercieron un rol académico y universitario, a las publicaciones no periódicas y no centradas exclusivamente en la filosofía, a los colectivos y asociaciones no vinculados con el ejercicio académico e institucionalizado -léase “normalizado”- de la filosofía. Significante vacío útil para quienes se inscriben en su historiografía, dicha normalización opera como un centro fundante descentrado, está dentro y fuera del discurso que pretende validar, afirma quienes han sido los filósofos destacados y excluye por su mismo rigor metodológico a quienes no, emplaza geográficamente la producción del pensamiento y copta su singularidad histórica en un antes y un después de la normalización.

Frente al despliegue metahistórico y sus significados ideales emparentados con *condicionamientos* y *mediaciones* temporales, la genealogía sabe bien que nada hay más condicionante que la misma historia y quienes la escriben. Como arte de la guerra la historiografía entraña la disputa por la construcción de los sentidos, imaginarios, discursos y valores que dinamizan lo social, de modo que la HSF en una perspectiva genealógica no podría perder de vista que los círculos y la redes intelectuales están amparados en ordenamientos discursivos y gestiones políticas irreductibles a una facción “ideológica” como un partido político o una clase social, menos aún a la sustancialidad del Estado y la gestión de sus instituciones o a la violencia jurídica de un grupo económico hacia la mayor parte de una población.

No habría que buscar el *origen* de la recepción de Nietzsche en el territorio en una generación particular y menos hacer de esta la “identidad primitiva” de su presencia el *locus* donde surge la lectura “verdadera” de su filosofía. Existen *procedencias* que parten, por su puesto, de acontecimientos

heterogéneos ligados a identidades e instituciones, pero la genealogía disocia al yo y su aparente unidad substancial, es decir al sobrecargado valor que la perspectiva supra-histórica le asigna a ciertos sujetos sobre quienes recaen las grandes génesis y transformaciones. Más que de orígenes se trata de *emergencias* que la HSF debe localizar y señalar críticamente en una perspectiva genealógica, pues estas son el producto de un *estado de fuerzas*, de una *relación de dominación* que irrumpe en tanto que intersticio de un enfrentamiento siempre disimétrico en el gran “juego de la historia” (Foucault, 1999b).

La HSF debe partir de la imposibilidad de toda unidad histórica y de la existencia de una multiplicidad de interpretaciones a las que es necesario acudir, pues interpretar “es ampararse, por violencia o subrepticamente, de un sistema de reglas que no tiene en sí mismo significación esencial, e imponerle una dirección, plegarlo a una nueva voluntad, hacerlo entrar en otro juego, y someterlo a reglas segundas” (Foucault, 1980, p. 18). Inteligir cómo funciona y quién o quiénes operan dicho sistema regulado, así como el análisis de las condiciones sociales y culturales que permiten sus variadas emergencias y formas de apropiación serían entonces unas de las primeras tareas de este enfoque histórico-genealógico-social.

El análisis de los procesos históricos de producción, circulación y consumo de obras filosóficas en una perspectiva genealógica supone concebir la identidad personal y su adscripción jurídica como parte de una gestión política e institucional que determina el ordenamiento discursivo de la “obra” y del “autor” y al mismo tiempo como irreductible al carácter autónomo de las obras y sus interpretaciones. La escritura y la lectura como prácticas filosóficas se saben ajenas a los caracteres modernos del autor, son, al contrario, formas en las que los trazos individuales y personalógicos del escritor-lector se diluyen. Sin embargo, ello no supone que no sea posible analizar la “función-autor”, es decir el rol del autor en relación con un discurso en el que ejerce una función clasificatoria que no es ni universal ni unívoca, sino que opera a partir de un régimen de propiedad -el de derechos de autor- históricamente situado, “la función autor es entonces característica del modo de existencia, de circulación y de funcionamiento de ciertos discursos al interior de una sociedad” (Foucault, 1999a, p. 338).

Si el autor es producido discursivamente mediante una serie de funciones específicas como un constante de valor, un campo de coherencia teórica, una unidad estilística y un momento histórico en el que convergen distintos acontecimientos, hacer entonces un análisis genealógico de la obra y del autor, como ordenamientos regulados e inscritos en diagramas de relaciones de fuerza, no excluye la posibilidad de analizar la configuración de las identidades en torno al autor como cristalizaciones contingentes necesarias para la gestión política, económica y social del saber.

En el caso particular de Nietzsche no se asiste tanto a un autor como a un *instaurador discursivo*, lo cual significa que el filósofo no solo es considerado como el “autor” de una obra, sino como la posibilidad y regla de formación de otras obras que se materializan tanto por analogías como por diferencias. Sin embargo, su obra supone una apertura discursiva que ha permanecido heterogénea a las transformaciones ulteriores de la reflexión de muchos filósofos e intelectuales que se inspiraron en su pensamiento. Más allá de los intentos de dogmatizar de su filosofía en la primera mitad del siglo XX, no existen *strictu sensu* escuelas, tradiciones o corrientes filosóficas que hayan logrado “cooptar” en un método o restringir a un conjunto de enunciados la obra-Nietzsche. En últimas, se trata de una discursividad que se resiste a las operaciones de “redescubrimiento”, “reactualización” y de “retorno a...” propias de un punto de vista supra-histórico que privilegia al sujeto trascendental en una “historia monumental”.

La HSF debe concebirse entonces en términos de una “historia efectiva” que comporta un “sentido histórico” contingente, indeterminado y atravesado siempre por una heterogénesis que lejos de validar el dominio de lo ya conocido, comporta un “uso paródico y destructor de la realidad” como un estado de cosas dado, supone una “disociación sistemática de la identidad” que rechaza toda empresa de búsqueda primigenia de la sustancia y del continuum histórico del que se ampara, se afirma como un saber perspectivo y perspectivista que sacrifica el “sujeto de conocimiento” y se sabe impulsada por una “voluntad de verdad” irreductible al estatuto epistemológico de la ciencia.

Ahora bien, la filosofía no queda indemne tras la crítica de Nietzsche al conjunto de los valores culturales de Occidente. Consciente de la pretensión académica de la filosofía alemana, especialmente durante el siglo XIX, Nietzsche cuestiona el dogmatismo teórico de la disciplina y el legalismo moral del filósofo universitario que se muestra como funcionario de la humanidad. Cabe entonces preguntarse por la comprensión de la filosofía que subyace a la HSF y sobre todo por las implicaciones que de ello se derivan, pues si la filosofía sigue siendo considerada como *Mathesis universalis* o como “actividad clarificadora del lenguaje”, emprender una empresa histórico-genealógica para analizar su producción y circulación resulta ser un gesto paradójico. Una perspectiva distinta resulta de asumir que a pesar de su supuesta especificidad disciplinar la filosofía participa de la producción del pensamiento, así como lo hacen a su vez la literatura, la plástica, el cine, la danza y el teatro en otras formas en las que éste se pliega en la dinámica relación entre el sujeto, lo social y la cultura. No hay producción sino en los límites y las porosidades de la propia filosofía, en el intersticio de sus “supuestos” objetos de estudio y en la relación dialógica que establece con otras formas de saber como la medicina, la informática, el psicoanálisis, la ciencia ficción, la bioingeniería, la arquitectura, la física cuántica, etc.

Por otra parte, más que un inventario de la literatura sobre y a propósito de Nietzsche durante la década de los noventa y del dos mil, valdría la pena señalar varios proyectos editoriales independientes significativos para entender la impronta del filósofo como *El vampiro pasivo* (1986-1998) y *Sé cauto: revista de ciencia, arte y filosofía* (1998-2008) en Cali y *Euphorion* (2000-2011) en Medellín. Entre estas dos ciudades y tres publicaciones se des-localiza una posible red intelectual integrada principalmente por los filósofos Carlos Enrique Restrepo Bermúdez [1975-2016] (2007) de la Asociación de Investigaciones Filosóficas [1999-2013] en Medellín y Ernesto Hernández B. de la Fundación Comunidad en Cali.

En la marginalidad de los departamentos de filosofía de las universidades de Antioquia y del Valle se tejen estos tres proyectos editoriales con claras resonancias críticas y con un enorme potencial creativo. Llama la atención que, sin tratarse de revistas académicas o especializadas, Nietzsche sea traído a cuenta en ellas, aunque no exclusivamente, en una lectura que pasa por la mediación interpretativa de la filosofía contemporánea y del llamado “nietzscheanismo francés” mencionado páginas atrás; tal vez en ello radica la potencia de las lecturas y usos que del alemán se presentan en los números y lo que me permite hablar de “diseminaciones de Nietzsche”, pues su filosofía e incluso su manera de hacer filosofía termina materializándose de formas inusitadas para enfoques historiográficos como la Historia de las ideas.

También se destaca la revista *Carpe Diem: revista documentos* (1998-1999) editada por el filósofo Jaime Toro [1953-2014] con el apoyo del Museo de Arte Moderno de Bogotá, especialmente el número 2 *Nietzsche, el Estado y la guerra* (2000) fruto de un seminario realizado en noviembre de 2000 en la Universidad Nacional de Colombia; dicho número fue dedicado tras su prematura muerte al filósofo Edgar Garavito [1948-1999] quien dedica una especial atención al filólogo de *Röcken* insistiendo en la apropiación planteada por su maestro Gilles Deleuze. Entre Bogotá y Medellín se teje otra posible red intelectual, esta vez más virtual y contingente que la anterior, pero también fructífera en términos del acercamiento de la tradición gala a los intentos para pensar con y a Nietzsche en el territorio; a esta red también se podría sumar el filósofo Víctor Florián si se tiene en cuenta su significativo trabajo entorno a Foucault y Derrida y a su consabida relación con Nietzsche.

Mención aparte merece el filósofo Darío Botero Uribe (1995; 1996; 2002; 2006) y su *Vitalismo Cósmico* (Pachón, 2019), el cual, sin restringirse exclusivamente a Nietzsche, resulta de un carácter creativo inusitado para la época e incluso para nuestra actualidad.

Con lo dicho hasta aquí no quiero negar la existencia de una circulación universitaria de las investigaciones y reflexiones sobre Nietzsche en la Colombia

de los años noventa y del dos mil. De ello da cuenta, por ejemplo, la traducción de los *Fragmentos póstumos* (1992) hecha por Germán Meléndez Acuña, además de sus numerosos estudios (1996; 2001a; 2001b; 2002; 2004), la publicación de las traducciones de los *Ditirambos de Dionisos* (1995) en edición bilingüe y de *El anticristo: maldición sobre el cristianismo* (1997) hechas por el filósofo Rafael Gutiérrez Girardot (2000), así también la reedición de su estudio *Nietzsche y la filología clásica*. A su vez, se destacan las publicaciones de Jesús Ferro Bayona (1984; 1990; 1999; 2009), Jorge Mario Mejía (1986; 1990; 1996; 2000), Luis Eduardo Gama (2007; 2008), Luis Antonio Cifuentes (2000; 2003) y Carlos Vásquez Tamayo (2001; 2005a; 2005b), entre otros (Chirolla, 1991; Garavito, 1993; Mazzoldi, 1995; Florián, 1999; 2001; 2019; Pino Posada, 2003; Ramírez Jaramillo, 2009). A ello se suman publicaciones posiblemente resultado de encuentros académicos en torno a Nietzsche (Montoya, 1995; Vásquez et al, 2000; Meléndez, 2001a; Quintero, 2002) o mediados por Nietzsche como el caso del Simposio Internacional “La postmodernidad a debate” celebrado en la Universidad Santo Tomás de Bogotá en noviembre de 1998, el cual contó con la participación de los filósofos Gianni Vattimo, Enrique Dussel y Guillermo Hoyos (Tovar, 2002).

3. Edgar Garavito y la filosofía del transcurso¹

A la academia colombiana le ha costado reconocer el legado filosófico de Edgar Garavito Pardo (1948-1999), tal vez esto se explica por el marcado aire iconoclasta de sus reflexiones, por su prematura muerte o simplemente por el hecho de que él mismo supo hacer de la filosofía un *ejercicio de desprendimiento de sí y del otro*, lejano a las prácticas ortodoxas, institucionalizadas y normalizadas de la disciplina. Garavito fue un filósofo de los trayectos del pensamiento y sus bifurcaciones rizomáticas, de la experimentación teórica y de los agenciamientos colectivos, de la “vida en los pliegues” y de la “inocencia del devenir (Roberto-Alba, 2019, p. 36).

Garavito estudió en Francia entre 1976 y 1985 un D.E.A., equivalente al actual Máster, en la ortodoxa Universidad *Panthéon-Sorbonne* y un doctorado en filosofía con la investigación “La transcurividad. Crítica de la identidad psicológica” en la Universidad *Paris VIII Vincennes* en los suburbios de Saint Denis, otrora Centro Experimental de Vincennes, bajo la dirección de Gilles Deleuze con el que entabló una estrecha amistad y quien sería su mentor más significativo (Roberto-Alba, 2019, p. 36).

A propósito de su maestro señalaba en un sentido homenaje:

yo llegué a París a mediados de los años setenta. No puedo decir que tuviera únicamente el interés de escuchar a Deleuze porque ahí

¹ Retomo aquí algunos pasajes de un texto publicado previamente en Homenaje a Garavito (Roberto-Alba, 2019).

estaban también Althusser, Foucault, Barthes, Serres, Lyotard [...] los escuché a todos, a los nombrados y a muchos otros. Pero con Deleuze me pasó lo mismo que le pasó a Catherine Clément. Desde que lo oí supe que ya no podría escapar de él [...] oír a Deleuze era asistir al funcionamiento en el ahí y el ahora de la más apasionante máquina de producción directa de la filosofía. (Garavito, 1999e, p. 309)

Lejos de convertirse en un experto deleuziano, Garavito supo hacer del gesto filosófico de su maestro una excusa para buscar su propio camino, su propia línea de pensamiento al asumir la filosofía como máquina de producir y modular conceptos. Para dicha tarea, además, se reconoció en la constelación teórica de Friedrich Nietzsche, Michel Foucault y Mijaíl Bajtín.

En particular, Nietzsche estará presente a lo largo de las reflexiones de Garavito como una piedra de toque que le permite calibrar su análisis crítico de la cultura. En este sentido, más que un exegeta especializado, el filósofo colombiano hizo un uso de la filosofía nietzscheana y de sus potentes imágenes para construir su propia empresa filosófica de asir una imagen contemporánea del pensamiento.

En *Nietzsche y la filosofía* (1971), Deleuze caracteriza el proyecto general del alemán como un intento de introducir en la filosofía los conceptos de sentido y de valor. La filosofía de los valores se presume como la única forma de realizar una crítica, una inversión crítica del valor de los valores, es decir, de la evaluación de la que provienen y en la que se crean. Ahora bien, la creación de valores reposa no tanto en la especulación teórica como en las maneras de ser, en los modos de existencia, en los estilos de vida de quienes evalúan. El valor de la crítica lejos de ser una re-acción del re-sentimiento supone “la expresión activa de un modo de existencia activo”. Por su parte, el sentido resulta del choque de fuerzas que se apropian, explotan y se expresan en una cosa, imprimiendo huellas, dejando signos en ella y constituyendo así su historia. Si hay una pugna entre fuerzas que buscan ampararse de los fenómenos, la historia no es entonces sino “una variación de sentidos”, pues no hay uno, sino múltiples sentidos de los acontecimientos y los fenómenos; estas son algunas de las implicaciones del pluralismo filosófico de Nietzsche según Deleuze.

La genealogía nietzscheana interpreta partiendo del presupuesto que un hecho tiene tantos sentidos posibles como el número de fuerzas que estén en él en pugna, pero la interpretación no es su única tarea. El hecho o el objeto amparado por la fuerza es en sí mismo fuerza o expresión de la fuerza. No hay una unidad sintética de la realidad, solo hay fuerzas en relación con otras fuerzas y la *voluntad de poder* es precisamente el elemento genético y diferencial de dichas fuerzas; lo propio de esta voluntad es el poder, éste es el que quiere y en tanto tal es su potencia creadora. Además de la interpretación, la tarea de la genealogía es evaluar y ello supone *crear* valores mediante la afirmación alegre y

radical de la existencia en la diferencia. Dicha creación de sentidos y de valores es definida como una *crítica*, ya no referida a un elemento negativo, sino como una destrucción activa ligada a la afirmación de una forma de vida no reactiva.

Deleuze llama la atención sobre la distinción ente conocimiento y pensamiento basado en el reproche nietzscheano al conocimiento y su pretensión de oponerse, juzgar y asumir la vida como fin, en últimas por hacer del pensamiento un medio al servicio de la vida. El conocimiento, en tanto pensamiento sometido a la razón, refleja un tipo de vida reactivo que impone límites racionales a la vida y a su vez la “vida racional” le impone límites al pensamiento. La tarea de la crítica es entonces expresar nuevas fuerzas capaces de dar otros sentidos al pensamiento. Así lo señala Deleuze (1971):

en lugar de un conocimiento que se opone a la vida, establecer un pensamiento que *afirmaría* la vida. La vida sería la fuerza activa del pensamiento, pero el pensamiento el poder afirmativo de la vida. Ambos irían en el mismo sentido, arrastrándose uno a otro y barriendo los límites, paso a paso, en el esfuerzo de una creación inaudita. Pensar significaría: *descubrir, inventar nuevas posibilidades de vida*. (p. 143)

El pensamiento como posibilidad de invención de otras formas de vida supone precisamente un rebasamiento de los límites impuestos por el conocimiento a la vida y de los límites que la vida le fija al pensamiento: ni el pensamiento es *ratio* ni la vida es *reacción*; existe ante todo una bella afinidad entre la vida y el pensamiento en la que este es pura actividad y aquella pura afirmación. La estética de la creación y la vida de artista como afirmación en sí de la obra de arte son un escenario en el que se da la afinidad vida/pensamiento y sobre todo en el que el Nietzsche de Deleuze señala la empresa de *inventar nuevas posibilidades de vida* creando una *nueva imagen del pensamiento*.

En esta perspectiva, e influenciado por la *Estética de la creación verbal* de Mijaíl Bajtín (1985), Garavito llama la atención sobre la plasticidad del pensamiento y la manera como este se modifica históricamente atendiendo a disposiciones espaciotemporales que no cesan de transformarse y que suponen el universo de las “cosas dichas”: “la imagen del pensamiento es un enunciado más que un enunciado; es la disposición estética enunciado como modo de ser del pensamiento sin que aparezca por ello como enunciado efectivo en los discursos” (Garavito, 1999a, p. 59). En su intento de establecer una *imagen actual del pensamiento*, el filósofo colombiano propone la imagen física del cambio de lo sólido a lo gaseoso para explicar la profunda transformación cultural que se experimentaba a finales del siglo XX. Un cambio en el ordenamiento de los saberes en la época clásica y moderna sobre la gravedad y el principio de identidad se hace patente en los conceptos de la termodinámica y la teoría de la relatividad. En esta perspectiva señala:

Nietzsche destituye la solidez de la cultura y sus fundamentos gravitacionales en tanto que destituye el principio de identidad como fundamento de la filosofía. No se trata ya más de la identidad sino de la diferencia que no gira a expensas de lo idéntico sino en relación con el eterno retorno. (Garavito, 1999b, p. 249)

Nietzsche encarna con su crítica el paso de la cultura del estado sólido al estado gaseoso. En este sentido, el filósofo auténtico es, como se señalaba líneas atrás, quien crea conceptos, los plantea a los demás y los conduce a utilizarlos procurando con ello resquebrajar los fundamentos de la cultura, sus prácticas, discursos y formas de producción: “la producción de pensamiento va ligada en la actualidad a la proliferación de los márgenes y de los discursos minoritarios que hacen nomadizar los fundamentos de la cultura” (Garavito, 1999b, p. 250).

Lo propio de una cultura en estado gaseoso es su transformación, “aquello que sucede en los intersticios”, una *transvaloración de la cultura*, tal es la situación que Garavito advierte durante el siglo XX en Occidente y por la que considera fundamental la constitución de otro tipo de hombre y de humanidad que reside en el *Übermensch*. Aquel se sabe viviendo en la “Era del Falsario”, en un momento en el que sujeto tiene la posibilidad de escapar a la dicotomía verdad-error, el falsario debe volver “indiscernible lo real y lo imaginario”. Lo falso no depende de una voluntad de verdad, sino de una voluntad de potencia, no depende de una forma y un modelo “es más bien aquello que vive en permanente transformación [...] falsario es aquel que hace pasar por la muerte su propia identidad. Es falsario aquel que ha destituido su propia idea de yo” (Garavito, 1999b, pp. 264-265).

En *La transcurividad. Crítica de la identidad psicológica*, su tesis doctoral publicada en 1997, Garavito despliega un fino andamiaje teórico para destituir al yo psicológico y la gestión social y cultural de la identidad que se constituye en torno a este niño mimado del pensamiento clásico. Para dicho fin, hace una crítica del monólogo, el diálogo y el discurso como formas de presentación del lenguaje/pensamiento que responden al principio de identidad. Ahora bien, en la obra el filósofo no cede ni una línea a la reflexión autorreferencial propia de la disciplina, la cual pasa por la restitución histórica de los conceptos y el diálogo intertextual con autoridades de la tradición. Se trata de un “libro-máquina de guerra” en el que la literatura, el psicoanálisis, la lingüística, el marxismo y otros saberes desterritorializan el espacio filosófico y desdibujan el rostro del filósofo-autor. Así, los enunciados de Bakhtine, Todorov, Pessoa, Joyce, García-Márquez, Borges, Teresa de Jesús, Castaneda, Gogol, Foucault, Deleuze, Kant y Nietzsche entran a hacer parte de una nueva disposición discursiva que busca dar vida al concepto de *transcurividad* como práctica de abandono del yo y franqueamiento de los límites de la conciencia (Roberto-Alba, 2019, p. 37).

El monólogo como “forma de presentación del pensamiento de quien está solo o de quien estando en presencia de otros piensa y habla como si estuviese solo” (Garavito, 1997, p. 25), el diálogo como “forma de presentación del pensamiento en la que dos líneas de discurso se manifiestan alternativamente en un espacio común” (p. 26) y el discurso como “una serie continua de frases y proposiciones ordenadas sistemáticamente según una misma lógica y susceptibles de extenderse y profundizarse por medio de conceptos o inferencias racionales” (p. 111), son formas de presentarse y representarse el pensamiento que están referidas a uno o varios sujetos de enunciación ligados al yo como interioridad y, en último término, a la identidad procurada a un sujeto. Ya sea que se hable de yo psicológico, como lo hace William James, integrado a su vez por un yo material, un yo social y un yo espiritual, o de un yo de sentido generalmente se señala cierta unidad e integralidad del yo como centro fundante de la acción subjetiva que permanece a pesar de los cambios y las discontinuidades.

Frente a estas formas de presentación del pensamiento ligadas a la identidad, Garavito (1997) propone el *transcurso* como el “recorrido pulsional que franquea diversidad de formas y que implica pluralidad de identidades [...] el transcurso es un abandono de la forma-monólogo, de la forma-diálogo y de la forma-discurso. No existe una forma-trans-curso. Existe por el contrario una transformación”. (pp. 25, 26)

El filósofo encuentra en cada una de estas formas tipos de transcurros en los que la identidad se diluye y ello particularmente en una disposición estética espaciotemporal. Así analiza el “transcurso monogal”, el “transcurso dialogal” y el “transcurso discursivo” como especies de líneas de fuga al sujetamiento de la identidad, pues en estas dinámicas la intuición alcanza nuevos contenidos, la lógica del discurso es rota y se transgrede el grado máximo de interioridad del yo permitiendo surgir una pluralidad de voces que expresan discursos diferentes.

De lo que se trata en últimas es de mostrar cómo la transcurividad, como práctica de pluralización del sujeto de la enunciación, permite entender que las relaciones espacio temporales que intervienen en la estética del pensamiento fungen como factor de individuación de los cuerpos y de identidad de los sujetos, pero simultáneamente que “hay “formas” del tiempo y del espacio que en nada contribuyen ni a la identidad ni a la individuación de un sujeto pero que sí pueden hacer posible [...] la aparición de los transcurros” (Garavito, 1997, p. 187). El transcurso refiere entonces menos a un estado que a un cambio constante, a una transformación de la identidad en nuevas identidades-simulacro que la desvían y la pervierten. Además, estos simulacros se disponen en un orden estético del pensamiento que en vez de individuar e identificar al sujeto produce transcurros en el lenguaje.

El transcurso supone “un forzamiento pulsional que provoca una transformación incorporal”, su materia prima es la relación de fuerzas “que conduce a desprenderse de sí mismo” y que encuentra por obstáculo el sujetamiento de la identidad. Nada propio hay en el transcurso pues se da como discontinuidad de la conciencia que produce una pluralidad de identidades, diversas personalidades que se producen involuntariamente. No se fundamenta en una región lógica que ordena y actualiza los discursos, sino en una región estética o espacio común de agenciamiento que emerge con nuevas voces, nuevos afectos y nuevas intensidades:

el transcurso exige un tipo de práctica no discursiva y concretamente la intervención de pulsiones percibidas a nivel de la intuición en un campo de afección que sobrepasa el yo y el discurso [...] un transcurso se produce a nivel de la intuición, se registra a nivel del discurso y se consume a nivel del sujeto. (Garavito, 1997, pp. 176 y 179)

El gesto filosófico de Garavito, nietzscheano por excelencia, pasa por un doble movimiento crítico de una destrucción activa del yo, en tanto identidad psicológica, y de una afirmación radical de la vida subsidiaria de un análisis de nuevos modos de subjetivación. El mismo Garavito (1997) en una lacónica nota de pie de página en *La transcurividad* así lo señala: “debe entenderse sin embargo que la filosofía de Nietzsche y particularmente el tema de la transmutación es próxima a la transcurividad en tanto que ambas suponen la destrucción activa del yo y correlativamente una afirmación de la vida” (p. 108).

4. Otros devenires de Nietzsche

El trabajo de Jaime Toro Alfonso [1953-2014] constituye también una lectura particular de Nietzsche a finales del siglo XX en Colombia. Toro estudió filosofía en la Universidad Santo Tomás, derecho y ciencia política en la Universidad Nacional de Colombia e historia en la Universidad Autónoma de México; se desempeñó como profesor en varias universidades de Bogotá como la Javeriana y la Nacional en las que hizo un apasionado ejercicio de análisis y divulgación de autores y problemas de la tradición francesa contemporánea. Empresa que potenció con la creación de la editorial CARPE DIEM de la que derivó a su vez la revista filosófica con el mismo nombre que reseñábamos en el primer apartado del capítulo.

En el estudio *Nietzsche, el Estado y la guerra*, resultado de un seminario realizado en noviembre de 2000 en la Universidad Nacional, el filósofo colombiano llama la atención sobre el carácter político del pensamiento de Nietzsche, aspecto problemático muchas veces revisitado, pero pocas examinado realmente por los estudiosos del alemán. Ahora bien, más que hacer una lectura exegética Toro

trata de pensar a Nietzsche como *potencia* filosófica irreductible a una lectura epistemológica, ontológica, ética o estética que desconoce dicho carácter político e intempestivo en su obra.

En esta perspectiva, Nietzsche es interpelado en el texto por denunciar la complicidad entre filosofía y Estado, por cuestionar radicalmente la supuesta identidad entre Razón y Estado afirmada por el racionalismo y el idealismo filosófico y celebrada icónicamente por Hegel en el siglo XIX. Así las cosas, la lectura política del pensamiento de Nietzsche necesariamente tiene que vérselas con la filosofía de Hegel como una suerte de “subterfugio de la infidelidad ante el logos hegeliano” que busca escapar a su filosofía apreciando cuán cerca está de ella. Toro no duda en señalar la cercanía del joven Nietzsche en obras como *El nacimiento de la tragedia* al lenguaje dialéctico imperante en su época y a las formas hegelianas de la contradicción y de la antítesis con las que subsume el problema de lo trágico en la triada dialéctica Apolo-Dionisios-tragedia. Esta lectura le permite aseverar al filósofo que una obra como la señalada es más próxima a Hegel y su filosofía de la historia que al nouméno kantiano y a la idea de redención mediante el arte de Schopenhauer. Así, la historia como una relación de fuerzas en pugna, como síntesis del agonismo constante entre Apolo y Dionisios no sería ajena a la comprensión hegeliana de la historia como medio de desenvolvimiento del Espíritu absoluto.

La filosofía de Hegel es vista como una economía histórica de la Redención en torno al Absoluto, una filosofía que se fundamenta en la negación y en la muerte como “principio del ser” y que ve en el Estado la materialización de dicha negatividad histórica. A propósito, señala Toro:

la gran acusación de Nietzsche contra el cristianismo y su moral (incluida, desde luego, su más alta expresión: el hegelianismo) es haber alimentado la ilusión de la igualdad: el crimen imperdonable de la cultura se le aparece en el hecho de fundamentarse en un engaño generalizado, en el hecho de haber erigido una civilización, un Estado, sobre la falsa promesa de la igualdad, cuando es precisamente, la desigualdad de las fuerzas y los afectos -esta diferencia de potencial-, la que la hace posible. (Toro, 2000, pp. 32-33)

A pesar de la estrecha distancia que separa a los alemanes en su lectura filosófica de la política, la guerra -lucha de los contrarios- como motor de la historia y especie de principio ontológico -dialéctica- termina siendo un aspecto comunicante entre el joven Nietzsche y el viejo Hegel. Más aún, dicha comprensión del antagonismo entre la racionalidad y el instinto y el proceso de la formación de la consciencia, que de esto se deriva, constituye una contribución del periodo inicial a la obra madura del propio Nietzsche.

Paradójicamente, el combate de Nietzsche es contra su propia cultura, la cual le sirve a su vez como elemento vital para construir su crítica. En su caso particular, el alemán entiende la cultura como “campo constituido por el conjunto de actividades humanas y de sus producciones” (Wotling, 2013, p. 28), (moral, arte, ciencia, política, religión, filosofía). La cultura supone una forma específica de Estado y de organización social como la democracia que no es sino una racionalización socrática y cristiana de la vida. “Guerra y Estado, violencia y política se le aparecen detrás de todas ciencia, arte, filosofía. El precio de la cultura es valorado como muy alto, máxime cuando su moneda universal es la guerra” (Toro, 2000, p. 44).

El cuerpo en tanto experiencia vital para Nietzsche constituye el escenario de una guerra personal que le permite a Jaime Toro emplazar la cultura como un hilo conductor en su análisis de la filosofía política del alemán. En la dinámica del antagonismo entre las pulsiones interiores propias del instinto -la fuerza dionisiaca- y las exigencias exteriores de la racionalidad que se presentan mediante el lenguaje lógico de la ciencia, de la sociedad, las instituciones y el Estado -la fuerza apolínea-, la conciencia es vista como el “incómodo habitáculo de la cultura” y el lenguaje lógico comprendido como “vehículo de expresión de la cultura”. De modo tal, el combate de Nietzsche en contra de la cultura termina siendo un estado permanente de guerra consigo mismo en el que cuerpo es atravesado tanto por un lenguaje lógico producido en un proceso de interiorización social, cultural y político de la conciencia como por pulsiones que se manifiestan como afectos irracionales susceptibles de ser expresados por el lenguaje musical.

La lectura que Toro hace de Nietzsche no solo pasa por un examen de la relación de este con Hegel, asunto ya de por sí difícil de analizar, además lo hace con Marx y presupuestos claves de su filosofía. Esto es así pues en la complicidad Estado/Razón que vehicula la lectura hegeliana de la historia se avala ciertas teorías de la economía política fundamentales para su realización como la división del trabajo y la decadencia cultural que este produce:

Nietzsche observa que la división del trabajo propia de la producción industrial presupone la especialización extrema; produce cuerpos especializados, contruidos específicamente para tales o cuales funciones; el ejercicio activo en tal o cual tipo de trabajo supone la construcción, el modelado de un cuerpo útil según el lugar que se ocupe en la producción. (Toro, 2000, pp. 56-57)

El cuerpo individual, entendido como “materialidad por la cual pasa y se produce el pensamiento, la conciencia”, es visto como un objeto que, como la cultura, también es producido como mercancía. El estado para su existencia precisa la producción de una individualidad negativa y reactiva a partir de una generalización de la cultura fundada en torno al principio de utilidad capitalista.

Así, lo propio del capitalismo es hacer de la cultura un mero instrumento para la generalización de una ausencia de valores que busca producir una “individualidad extrema”.

El Estado, mediante la industria cultural, despotencia la singularidad en provecho de lo público, lo colectivo y lo masificado, en últimas, de lo social:

el capitalismo y su Estado producen no solo el mundo “objetivo”, producen además lo “subjetivo”, lo interior, la conciencia, lo que se percibe y lo que se siente; de tal manera, el sujeto se le presenta como un producto, como el resultado de condiciones históricas objetivas, que consume y reproduce aquello (la cultura masiva, la ciencia, el arte y la filosofía de Estado) para lo cual ha sido producido. (Toro, 2000, p. 58)

Como potencia vital la cultura está llamada a afirmar y singularizar una existencia creadora de valores. No obstante, en las manos del Estado este proyecto de la cultura es neutralizado y pasa a ser parte de una lógica expansiva que estandariza la singularidad y la subjetiva individualmente: “la cultura avanza, se propaga, llega cada vez más a mayor número de personas, pero a condición de retroceder, de ponerse al servicio *del* Estado, designado como *otra forma de vida*” (Toro, 2000, p. 62). Ahora bien, si el Estado se presenta como otra forma de vida es porque justamente la cultura comporta siempre la posibilidad de fuga a los procesos de individualización y normalización que éste procura.

No hay espacio aquí para dar cuenta de la totalidad del análisis que Toro hace del pensamiento político de Nietzsche, baste señalar que el mismo antecede a un buen número de reflexiones sobre este tópico, especialmente en Latinoamérica lo que permite inscribirlo en una cartografía a la que pertenecen los juiciosos trabajos de Mónica Cragnolini (2009; 2014), Vanessa Lemm (2013), Paulina Rivero (2009) y Alejandro Sánchez Lopera (2017) por solo nombrar algunos de las especialistas más destacados en la región; el mérito del análisis consiste entonces en procurar hacer una lectura no-programática del pensamiento político del filósofo alemán y de señalar cómo ella, a pesar de su carácter intempestivo, nos permite hacer un diagnóstico político y social de nuestro presente forzándonos a pensar la política más allá del andamiaje normativo, discursivo e institucional del contractualismo moderno y contemporáneo, gesto que para algunos puede resultar nimio ante la densidad teórica de muchas lecturas políticamente correctas de Nietzsche.

Por su parte, la lectura de Nietzsche que hace el filósofo Víctor Florián Bocanegra merece una atención especial, pues, aunque breve en su extensión, resulta muy significativa por su carácter propedéutico y el espíritu pedagógico que la conduce. Florián estudió filosofía en la Universidad Nacional de Colombia,

hizo su formación posgradual en la Sorbona y en la Universidad de Lovaina a inicios de los setenta en un momento de plena agitación política e intelectual en el mundo. Se ha desempeñado como profesor en varias universidades de Bogotá, principalmente la Universidad Nacional, la Universidad Libre y la Universidad de San Buenaventura, y es reconocido principalmente como un participante fundamental en la recepción de la filosofía francesa contemporánea al país (Foucault, Derrida, Bachelard, Desanti), aspecto que no resulta accidental en el momento de considerar la lectura que hace de Nietzsche.

En el apartado “Nietzsche” del estudio *Nietzsche-Foucault* (1999), editado en coautoría con Hamlet Santiago González, Víctor Florián presenta un amplio panorama bio-bibliográfico del pensador alemán al que acompaña con una introducción, cronología y contexto y la presentación analítica de varios aspectos de su pensamiento como la filosofía del futuro, el nacimiento de la tragedia, la genealogía y la historia, el lenguaje y la verdad, y el eterno retorno, los cuales refuerza con una selección de lecturas complementarias del propio Nietzsche. Ahora bien, no se trata de una mera introducción al alemán en tanto que Florián restituye dichos aspectos acompañado por las lecturas y usos de Derrida, Foucault, Deleuze y Vattimo, entre otros, con el objeto de volver a Nietzsche partiendo de la imposibilidad de retornar a él genuinamente e intentando por ello asistirlo siempre bajo múltiples remisiones. En esta perspectiva, la inscripción de Nietzsche en la metafísica que opera la lectura heideggeriana, la afirmación del juego en la diferencia derrideana, la genealogía del poder y la estética de la existencia foucaultea remiten tanto a lecturas contemporáneas como a tópicos fundamentales de la filosofía del alemán.

En su lectura de Nietzsche el filósofo colombiano insiste en la unidad de la obra del autor, sin desconocer su heterogeneidad:

Es difícil hoy, para los que exponen a un Nietzsche fraccionado (el existencialista, el maestro de la voluntad de dominio, del superhombre, del eterno retorno, el psicólogo, el crítico de la cultura, el filósofo-artista), medir lo que la filosofía actual le debe a un pensamiento tan profundo y problemático como el de Nietzsche ya sea desde la estética, la filosofía del lenguaje, el pensamiento deconstructivo o la crítica de la metafísica. Pero lo cierto, sin apelar a influencias, es su innegable presencia en el pensamiento actual. (Florián, 1999, p. 24)

Ahora bien, si se apela al carácter unitario de la obra de Nietzsche es porque resulta problemático el fraccionamiento de su filosofía atendiendo a una serie de conceptos dispuestos en una progresiva periodización, pero sobre todo porque permite sugerir la existencia transversal de ciertos aspectos a lo largo de sus obras como la crítica de la cultura, el valor transgresivo de la obra de arte, el nihilismo, la voluntad de poder (dominio), la genealogía como crítica de los

valores morales, la crítica al lenguaje y la afirmación del carácter perspectivista de la verdad, entre otros.

El texto de Florián constituye un testimonio, un registro contingente y significativo de posibles vías de acceso a la filosofía de Nietzsche cuidadosamente seleccionadas y con una intencionalidad definida, pues se sabe que no existe ninguna neutralidad posible y que la historiografía es un arte de la guerra en el que está inmersa toda interpretación. En esta perspectiva, traza una ruta discontinua de obras impregnadas por la filosofía de Nietzsche o que introducen a ésta: *Márgenes de la filosofía* (1989), *Espolones: los estilos de Nietzsche* (1981) y *Otobiografías: la enseñanza de Nietzsche y la política del nombre propio* (2009), *La diseminación* (1997) de Derrida, *Las palabras y las cosas* (1986) y *La arqueología del saber* (1985) de Foucault, *La metáfora viva* (1980) de Paul Ricoeur, *Sobre Nietzsche. Voluntad de suerte* (1979) de Georges Bataille, *Nietzsche y el círculo vicioso* (1972) de Pierre Klossowski, *Nietzsche et la métaphore* (1983) de Sara Kofman y *La force majeure* de Clément Rosset (1983), entre otros.

En el artículo “Nietzsche y la metáfora” (2001; 2019), Florián paradójicamente vuelve sobre la obra de Nietzsche esta vez para señalar su carácter fragmentario, contradictorio y metafórico. Nietzsche danza ligera y alegremente con sus palabras, su filosofía se presenta como un “metaforismo experimental” que busca romper la vía de la conceptualización y el discurso. El aforismo pone entonces al alemán del lado de la búsqueda de un nuevo tipo de lector que lejos de ser el mero espectador de la historia de la filosofía es un creador de interpretaciones plurales.

Ahora bien, asumir el carácter aforístico de la filosofía de Nietzsche conlleva a radicalizar su comprensión metafórica del lenguaje y en último término a postular como punto de partida que “no hay sentido propio y sentido figurado [...] el lenguaje no está hecho para la verdad” (Florián, 2019, p. 436), más aún cuando se sabe de su complicidad con la lógica y la gramática en la invención de categorías metafísicas como la sustancia o el sujeto: “la identidad del sujeto es una ficción *“Chambige, Badinguet, Prado. Todos los nombres de la historia en el fondo soy yo”* (Nietzsche citado por Florián, 2019, p. 438).

Referencias

- Bajtín, M. (1985). *Estética de la creación verbal*. (T. Bubnova, trad.). Siglo XXI Editores.
- Bataille, G. (1979). *Sobre Nietzsche. Voluntad de suerte*. (F. Savater, trad.). Taurus.
- Botero Uribe, D. (1995). *La voluntad de poder de Nietzsche*. Universidad Nacional de Colombia.

- Botero Uribe, D. (1996). *El poder de la filosofía y la filosofía del poder: el universo vale una idea*. Universidad Nacional de Colombia.
- Botero Uribe, D. (2002). *Vitalismo cósmico*. Universidad Nacional de Colombia, Siglo del Hombre Editores.
- Botero Uribe, D. (2006). *Filosofía vitalista*. Produmedios.
- Burke, P. (2013). *Historia social del conocimiento. De Gutenberg a la Diderot*. (C. Font Paz y F. Martín Arribas, trads.). Ediciones Paidós.
- Chirolla, G. (1991). Pensamiento y afecto en Nietzsche y Spinoza. *Universitas Philosophica*, 9(17-18), 27-36.
- Cifuentes, L. A. (2000). Cuerpo y filosofía en el Zarathustra de Nietzsche. *Universitas Philosophica*, 17(34-35), 179-207.
- Cifuentes, L. A. (2003). Lectura y tragedia en Así habló Zarathustra. *Universitas Philosophica*, 20(40-41), 181-193.
- Cragolini, M. (Comp.) (2009). *Extrañas comunidades. La impronta nietzscheana en el debate contemporáneo*. La Cebra.
- Cragolini, M. (Comp.) (2014). *Extraños modos de vida. Presencia nietzscheana en el debate en torno a la biopolítica*. La Cebra
- Cusset, F. (2003). *French theory. Foucault, Derrida, Deleuze & Cie et les mutations de la vie intellectuelle aux Etats-Unis*. La Découverte.
- Deleuze, G. (1971). *Nietzsche y la filosofía*. (C. Artal, trad.). Editorial Anagrama.
- Derrida, J. (1981). *Espolones: los estilos de Nietzsche*. (M. Arranz Lázaro, trad.). Editorial Pre-Textos.
- Derrida, J. (1989). *Márgenes de la filosofía*. Ediciones Cátedra.
- Derrida, J. (1997). *La diseminación*. (J. M. Arancibia, trad.). Editorial Fundamentos.
- Derrida, J. (2009). *Otobiografías: la enseñanza de Nietzsche y la política del nombre propio*. (H. Pons, trad.). Amorrortu Editores.
- Ferro Bayona, J. (1984). *Nietzsche y el retorno de la metáfora*. Ediciones Uninorte.

- Ferro Bayona, J. (1990). La historia de Nietzsche: las estancias en la rivera italiana. *Revista Huellas*, (28), 19-28.
- Ferro Bayona, J. (1999). El mito de Dionisos: en el nacimiento del teatro en Grecia. *Revista Huellas*, (56-57), 45-52.
- Ferro Bayona, J. (2009). *La palabra en la música. Ensayos sobre Nietzsche*. Ediciones Uninorte.
- Florián, V. (1999). Nietzsche. En V. Florián y G. Hamlet, (Eds.). *Nietzsche-Foucault* (pp. 12-76). Editorial UNAD.
- Florián, V. (2001). Nietzsche y la metáfora. *Suma Cultural*, (4), 59-77.
- Florián, V. (2019). Nietzsche y la Metáfora. En *Filosofía y críticas del presente* (pp. 431-444). Ediciones USTA.
- Foucault, M. (1980). El retorno de la moral. En *Estética, ética y hermenéutica* (pp. 380-391). Ediciones Paidós.
- Foucault, M. (1985). *La arqueología del saber*. (A. Garzón del Camino, trad.). Siglo XXI Editores.
- Foucault, M. (1986). *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. (E. C. Frost, trad.). Siglo XXI Editores.
- Foucault, M. (1999a). ¿Qué es un autor? *Entre filosofía y literatura. Obras esenciales, Volumen I* (pp. 329-360). Paidós.
- Foucault, M. (1999b). Nietzsche, la genealogía, la historia. En *Microfísica del poder* (pp. 7-29). Ediciones de La Piqueta.
- Gama, L. E. (2007). Historia, olvido y recuerdo en Hegel y Nietzsche. *Areté*, 19(1), 9-39. <https://revistas.pucp.edu.pe/index.php/arete/article/view/280/273>
- Gama, L. E. (2008). Los saberes del arte: La experiencia estética en Nietzsche. *Ideas y Valores*, 57(136), 67-100. <https://revistas.unal.edu.co/index.php/idval/article/view/1361>
- Garavito, E. (1993). Serres y Nietzsche. *Revista de Ciencias Humanas*, (19), 91-109.
- Garavito, E. (1997). *La transcurividad. Crítica de la identidad psicológica*. Editorial UNAL.

- Garavito, E. (1999a). La imagen del pensamiento. En *Escritos escogidos* (pp. 55-116). Editorial UNAL.
- Garavito, E. (1999b). Serres y Nietzsche: la transubstanciación de la cultura. En *Escritos escogidos* (pp. 245-268). Editorial UNAL.
- Garavito, E. (1999c). La actualidad y la diferencia. En *Escritos escogidos* (pp. 201-208). Editorial UNAL.
- Garavito, E. (1999d). La subjetivación como respuesta a la crisis de las ciencias humanas. En *Escritos escogidos* (pp. 117-138). Editorial UNAL.
- Garavito, E. (1999e). Evocación de Gilles Deleuze. En *Escritos escogidos* (pp. 291-319). Editorial UNAL.
- Gutiérrez Girardot, R. (2000). *Nietzsche y la filología clásica*. Panamericana Editorial.
- Heidegger, M. (2013). *Nietzsche*. (E. Barjau, trad.). Editorial Ariel.
- Klossowski, P. (1972). *Nietzsche y el círculo vicioso*. (I. Herrera, trad.). Editorial Seix-Barral.
- Kofman, S. (1983). *Nietzsche et la métaphore*. Éditions Galilée.
- Lemm, V. (2013). *Nietzsche y el pensamiento político contemporáneo*. Fondo de Cultura Económica.
- López, C. A. (2018). *El terreno común de la escritura. Una historia de la producción filosófica en Colombia 1892-1910*. Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Mazzoldi, B. (1995). Nietzsche en Artaud y ambos en el Golem. *Texto y Contexto*, (27), 90-102.
- Mejía, J. M. (1986). *Nietzsche y Dostoievski: sobre el nihilismo*. Editorial Universidad de Antioquia.
- Mejía, J. M. (1990). Nietzsche y la interpretación genealógica. *Estudios de Filosofía*, (1), 53-72. https://revistas.udea.edu.co/index.php/estudios_de_filosofia/article/view/339725
- Mejía, J. M. (1996). *La escritura parasitaria, Nietzsche, Kafka, Deleuze, Dostoievski*. Editorial Universidad de Antioquia.

- Mejía, J. M. (2000). *Nietzsche y Dostoievski: filosofía y novela*. Editorial Universidad de Antioquia.
- Meléndez, G. (1996). El *Nacimiento de la Tragedia* como Introducción a la Filosofía Posterior de Nietzsche. *Ideas y Valores*, 45(102), 54–73. <https://revistas.unal.edu.co/index.php/idval/article/view/21825>
- Meléndez, G. (2001a). La justificación estética del mal en el joven Nietzsche. *Ideas y Valores*, (116), 102–118. <https://revistas.unal.edu.co/index.php/idval/article/view/29232>
- Meléndez, G. (Comp.). (2001b). *Nietzsche en perspectiva*. Siglo del Hombre Editores, Pontificia Universidad Javeriana, Universidad Nacional de Colombia.
- Meléndez, G. (2002). La crítica de la moral como inversión de los valores en Friedrich Nietzsche. En M. Rujana (Comp.). *Nietzsche en el horizonte de la contemporaneidad. El diseño de una nueva sensibilidad hermenéutica* (pp. 19-40). Siglo del Hombre Editores, Universidad Libre.
- Meléndez, G. (2004). L'approfondissement du pessimisme comme clé de la formation de la pensée de Nietzsche. En P. D'lorio, y O. Ponton (Eds.). *Nietzsche: philosophie de l'esprit libre: études sur la genèse de «Choses humaines, trop humaines»* (pp. 61-78). Rue d'Ulm.
- Montoya, J. (1995). *Nietzsche 150 años*. Editorial Facultad de Humanidades de la Universidad del Valle.
- Muñoz, D. (2013). Nietzsche y los filósofos de la diferencia. *Franciscanum*, 55(159), 17-56. <https://doi.org/10.21500/01201468.799>.
- Nietzsche, F. (1992). *Fragmentos Póstumos* (G. Meléndez, trad.). Norma Editorial.
- Nietzsche, F. (1995). *Ditirambos de Dionisos* (G. Gutiérrez, trad.). Áncora Editores.
- Nietzsche, F. (1997). *El anticristo: maldición sobre el cristianismo* (G. Gutiérrez, trad.). Panamericana Editorial.
- Pachón, D. (2015). Hacia una historia social de la filosofía. Preludios a un programa de Investigación. *Praxis Filosófica*, (41), 113-124. <https://doi.org/10.25100/pfilosofica.v0i41.3183>

- Pachón, D. (2019). La filosofía de la vida de Darío Botero Uribe: orígenes y legado. *Ciencia Política*, 14(27), 253–266. <https://doi.org/10.15446/cp.v14n27.78580>
- Pino Posada, J. P. (2003). La sentencia de Zaratustra. *Estudios de Filosofía*, (28), 55–76. <https://bibliotecadigital.udea.edu.co/handle/10495/12726>
- Ramírez Jaramillo, J. F. (2009). Nietzsche y su crítica teórica en el período de juventud a la filosofía schopenhaueriana. *Estudios de Filosofía*, (39), 267–289. https://revistas.udea.edu.co/index.php/estudios_de_filosofia/article/view/12685
- Restrepo Bermúdez, C. E. (2007). La “Muerte de Dios” y la constitución onto-teológica de la metafísica. *Estudios de Filosofía*, (36), 151–173. https://revistas.udea.edu.co/index.php/estudios_de_filosofia/article/view/12743
- Ricoeur, P. (1980). *La metáfora viva*. (A. Neira, trad.). Europa Ediciones.
- Rivero, P. (Coord.). (2009). *Nietzsche. El desafío del pensamiento*. Fondo de Cultura Económica.
- Roberto-Alba, N. (13 de diciembre de 2019). Edgar Garavito: una vida filosófica entre el transcurso y la subjetivación. *Le Monde Diplomatique*. Edición Colombia, no 195, pp. 36-37. <https://www.desdeabajo.info/actualidad/colombia/edgar-garavito-una-vida-filosofica-entre-el-transcurso-y-la-subjetivacion-2/>
- Rosset, C. (1983). *La forcé majeure*. Les Éditions de Minuit.
- Rujana Quintero, M. (Comp.) (2002). *Nietzsche en el horizonte de la contemporaneidad. El diseño de una nueva sensibilidad hermenéutica*. Siglo del Hombre Editores, Universidad Libre.
- Sánchez Lopera, A. (2017). *Nihilismo y verdad. Nietzsche en América Latina (Estudios culturales críticos con perspectiva latinoamericana)*. Editorial Peter Lang.
- Schrift, A. D. (2011). Le nietzschéisme comme épistémologie. La réception française de Nietzsche dans le moment philosophique des années 1960. En P. Maniglier (Ed.) *Le moment philosophique des années 1960 en France* (pp. 95-109). Presses Universitaires de France.
- Toro, J. (2000). *Nietzsche, el Estado y la guerra*. Carpe Diem Ediciones.

- Tovar, L. (Ed.). (2002). *La posmodernidad a debate*. Ediciones USTA.
- Velásquez, E. (1999). La transcursividad-aventura de una vida filosófica. *Nómadas*, (11), 227-235. http://nomadas.ucentral.edu.co/nomadas/pdf/nomadas_11/11_20V_Latranscursividadaventuradeuna.pdf
- Vásquez, C., Baena, J., Montoya, J y Mejía, M. (2000). *El desierto crece: centenario Nietzsche 1900/2000*. Editorial Universidad de Antioquia, Biblioteca Pública Piloto.
- Vásquez Tamayo, C. (2001). El abismo más pequeño. *Discusiones Filosóficas*, 2(4), 59-79. <https://revistasojs.ucaldas.edu.co/index.php/discusionesfilosoficas/article/view/6594>
- Vásquez Tamayo, C. (2005a). *Método de dramatización acerca del tratado primero de la Genealogía de la moral*. Editorial Universidad de Antioquia.
- Vásquez Tamayo, C. (2005b). El arte dionisiaco Anotaciones sobre el arte en algunos escritos póstumos de Nietzsche. *Estudios de Filosofía*, (31), 65–82. https://revistas.udea.edu.co/index.php/estudios_de_filosofia/article/view/12852
- Wotling, P. (2013). Culture. En *Le vocabulaire de Nietzsche* (pp. 28-30). Éditions Ellipses.