

NIETZSCHE EN ESPAÑA Y COLOMBIA (LOS CASOS DE MARÍA ZAMBRANO Y CARLOS ARTURO TORRES)*

Fecha de entrega 2017 08 26

Fecha de evaluación 2017 09 21

Fecha de aprobación 2017 10 20

*Damián Pachón Soto***

Resumen

El artículo traza un paralelo en la recepción de Nietzsche en España y en Colombia a finales del siglo XIX y en las primeras tres décadas del siglo XX. Para el caso español se estudia a la filósofa María Zambrano, para el colombiano a Carlos Arturo Torres. Se argumenta que Nietzsche fue fundamental en ambos países como una herramienta de crítica al conservadurismo y como promesa de futuro. Al final, se trazan algunas similitudes en ambos procesos de recepción.

Palabras clave: Nietzsche, María Zambrano, España, Colombia, recepción, conservadurismo.

Abstract

The article draws a parallel in the reception of Nietzsche in Spain and Colombia in the late nineteenth century and in the first three decades of the twentieth century. For the Spanish case, the philosopher María

* El presente artículo es producto de los estudios desarrollados en torno a Nietzsche y su recepción en España y Colombia a finales del siglo XIX. Citar como: Pachón, D. (2018). Nietzsche en España y Colombia (los casos de María Zambrano y Carlos Arturo Torres). Cuadernos de Filosofía Latinoamericana, 39(118), 59-76. DOI: <https://doi.org/10.15332/10.15332/s0120-8462.2018.0118.03>.

** Doctor en Filosofía, profesor Universidad Industrial de Santander. Correo electrónico: dpachons@uis.edu.co

Zambrano is studied and for the Colombian case Carlos Arturo Torres. It is argued that Nietzsche was fundamental in both countries as a tool of the critique of conservatism and as a promise of the future. In the end, some similarities are drawn in both reception processes.

Keywords: Nietzsche, María Zambrano, Spain, Colombia, reception, conservatism.

Resumo

O artigo traz um paralelo na recepção das ideias Nietzsche na Espanha e na Colômbia no final do século XIX e nas três primeiras décadas do século XX. Para o caso espanhol estuda-se a filósofa Maria Zambrano, para o colombiano ao Carlos Arturo Torres. Argumenta-se que Nietzsche foi fundamental nos dois países como uma ferramenta de crítica ao conservadorismo e como promessa do futuro. No final, traçam-se algumas similaridades em ambos processos de recepção.

Palavras-chave: Nietzsche, Maria Zambrano, Espanha, Colômbia, recepção, conservadorismo.

Introducción

El objetivo de este ensayo es presentar preliminarmente algunos aspectos de la recepción de Nietzsche en España y en Colombia en el periodo anterior a 1930. Para abordar el tema, el ensayo se dividirá en dos partes. En la primera, se abordará el contexto de recepción de Nietzsche en la España a finales del siglo XIX y a comienzos del siglo XX, a partir, especialmente, de la lectura que hizo la pensadora española María Zambrano en su juventud. En la segunda, se mostrará cómo se da la recepción de Nietzsche en Colombia, hasta 1910, tomando especialmente la lectura que hizo el pensador liberal Carlos Arturo Torres. En la parte conclusiva se pondrán de presente algunos aspectos generales que permiten trazar, comparativamente, algunas similitudes y peculiaridades de los dos procesos de recepción abordados.

* This article is the product of the studies developed around Nietzsche and its reception in Spain and Colombia in the late nineteenth century.

* Este artigo é produto dos estudos desenvolvidos em torno ao Nietzsche e sua recepção na Espanha e na Colômbia no final do século XIX.

I. Nietzsche en España

En un texto de 1908 titulado *El sobrehombre*, escribía Ortega y Gasset:

Todos los que no siendo actualmente demasiado viejos nos hemos dejado llevar desde la niñez a un comercio superfluo y tenaz con las cosas del espíritu encontramos en el recuerdo de nuestros dieciocho años una atmósfera caliginosa y como un sol africano que nos tostó las paredes de la morada interior. Fue aquella nuestra época de “nietzscheanos”. [...] Y, sin embargo, no debemos mostrarnos desagradecidos. Nietzsche nos fue necesario. (1963, p. 91)

Ortega alude aquí a lo que significó Nietzsche para la llamada “Generación del 98”. La generación que vio hundirse definitivamente la grandeza de España, la destrucción definitiva del vasto imperio que había construido desde 1492 y que justo en este año, se desmoronaba con la pérdida de Cuba, Puerto Rico y las Filipinas. Es la España en crisis espiritual, que *ad portas* de comenzar el siglo XX se encuentra atrasada en ciencia y filosofía frente a Europa. Es la España provinciana, semisecular, donde las relaciones capitalistas se encuentran muy atrás de las europeas. Esta crisis, como se sabe, afectó profundamente a pensadores como Miguel de Unamuno, Azorín, Ramiro de Maeztu, del Valle-Inclán, etc. Esta generación vivía lo que el propio Unamuno llamó en 1895 el “marasmo actual de España”, esto es, su cansancio, su decaimiento y decadencia. Así lo describía Unamuno: “atravesada la sociedad española honda crisis; hay en su seno reajustes íntimos, vivaz trasiego de elementos, hervor de descomposiciones y re combinaciones, y por de fuera un desesperante marasmo” (2007, p. 179). Pues bien, en este ambiente se da la recepción de Nietzsche en España. De hecho, ya desde 1893 en Cataluña, Joan Maragall había traducido algunos fragmentos del Zarathustra de Nietzsche, realizado a partir de ediciones francesas de sus obras. Al respecto decía Maragall que los escritos de Nietzsche “representan una idea nueva o, cuando menos, remozada de vida: una idea trascendentalmente sana y optimista que beberán áridamente las resacas inteligencias de nuestra generación” (Sobejano, 2004, pp. 38-39). Sin duda, para la España en crisis de finales del siglo XIX y comienzos del XX, las ideas de Nietzsche eran como una bocanada de aire fresco. Nietzsche sirvió, pues, de instrumento a aquella generación, y les prestó como imagen una vida y un hombre cualitativamente superior, un canto a la cultura, a la aristocracia del espíritu, el valor del individuo, una crítica a la civilización occidental-cristiana, en fin, un horizonte donde era posible un porvenir lleno de vitalidad.

Ortega y Gasset, que quiso superar el marasmo de España y elevar a su país invertido a “la altura de los tiempos”, salvando su circunstancia, también sucumbió a la influencia de Nietzsche, pues:

Como Nietzsche, Ortega desenmascara el nihilismo, labora por el triunfo de la vida, pide una transmutación de los valores, confía en un ideal sobrehumano de mejora cultural del hombre, erige la moral de la distinción en norma de vida social y política, y critica la decadencia de su pueblo para que este aprenda vitalidad, ejemplaridad y jerarquía. (Sobejano, 2004, p. 564)

Como el joven Nietzsche, Ortega buscaba una fórmula para superar la decadencia cultural de su pueblo, por eso puso manos a la obra, formó discípulos, despertó el interés nacional por la filosofía, fundó periódicos, la famosa *Revista de Occidente* y fomentó la traducción de obras alemanas a lengua española. Esta labor permitió la reconexión de España con la cultura europea, especialmente la alemana, y de paso permitiría la reconexión de América Latina con Europa y su cultura.

Entre las discípulas de Ortega se encontraba María Zambrano. Ella recibió una fuerte influencia de su maestro y de Nietzsche, la cual es notoria en su primer y juvenil libro de 1930 *Horizonte del liberalismo*. En Zambrano el pensamiento de Nietzsche actuará como:

Un faro iluminador para superar la abulia española y europea, es decir, actuará de revulsivo capaz de despertar a los españoles de su postración, al hacer sentir la necesidad de una renovación moral basada en la voluntad de poder y en una heroica fuerza vital que permitiría la superación de los valores tradicionales de un mundo caduco. (Gómez, 2009, p. 31)

En *Horizonte del liberalismo* la influencia de Nietzsche está presente en varios tópicos: la desconfianza en la razón y la exaltación de la intuición, del sentimiento, de la pasión, de lo “irracional”, es decir, la valoración de lo que Scheler había llamado “las formas íntimas de la vida”; la exaltación del vitalismo, la moral heroica, el espíritu de renovación de los valores, cierto optimismo moral. Estos temas nietzscheanos le servían a Zambrano para criticar al liberalismo.

Para la filósofa española el liberalismo es hijo del racionalismo moderno. Ambos están coimplicados, pues existen conceptos que se suponen unos a otros, y sin uno el otro no tiene sentido. Por lo demás, que el liberalismo fue forjado por el racionalismo es evidente si recordamos los procesos políticos del siglo XVII, especialmente, el liberalismo de Locke, que exigió hombres autónomos, libres e iguales, es decir, el liberalismo encarna ya el antropocentrismo heredado del Renacimiento.

Para María Zambrano, el liberalismo mutila la unidad humana, supervalora al individuo, pues este se convierte en “árbitro, señor de sí mismo y de la vida”. Por eso afirma:

El error del liberalismo racionalista, su infecundidad, estriba en haber cortado las amarras del hombre, no solo con lo suprahumano, sino con la infrahumano, con lo subconsciente. Este desdeñar los apetitos, las pasiones, este desdeñar la fe, el amor. [...] Le inspiró la máxima confianza en su fuerza y lo dejó navegando solo y sin guía en su pobre cáscara de nuez. Le dio a luz, y le separó de la placenta en que se asentaba en el universo. Rompió su unidad, su solidaridad cósmica y vital, que solo el instinto o el amor proporciona. (1996, pp. 244-245)

En este caso, María Zambrano toma insumos nietzscheanos para denunciar el liberalismo racional y acusarlo de descuidar los abismos del hombre, su interioridad, así como el haberlo separado de su suelo nutritivo, es decir, de haber producido la ruptura del individuo con el cosmos y la placenta vital que sostiene al hombre. María Zambrano también recurrirá a Nietzsche para mostrar la prevalencia de la vida sobre la razón:

La vida está por encima de la razón, por la que es inabarcable y a la que mueve como su instrumento. Para el idealista la vida es mera ansia de ser; las cosas, sombras de las ideas. Para el que valora ante todo la vida, la relación se invierte; las ideas son las sombras inertes que nunca nos podrán dar la autenticidad de las cosas, *y la vida jamás podrá conocerse en su totalidad, porque no es copia de ninguna estructura inteligible*; es única, oscura e irracional en sus raíces. *La razón es su instrumento* y las ideas sus signos, que no valen por sí, sino por lo que significan, por *las realidades ocultas a que aluden*. (Zambrano, 1996, p. 225) (cursivas originales del texto fuente).

En este párrafo hay rastros significativos del pensamiento de Nietzsche, específicamente la no correspondencia lógica, necesaria entre la razón y lo que es el mundo, es decir, hay una desconfianza en el poder de la razón, ya que esta no gobierna la vida, por el contrario, es la vida la que gobierna y somete a la razón, tal como pensaba también Schopenhauer. Aquí, la crítica nietzscheana del racionalismo le sirve a la española para denunciar las pretensiones del liberalismo.

En las partes finales de *Horizonte del liberalismo*, Zambrano (1996) proyecta su programa intelectual. Allí habla de volver a “crear el mundo” con el amor, el sentimiento; con una “fe timonel de la inteligencia y no su prisión”, reconociendo la “legitimidad del instinto, de la pasión, de lo irracional” (pp. 245-269). Por eso dirá:

Afirmación de la vida, desconfianza en la razón, valor moral de todo lo que es aumento de vida, superación constante, aprovechamiento del dolor en beneficio de los valores positivos, heroísmo del individuo como encarnador de los valores vitales... Nietzsche en fin, o algo de él. (Zambrano, 1996, p. 227)

El pensamiento de Nietzsche seguiría alumbrando el pensamiento de María Zambrano en los turbulentos años 30, en especial, durante la República que tanto entusiasmo produciría en la juventud activa de aquella época, en la cual Zambrano y sus amigos se veían a sí mismos como los gestores de un nuevo tiempo en las entrañas de la historia. Sin embargo, ya a partir de la década de los 40, tras la tragedia y la agonía de Europa (Zambrano, 2000), la filósofa española empezaría su crítica a Nietzsche, en especial, en temas como la muerte de Dios y el superhombre (2007), aspectos que desbordan la intención del presente texto.

II. Nietzsche en Colombia: 1890-1910

La recepción de Nietzsche en Colombia se da en el periodo de *La Regeneración*, donde Rafael Núñez y Miguel Antonio Caro, si bien contribuyeron a la modernización y unidad del Estado y a su organización jurídico-política (Nieto, 1996, p. 379), convirtieron al país en un conventillo a gran escala, donde reinó el autoritarismo, el dogmatismo, la intransigencia ideológica, el fervor de las pasiones religiosas, y el Estado, consecuentemente, ya en manos de Caro, se convirtió en una dictadura teocrática,

sin libertad de prensa ni de expresión y enseñanza, extrañamente compatible con una República constitucional. En este periodo el Estado controló la educación, los manuales escolares e impuso el neotomismo proveniente de Lovaina, encerrando a la República en su hispanismo y aislándola de la vida moderna europea. En este periodo, la filosofía fue, como en el periodo colonial, “sometida por la sotana y secuestrada por los togados morados” (Pachón, 2011, p. 62).

Pues bien, en este ambiente que se prolonga durante la hegemonía conservadora hasta 1930, ingresa algunas ideas de Nietzsche al país. Al respecto, sostuvo el filósofo colombiano Danilo Cruz Vélez:

Alrededor de 1890, en efecto, cuando Nietzsche era completamente desconocido en España, el colombiano Baldomero Sanín Cano hizo llegar sus libros a Bogotá, pedidos directamente de Alemania, y los dio a conocer en el círculo de sus amigos. Algunos de ellos los leyó con el poeta José Asunción Silva, quien dejó claras huellas de esas lecturas en su malograda novela *De sobremesa*. (2014, p. 144)

Esta afirmación de Cruz Vélez sobre el temprano ingreso de Nietzsche en Colombia, se puede corroborar en el escrito autobiográfico de Sanín Cano (1971) titulado *De mi vida y otras vidas*. Allí sostiene en un apartado sobre Silva:

Solíamos comentar lecturas, sucesos; asesinar esperanzas; analizar hombres y tiempos con la libertad que da el silencio y la confianza. Nietzsche nos ayudaba en estas funciones. El espíritu libérrimo y audaz del que se llamó a sí mismo ‘el crucificado’ y el transvaluador de todos los valores, suministraba contenido y base para nuestras inocuas especulaciones de rebeldía. Me sorprendió que, en adelante, sin conocer de Nietzsche más que esas lecturas fragmentarias, hiciera sobre la obra general del solitario pensador observaciones profundas y sobre todo acertadísimas. (pp. 48-49)

Al igual que Silva, Guillermo Valencia también conoció algunos escritos de Nietzsche, sobre el cual llegó a fundar el mito de que lo había conocido personalmente, ya en sus últimos años, según indica Rafael Gutiérrez Girardot (2005, p. 35). Lo cierto es

que, en la misma época en que se hablaba de *La gruta simbólica*, también existió un grupo literario llamado “La gruta de Zaratustra” (Sanín, 1971, p. 55).

Esta recepción de Nietzsche en Colombia, hasta 1900, encuadra bien con el ingreso del pensamiento de Nietzsche en América Latina, ya fuera por influencia francesa, ya española, tal como en los casos de Rubén Darío y José Enrique Rodó. En 1893 Rubén Darío publicó un artículo titulado *Los raros* en el periódico *La Nación* de Buenos Aires. Él fue influido por el vigor, la vitalidad y la energía de Nietzsche, el valor estético de su obra y, como muchos otros, por su aristocratismo que buscaba un hombre superior, superador de la masa y la mediocridad, es decir, fue influido por la visión del hombre y de la cultura nietzscheanas que Georg Brandes, el descubridor de Nietzsche en Dinamarca, llamó “radicalismo aristocrático” en una carta dirigida al pensador de Sils María el 26 de noviembre de 1887, calificativo que Nietzsche aceptó con beneplácito (Brandes, 2008, p. 75).

En Uruguay, por su parte, Rodó dejó plasmado en su famoso libro *Ariel*, publicado en 1900, la influencia de Nietzsche. De hecho, el último apartado del libro inicia con la frase: “Así habló Próspero”, en clara alusión al *Así habló Zaratustra* de Nietzsche (Rodó, 1985, p. 138). Rodó utilizó, como Nietzsche, el recurso de lo que Gutiérrez Girardot llamó el “sermón laico” para enviar un mensaje a la juventud de América, promoviendo la necesaria renovación cultural, la crítica del utilitarismo y el fomento de los valores estéticos, la sensibilidad y la armonía. Como en Nietzsche, en Rodó encontramos una crítica de la democracia, mas no su sustitución; así como una valoración positiva del aristocratismo de la inteligencia y la cultura.

Pues bien, en el caso colombiano, una de las referencias más detalladas a Nietzsche la encontramos en la obra del pensador boyacense Carlos Arturo Torres, cuyo libro *Idola Fori* fue para la época un referente para la intelectualidad latinoamericana y, posteriormente, en Colombia, ha sido considerado una verdadera pieza de filosofía política, a la vez que una de las exposiciones más lúcidas de lo que el maestro Gerardo Molina llamó “las ideas liberales en Colombia”, razón por la que aludió al “liberalismo aristocratizante de Carlos Arturo Torres” (2006, p. 223). La obra de Torres debe entenderse en el marco de *La Regeneración* y, especialmente, en el contexto de las guerras civiles, la guerra de los mil días y la separación de Panamá en 1903. Como liberal, Torres se opuso al guerrerismo de su propio partido, la intolerancia y el autoritarismo del gobierno de turno, buscando, mejor, un entendimiento y una conciliación entre los bandos. Fue un pacifista decidido.

Ídola Fori, si bien no es su único escrito, pues escribió otros de importancia como *Estudios ingleses y Discursos*, así como decenas de artículos periodísticos defendiendo sus principios y sus ideas, remite a la teoría de los obstáculos que impedían el verdadero matrimonio entre la mente y las cosas, es decir, a la conocida teoría de los ídolos o falsas nociones que Francis Bacon, el padre de la filosofía experimental y uno de los precursores de la modernidad y de la sociedad técnico-científica, expuso ya desde su temprano escrito *Valerius Terminus* de 1603, donde los definió como “internos y profundos errores y supersticiones en la naturaleza de la mente” (Bacon, 1603, p. 61), pero cuya elaboración acabada aparece en su obra magna *The Great Instauration* de 1620, en la segunda parte de la misma conocida como *Novum Organum*. En este libro Bacon se refirió a 4 clases de ídolos: los de la tribu, la caverna, el foro y los del teatro (Bacon, 2011, p. 69, aforismo 39). Pues bien, a Torres le interesó la doctrina de los ídolos del foro, que Bacon también llamó ídolos de la plaza o del mercado. Para Bacon, los ídolos del foro tienen que ver con las nociones mal abstraídas, por ejemplo, la rareza y la forma; y con nombres que no tienen referentes, por ejemplo, motor inmóvil o esferas aristotélicas. La importancia de estos ídolos es que, debido al comercio del lenguaje, en el uso reiterado que hace el vulgo e incluso los hombres de ciencia, solidifican las nociones e impiden el acceso a la verdad, impiden el avance del saber. En este sentido, el lenguaje se prostituye en el comercio social y como las palabras tienen fuerza sobre el entendimiento, impiden nuevos descubrimientos (Bacon, 2011, p. 82, aforismo 49).

Torres (2001) toma elementos de esta teoría de los ídolos del foro y prácticamente los reduce a “verdaderas supersticiones políticas” (p. 3). Además, mezcla inapropiadamente los ídolos del foro con los ídolos del teatro. Hay que recordar que, según Bacon, estos últimos aluden a las falsas doctrinas o falsos sistemas filosóficos, así como a las malas demostraciones. Con todo, lo que hace Torres es incluirlos en los *Idola Fori*. Esta reducción se entiende si comprendemos que el fin de Torres es usar el concepto para criticar toda cristalización y osificación de la verdad, de las palabras, así como de las supersticiones, es decir, Torres usa a Bacon para criticar, como dijo Rodó (1985) –que elogió el libro– “las supersticiones que persisten contra la sentencia de la razón” (p. 87). Al respecto dijo Torres: “la verdad de ayer conviértese por modo tal en la preconcepción perturbadora de hoy; el principio vivificante y fecundo degenera en una suerte de lóbrega y estrecha prisión de la mente” (2001, p. 3).

El concepto de *Idola Fori* le sirve a Torres para emprender la crítica del régimen conservador:

Torres asume la tarea de hacer la crítica del régimen y de divulgar y defender los principios por los que combatía el liberalismo durante esos años: la libertad de prensa, la abolición de la pena de muerte, la abolición de la llamada ley de los caballos, que otorgaba al ejecutivo poderes extraordinarios y que no en pocas ocasiones fue origen de abusos. (Sierra, 1989, p. 24)

Por eso, el recurso a Bacon es una excusa, en verdad, para criticar los partidos políticos, la superstición de las mayorías y la irresponsabilidad de los parlamentos, prevenir contra las tiranías de los gobiernos de los hombres fuertes, atacar la demagogia como enemiga de la democracia; denunciar el fanatismo, denostar del caudillismo y del cesarismo presente en las repúblicas hispanoamericanas (Ocampo, 1999, III, pp. 902-909). A su vez que, propositivamente, abogaba por la tolerancia, la libertad y la concordia entre las facciones políticas, el gobierno mínimo, buscando el anhelado progreso y solidaridad como horizontes irrenunciables que aprendió de su maestro Herbert Spencer, de quien decía exageradamente que había ocupado “en las regiones de la intelectualidad un puesto solo comparable al de Aristóteles” (Torres, 2003, p. 508).

¿Cómo se da en el contexto de su obra la recepción del pensamiento de Nietzsche?

En un artículo de 1910 titulado *La incompreensión voluntaria*, sostiene Torres (2001) aludiendo al periódico francés *El Mercurio*, que en él se encuentran diversas interpretaciones sobre la obra de Nietzsche: *La voluntad de poder*. Sin embargo, para justificar el título de su artículo, lo que quiere resaltar Torres es que el conflicto exegético entre los autores es un caso típico de las incompreensiones críticas, pues tal obra sencilla “representa el sistema integral del filósofo alemán” y agrega:

Es la obra que corona el deslumbrador edificio filosófico de Nietzsche simplemente la exaltación de un estoicismo helénico, combinado con una voluntad de acción y de triunfo en que se impone el moderno *push to the front* de los sajones. (Torres, 2001, p. 627)

Lo dicho arriba es filológicamente interesante, pues revela las fuentes de Nietzsche a las que se tenía acceso en la época: los fragmentos publicados en España, como ya se mencionó; las traducciones de Nietzsche al francés y las influencias que el autor de *Más allá del bien y del mal* ejerció sobre la intelectualidad francesa, así como el mencionado libro *La voluntad de poder* de 1901 que Nietzsche nunca terminó. Como es bien sabido, ese texto fue elaborado por la hermana y por Peter Gast, compilando el texto según el plan que Nietzsche había bosquejado el 17 de marzo de 1887, tal como lo muestra Martín Heidegger en su voluminoso estudio sobre Nietzsche, donde sostiene que “la auténtica filosofía de Nietzsche quedó relegada como obra póstuma” (2013, p. 22). Sobre la edición de 1901, que se tradujo rápidamente al francés y que posiblemente circuló entre los francófilos hispanoamericanos, sostuvo Rafael Gutiérrez Girardot (2012) que constaba de:

Una prosa llena de abruptos enunciados, puntos suspensivos, aforismos inconclusos, impenetrables, y alusiones, sirvió para fomentar la leyenda y para convertir el archivo Nietzsche de Weimar, en centro de peregrinaciones, al que también acudieron Hitler y Mussolini. (p. 129)

De tal manera que ni en Francia, ni en España, ni mucho menos en América Latina existía una edición crítica y depurada de la obra de Nietzsche. Esto solo se logra con la edición de Karl Schelechta de 1957. Desde luego, los estudios de Georg Simmel, Karl Jasper, Karl Löwitt, etc., habían ayudado a una mejor comprensión de su obra, pero fueron estudios a los cuales casi no se tuvo acceso en lengua española. De tal manera que la lectura de Nietzsche en Colombia y en América Latina, en general, así como en España, se realizó sobre fuentes deficientes. Esto explica el juicio de Carlos Arturo Torres, quien no estaba enterado de las anteriores vicisitudes y que, por tal razón, no consideraba la existencia de divergencias exegéticas en torno a la obra del filósofo alemán.

Por otro lado, los anteriores problemas filológicos, explican también que el pensador boyacense haya calificado el pensamiento de Nietzsche de “más literario que filosófico” (Torres, 2001, p. 122) de ahí que no haya “tenido una verdadera actuación filosófica” (2001, p. 143). Desde luego, todas estas ligerezas se explican desde lo que podemos llamar una “historia social de la filosofía” (Pachón, 2016, pp. 7-16), pues las editoriales, el clima intelectual, los círculos de estudios, el medio social adverso

a un pensamiento libre y provocador, no eran favorables y no se había producido lo que Francisco Romero llamó en 1940 la normalización filosófica.

Hechas las aclaraciones anteriores, es posible explicar cómo leyó Torres a Nietzsche. Al respecto hay varios puntos que resaltar.

El primero, Torres acertadamente vio que su obra era una crítica del positivismo reinante en América, ese positivismo que enarboló el progreso del cual dijo Ernst Jünger que era la iglesia más popular del siglo XIX. Esa crítica está presente en muchos pensadores hispanoamericanos que, frente al cientificismo, la vida mecánica, los valores utilitarios, el materialismo, etc., le apostaron al rescate del hombre profundo, abisal, instintivo, sentiente, lúdico, armónico, etc., tal como aparece en la obra del propio Rodó. Es decir, la obra de Nietzsche fue leída por Torres como una reacción frente a ese positivismo, reacción que llevó al alemán a postular una concepción de la vida donde la “superabundancia vital” es una potencia de dominación, de agresión, “expansión agresiva *contra los demás*” y de tiranía.

En segundo lugar, esa fuerza vital solo servía para el ataque y el aislamiento del superhombre. Por eso en el pensamiento del solitario de Sils María:

Permanécese en el adulto aislamiento primitivo en que el hombre abate al hombre, en la prehistórica época de la acometividad, sin la atenuación y de la lucha sin piedad, en la eterna desigualdad, la eterna opresión y la guerra eterna. (2001, p. 144)

Torres (2001) interpretó la voluntad de poder de Nietzsche como “la completa dominación, el ideal de la expansión de la vida” (p. 145). Si bien la lectura es reductiva, es consecuente con muchas afirmaciones de Nietzsche donde la vida es dominio, esclaviza, legisla, valora, interpreta, selecciona, jerarquiza (Nietzsche, 1992, p. 123).

En tercer lugar, Torres criticó lo que llamó, aludiendo a los ídolos, “las supersticiones aristocráticas” donde arremetió contra la aserción de Nietzsche según la cual “la verdadera historia no es la de las masas, sino solamente la de los individuos de genio” (Torres, 2001, p. 105). En este caso, el movimiento de la historia se atribuye exclusivamente a los genios, a los individuos, obviando, según Torres, que los grandes hombres recogen del pasado la labor silenciosa de la tradición, de la comunidad, de otros hombres. Esta lectura no es más que un “Evangelio de los grandes hombres”,

que adoptaron pensadores como Carlyle, Emerson y, por supuesto, Nietzsche; no es otra cosa que *herolatría* donde se le otorga inmerecidamente a un hombre “el mérito de la obra colectiva” (Torres, 2001, p. 108).

En cuarto lugar, Carlos Arturo Torres criticó el llamado inmoralismo de Nietzsche, por sus monstruosos efectos y aberrantes proyecciones, entre ellas, “desconocer las más nobles conquistas del derecho” y glorificar al más fuerte legitimando y “glorificando los atentados más odiosos”, desde el tirano que expolia y esclaviza a un pueblo, hasta el del brutal jayán que golpea y roba a un niño” (Torres, 2001, p. 73).

Es claro que el pensamiento de Torres no podía aceptar, debido a las influencias de Spencer y del filósofo francés Guyau, muchas de las consecuencias derivadas del pensamiento del filósofo alemán, pues por ejemplo, Nietzsche criticó el liberalismo y la democracia liberal y Torres defendió estas instituciones; igualmente, Nietzsche apostó por un agonismo constante y un conflicto permanente, mientras Torres creía en la armonía social y la cooperación; Nietzsche abanderó el egoísmo del individuo y Torres defendió la simpatía y la solidaridad humanas; Nietzsche defendía la voluntad de poder y Torres vio en el exceso de la misma el pivote para el despotismo. Y lo que es más evidente, Nietzsche criticó la idea de progreso, mientras Torres la defendió como uno de los grandes legados del positivismo de Spencer.

Ahora hay que preguntarse, ¿fue su lectura totalmente adversa y crítica? La respuesta es negativa. Y lo es por varias razones: ambos compartieron la crítica al fanatismo y al dogmatismo; fueron críticos de los partidos políticos y mantuvieron cierto relativismo de la verdad, es decir, lo que Carlos Arturo Torres llamó la “rotación de las ideas” como prueba de que la verdad es histórica, cambia, no es absoluta. Al respecto decía Torres, “toda convicción es una esclavitud, solo que hay esclavitudes sacrosantas, como la de la verdad” (2001, pp. 42-43). Si bien en Nietzsche cabría hablar más bien de un perspectivismo de la verdad, sin embargo, esta postura no choca con la tolerancia y la conciliación de las posiciones diversas por las que abogó Torres. A esto hay que agregarle que la *crítica* es una actitud que ambos compartieron, pues los dos fueron *dinamita* frente al anquilosamiento de los preceptos y los dogmas. Por ello acierta Gutiérrez Girardot cuando alude a Torres como un pensador ilustrado.

Tanto Nietzsche como Torres buscaron “combatir el espíritu de sumisión, de secta y de grey, y estimular en las mentes la aspiración a buscar por sí misma las ideas” (Torres, 2001, p. 43), es decir, ambos buscaron, a su manera, luchar contra el espíritu

gregario y contra el imperio de los ídolos. El siguiente párrafo pone de presente los aspectos de la filosofía de Nietzsche que Torres valoró. En *Idola Fori* sostiene:

El creador de Zaratustra encarece como bien supremo y suprema fuerza la independencia individual, ascética, heroica, feroz; independencia social, independencia moral, independencia política, independencia intelectual, independencia de todo y de todos. [...] Debe hacerse un esfuerzo para desentrañar el sentido último del mandamiento nietzscheano, *descartando cuanto de excesivo, de antihumano y monstruoso contiene su exposición*, y apreciar la abstracta finalidad de esa doctrina de la autoliberación, de la exaltación de la autonomía personal y afirmación de la voluntad de potencia allí preconizadas como necesarias al advenimiento de la vida superior, fuerte y libre del superhombre. (2001, p. 42) (supresión y cursivas fuera del texto original)

El párrafo citado *in extenso* pone de presente que Torres no desechó *en bloque* el pensamiento de Nietzsche, sino que de los conceptos de voluntad de poder y superhombre, valoró la autonomía, la independencia, el heroísmo de la persona, la libertad y la exaltación de las potencias humanas, es decir, asumió rasgos del vitalismo nietzscheano y de su filosofía de la vida.

Conclusiones

En una carta a Brandes decía Nietzsche: “una filosofía como la mía se parece a un sepulcro. Ella arranca a un hombre de la sociedad de los vivos” (Brandes, 2008, p. 78). Pues bien, lo que dice Nietzsche es que su filosofía es liberadora, cuestiona la autoridad, los dogmas existentes, el fanatismo religioso y político, la sumisión del individuo, la decadencia vital de los pueblos. La filosofía de Nietzsche implicaba en el contexto español de finales del siglo XIX y comienzos del XX, *arrancar a los individuos* de su época, y lanzarlos a un tiempo histórico nuevo; invitaba a la creación y al ejercicio de la “fuerza plástica” del hombre (Nietzsche, 2011, p. 330) por encima del peso histórico. De ahí que para España, como para América, el pensamiento de Nietzsche tuvo un significado similar, pues en ambos casos su pensamiento sirvió como arma de lucha contra el orden establecido y contra las estructuras caducas, especialmente, las culturales, intelectuales y artísticas imperantes en la sociedad pseudosecular como la española, y fuertemente confesional como la colombiana, sociedades en formación

de la nacionalidad y atrasadas frente al desarrollo científico, económico, político y cultural europeo. No es raro, entonces, la euforia con que su obra fue recibida por pensadores como Ortega, Ramiro de Maetzu y María Zambrano en España, así como intelectuales librepensadores en Colombia, como José Asunción Silva, Sanín Cano, Torres y Fernando González. Ellos vieron en Nietzsche un pensador de la aurora, un heraldo de un nuevo tiempo por venir.

De ahí que el régimen conservador en Colombia viera en su pensamiento un verdadero peligro. Por eso, en 1910, en un libro titulado *Novelistas malos y buenos*, que fungía como un verdadero *index criollo* para la República acuñada por la inteligencia de Caro, el clérigo Pablo Ladrón de Guevara decía sobre Nietzsche:

Este alemán, de la segunda mitad del siglo XIX se las echaba de filósofo, y no falta quienes por tal le tienen. A nuestro juicio, tanto se parece a un filósofo como el vinagre al vino. Sus doctrinas son inmorales, impías y blasfemas. [...] Su lenguaje es muchas veces zafio, grosero y siempre necio. (1998, p. 300)
(supresión fuera del texto original)

Finalmente, hay que decir que la recepción de Nietzsche tanto en España como en América Latina fue ambigua, producto de los sedimentos históricos del cristianismo presentes en las mentes de los pueblos. En muchos casos, los espíritus libres, provocadores, intrépidos, etc., que acogieron su obra, no la aceptaron en bloque, en su totalidad, sacando todas las consecuencias que se desprendían de ella, de ahí que el tema de la *muerte de Dios*, por citar uno, no fue recibido con la virulencia y radicalidad con que Nietzsche la expuso, ni con la que intentó demoler la civilización occidental cristiana. Por ejemplo, si bien el filósofo de Envigado Fernando González pensaba que la religión cristiana era “la verdadera corruptora de los hombres” (2005, p. 88), no renegó de Dios, ni pudo vivir sin él, como aconsejaba Nietzsche. De ahí que quienes leyeron al filósofo alemán no necesariamente aceptaron este concepto como la misma María Zambrano; tampoco acogieron la crítica radical de Nietzsche a la democracia, como en el caso de José Enrique Rodó que pensó que sus debilidades podían corregirse con la educación de las masas (Pachón, 2015, p. 192). El filigranoso espíritu de Carlos Arturo captó estas sutilezas en el balance que hizo de la recepción de Nietzsche en *Nuestra América* en 1909 cuando expresó:

No creemos que los espíritus distinguidos que en Colombia y en el resto de la América Latina se han llamado *nietzscheanos* hayan aceptado de los sermones líricos de Zaratustra otra cosa, aparte de las bellezas literarias, que aquellas generalizaciones inofensivas del concepto apolíneo de la vida y la intensidad del vivir, *sin llegar jamás seriamente a la condenación de la justicia y de la piedad, a las dos morales, o mejor, al inmoralismo, ni a pensar en el abatimiento y sujeción de la inmensa mayoría de sus conciudadanos convertidos en rebaño de esclavos.* (Torres, 2001, p. 145)

Es decir, en el caso colombiano no renegaron de los valores y virtudes cristianas, ni fueron apostatas de su religión, más bien sus receptores descartaron “cuanto de excesivo, de antihumano y monstruoso contiene su exposición”, y acogiendo, como decía Sanín Cano, las “especulaciones de rebeldía”, las cuales, con el tiempo, y gracias a otras posiciones disidentes y críticas como las de González, Luis Tejada, Vargas Vila, López de Mesa, etc., fueron abriendo las condiciones de posibilidad que terminaron con la hegemonía conservadora y alumbrando, de paso, el camino para un mejor futuro de la filosofía en Colombia.

Referencias

- Bacon, F. (2011). *La gran restauración (Novum Organum)*. En L. Granada (Trad.). Madrid: Tecnos.
- Bacon, F. (1603). *Project Gutenberg Valerius Terminus: of the Interpretation of Nature*. Recuperado de <https://archive.org/stream/valeriusterminus03290gut/vtrmu10.txt>
- Bacon, F. (1900). *The Works of Francis Bacon*. In J. Spedding, R. Leslie & D. Denoth (Eds.). 1857-1874, 15 volúmenes. Recuperado de <http://onlinebooks.library.upenn.edu/webbin/metabook?id=worksfbacon>
- Bacon, F. (1603). *Project Gutenberg Valerius Terminus: of the Interpretation of Nature*. Recuperado de <https://archive.org/stream/valeriusterminus03290gut/vtrmu10.txt>
- Brandes, G. (2008). *Nietzsche. Un ensayo sobre el radicalismo aristocrático*. México: Editorial Sexto Piso.
- Cruz, D. (2014). *De Hegel a Marcuse. Obras completas, volumen II*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Universidad de los Andes y Universidad de Caldas.

- Gómez, M. (2009). Zambrano-Nietzsche: la genealogía de la razón. *Papeles del seminario María Zambrano*, (pp. 29-37). Barcelona: Universidad de Barcelona.
- González, F. (2005). *El payaso interior*, Medellín: Fondo Editorial Universidad EAFIT.
- Gutiérrez, R. (2005). La literatura colombiana: mito o realidad. *Revista Aquelarre*, 4(8), 33-38.
- Gutiérrez, R. (2012). *La identidad hispanoamericana y otras polémicas*. (Antología y estudio introductorio de Damián Pachón Soto). Bogotá: Universidad Santo Tomás.
- Heidegger, M. (2013). *Nietzsche*. En J. Vermaal (Trad.). Bogotá: Ariel.
- Ladrón, P. (1998). *Novelistas buenos y malos*. Bogotá: Planeta.
- Molina, G. (2006). *Las ideas liberales en Colombia (1849-1959)*. Bogotá: Universidad Libre.
- Nieto, L. (1996). *Economía y cultura en la historia de Colombia*. Bogotá: Banco de la República y El Áncora Editores.
- Nietzsche, F. (2011). *Obras I*. En G. Cano (Intr.). Madrid: Gredos.
- Nietzsche, F. (1992). *Fragmentos póstumos*. En G. Meléndez (Trad.). Bogotá: Norma.
- Ocampo, J. (1999). *Colombia en sus ideas, tomo III*. Bogotá: Universidad Central.
- Ortega y Gasset, J. (1963). *Obras completas, tomo I*. Madrid: Revista de Occidente.
- Pachón, D. (2011). *Estudios sobre el pensamiento colombiano, volumen I*. Bogotá: Ediciones Desde Abajo.
- Pachón, D. (2015). *Estudios sobre el pensamiento filosófico Latinoamericano*. Bogotá: Ediciones Desde Abajo.
- Pachón, D. (2016). *Filosofía y prensa en Colombia. El caso del Magazín dominical de El Espectador (1980-1990)*. Bogotá: Ediciones USTA.
- Rodo, J. (1985). *Ariel*. Madrid: Ediciones y distribuciones Alba.
- Sanín, B. (1971). *De mi vida y otras vidas (extractos)*. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura.

- Sandoval, V. (2014). *Nihilismo y metafísica en Danilo Cruz Vélez*. Cuadernos de Filosofía Latinoamericana, 35(110), 27-60.
- Sierra, R. (1989). *Carlos Arturo Torres*. Bogotá: Procultura.
- Sobejano, G. (2004). *Nietzsche en España, 1890-1970*. Madrid: Editorial Gredos.
- Soto, D. (2014). El Ariel de Rodó: una lectura en torno. *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, 35(110), 115-154.
- Torres, C. (2001). *Obras, tomo I*. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo.
- Torres, C. (2003). Herbert Spencer. En J. Gómez (Comp.). *El descontento y la promesa. Antología del ensayo hispanoamericano del siglo XIX*, (pp. 506-516). Medellín: Editorial Universidad de Antioquia.
- Unamuno, M. (2007). Ensayos. En R. Senabre (Ed.). *Obras completas, tomo VII*. Madrid: Biblioteca Castro.
- Zambrano, M. (1996). *Horizonte del liberalismo*. Madrid: Ediciones Morata.
- Zambrano, M. (2000). *La agonía de Europa*. Madrid: Trotta.
- Zambrano, M. (2007). *El hombre y lo divino*. México: Fondo de Cultura Económica.

