

EXPERIENCIA Y EXPRESIÓN: UN ESTUDIO SOBRE LA PRESENCIA DE FRIEDRICH
NIETZSCHE EN COLOMBIA, 1896-1920

CAMILO ATEHORTÚA HENAO

UNIVERSIDAD PONTIFICIA BOLIVARIANA

FILOSOFÍA, TEOLOGÍA Y HUMANIDADES

PREGRADO DE HISTORIA

MEDELLÍN

2021

EXPERIENCIA Y EXPRESIÓN: UN ESTUDIO SOBRE LA PRESENCIA DE FRIEDRICH
NIETZSCHE EN COLOMBIA, 1896-1920

CAMILO ATEHORTÚA HENAO

Trabajo de grado para optar al título de Historiador

Asesor

ALEJANDRA ISAZA VELÁSQUEZ

Historiadora,
Phd en Latin American cultural studies
(University of Manchester, UK)

UNIVERSIDAD PONTIFICIA BOLIVARIANA

FILOSOFÍA, TEOLOGÍA Y HUMANIDADES

PREGRADO DE HISTORIA

MEDELLÍN

2021

27 de mayo de 2021

Camilo Atehortúa Henao

“Declaro que este trabajo de grado no ha sido presentado con anterioridad para optar a un título, ya sea en igual forma o con variaciones, en ésta o en cualquiera otra universidad”. Art. 92, párrafo, Régimen Estudiantil de Formación Avanzada.

Firma del autor (es)



Para Isabel:

*Cuya vida me entregó a los brazos
de la historia, con esa voz hecha de
tiempo y ruinas; cuya muerte abrió
una grieta que hoy solo puede habitar
el pasado.*

Para Norma:

*Aquella mujer que vio en mí al
historiador futuro; por sus semillas de
pasado que fue sembrando, día tras
día, en mi porvenir.*

A la memoria de ellas.
Mujeres infinitas.

AGRADECIMIENTOS

Agradecer es un acto del recuerdo; el esfuerzo pasado, colectivo, que hoy se afirma en el presente gracias a la sombra de los dulces frutos que se van gestando con el tiempo. No caben, lastimosamente, todos los momentos que se han quedado conmigo y aún me visitan y me acompañan para seguir existiendo. Sin embargo, tomo el riesgo de aventurar algunas palabras para celebrar la presencia de aquellas personas que fueron imprescindibles, que son imprescindibles.

Agradezco a Catalina, mi compañera de vida, a su vida prodigiosa que se une a la mía, cada día. Agradezco a mis padres, Gilma y Adrián Alonso, seres inigualables cuyo ejemplo y voluntad me han llevado por la vida gracias a un amor infinito. Agradezco a mi hermano, Mateo, su silencio, su presencia sosegada pero firme.

Agradezco a cuatro mujeres hechas de historia: Catalina Castrillón, Margarita Restrepo, Libia Restrepo y Alejandra Isaza, por acogerme y guiarme sin falta en mi camino.

Agradezco a Renier Castellanos, por sus palabras constantes, por su presencia innegable y su amistad sin solapas.

Agradezco profundamente al azar que nos enfrentó a todos en este tablero incierto de la vida y la historia.

CONTENIDO

INTRODUCCIÓN	8
LAS TRES DIMENSIONES DEL DEBATE: MODERNIDAD, NORMALIZACIÓN Y FILOSOFÍA	8
LA ACTITUD MODERNA	10
MODERNIDAD LOCAL	15
NORMALIZACIÓN, NORMALIDAD FILOSÓFICA O LAS CONVENCIONES CONTRA LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA	20
NORMALIZACIÓN EN COLOMBIA	30
CAPÍTULO 1	41
LO EXPRESADO EN SANÍN CANO Y SILVA: DIALOGAR, CRITICAR Y REBELAR	41
1.1. LO EXPRESADO EN LA AMISTAD: <i>DIALOGAR</i>	46
1.2. LO EXPRESADO EN SILVA: REBELAR	52
1.3. LO EXPRESADO EN SANÍN CANO: CRITICAR	59
CAPÍTULO 2	74
LO EXPRESADO EN PANIDA: SUBVERTIR	74
2.1. CONDICIONES INICIALES: HEGEMONÍA CONSERVADORA Y CENSURA	76
2.2. CONDICIONES TEÓRICAS O ¿CÓMO LEER PANIDA?	79
2.3. PANIDA: UNA REVISTA INFANTIL O EL JUEGO DE NIÑOS.....	81
2.4. NIETZSCHE	86
2.5. LA “POLÉMICA”: ENRIQUE RESTREPO Y VOCES DE BARRANQUILLA ...	91
2.6. LOCALIDAD Y ACTUALIZACIÓN	96
CAPÍTULO 3	99
LO EXPRESADO EN CARLOS ARTURO TORRES: TRADUCIR	99
3.1 LA <i>OBRA</i> DE CARLOS ARTURO TORRES.....	109
3.2 CARLOS ARTURO TORRES Y FRIEDRICH NIETZSCHE	111
3.3 ¿UNA LECTURA <i>NIETZSCHEANA</i> DEL MUNDO?.....	116
3.4 LO POÉTICO: ESTADO DE ÁNIMO MUSICAL.....	120
3.5 A MODO DE CONCLUSIÓN	125
CONCLUSIONES	127
BIBLIOGRAFÍA	134
FUENTE PRIMARIA.....	134
BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA	135

RESUMEN

En este estudio se desarrollan una serie de reflexiones sobre las condiciones históricas que permiten comprender cómo apareció la obra del filósofo alemán Friedrich Nietzsche, en el contexto colombiano. Se advierte que el estudio de la historia de la filosofía colombiana, en líneas generales, es un campo poco explorado; con mayores problemas que clarificaciones. Se propone buscar referencias en torno a la experiencia de la obra de Nietzsche en Colombia, en el terreno *intelectual* de los lectores colombianos, para identificar las condiciones de cada experiencia de recepción. Así, se plantea una revisión de las expresiones escritas que tengan Nietzsche como tema central del debate, a partir de un grupo de herramientas conceptuales. Se advierte, finalmente, que es fundamental clasificar cada tipo de recepción a partir de la práctica extratextual que la soporta. Además, que la Normalización filosófica omite, en el caso colombiano, los escenarios de recepción alternativos, como los literarios.

Palabras clave: Friedrich Nietzsche: Filosofía en Colombia: Normalización filosófica: Historial intelectual: Experiencia: Expresión

INTRODUCCIÓN

LAS TRES DIMENSIONES DEL DEBATE: MODERNIDAD, NORMALIZACIÓN Y FILOSOFÍA

Señala Peter Burke¹ que Jacob Burckhardt, al describir sus estudios sobre la cultura del Renacimiento en Italia, insertó -¿cómo evitarlo?- sus actitudes y preocupaciones sobre la modernidad: el individuo privado, el desarrollo del individuo o la perfección de la personalidad:

En la contextura de estos Estados, tanto si se trata de repúblicas como de tiranías, reside, no la única, sino también la más poderosa razón de ese temprano desarrollo que hace del italiano un hombre moderno. A esto se debe que él sea el primogénito de los hijos de la Europa actual.²

Una preocupación análoga ya se encontraba en la postura reflexiva de Germán Colmenares. En el prólogo a *Las convenciones contra la cultura* se puede leer, precisamente en las primeras líneas, una indicación que sugiere que “el quehacer de los historiadores hace parte de la actualidad intelectual de su propio momento. De allí que su visión del pasado, deprimente u optimista, o la elección de sus temas, ejemplifiquen de alguna manera las preocupaciones corrientes de un momento dado”³. Siguiendo ese impulso de fundamentación de una mirada crítica de corte historiográfico, Colmenares aporta una figura explicativa particular que relaciona dos espejos, uno frente al otro, representando al observador (historiador) y al observado (historiografía), creando un escenario de infinitos reflejos, proyectando y mezclando su imagen indefinidamente. En el

¹Peter Burke, “El Renacimiento italiano y el desafío de la posmodernidad” *Teoría de la cultura: un mapa de la cuestión*, comps. Gerhart Schroder y Helga Breuning (Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica: 2005), 25-36

² Jacob Burckhardt, *La cultura del Renacimiento en Italia*, trad. Jaime Ardal (Barcelona: Editorial Iberia, 1985), 99

³ Germán Colmenares, *Las convenciones contra la cultura: Ensayos sobre la historiografía hispanoamericana del siglo XIX* (Bogotá: Tercer Mundo Editores, 1987), 11

texto original la máxima reza: *Miramos la historiografía del siglo XIX y no podemos evitar mirarnos en ella*. Localizando tal sentencia, con las condiciones del presente estudio, bien podría señalarse la misma prescripción para la historiografía del siglo XX y, de forma extensiva, para la que tiene como pretensión elucidar los pormenores y condiciones de posibilidad de la experiencia filosófica en Colombia.

Esta situación expone, al menos *indicialmente*, la condición de la localidad o de *historia local* que es ineludible en el marco de cualquier expresión histórica, en diálogo con las experiencias que se robustecen en el decurso de una investigación. Para este caso, la *historia local* como aquella disposición y actitud que el historiador no puede eludir en el momento de su expresión histórica; una especie de marca o signo que da cuenta de su lugar, su práctica y su discurso. Esta *historia local* permite situar la escritura de los historiadores en el tiempo. Simplificando, bien puede entenderse como el marco de relaciones que *un* presente ofrece al historiador. Reposa sobre tales reflexiones un sabor de perspectivismo o, como estimó Nietzsche⁴, un *valor* como *interpretación* que insertamos en las cosas. Bajo este territorio de señalamientos y disposiciones, se puede consolidar la idea simple, y compleja al tiempo, de la reescritura de la historia.

Así lo esbozó Burke⁵. La reescritura es una exigencia presente, constante de la conciencia histórica moderna. En este caso, la modernidad –la primera dimensión del debate- será entendida como la trama de la reescritura de la historia bajo varios factores. Antes, como condición inicial, es necesario considerar que las reflexiones a propósito de la modernidad son extensas y exigen un espacio que no corresponde al presente estudio; sin embargo, se busca constituir una perspectiva de relaciones para vincular el problema de lo moderno en un sentido historiográfico. Además, luego de tal descripción, las

⁴ Friedrich Nietzsche, *En torno a la voluntad de poder*, comp. Manuel Carbonell (Barcelona: Ediciones Península, 1973), 192

⁵ Peter Burke, "El Renacimiento", 25-26

condiciones de la modernidad se entrelazarán con la mencionada *historia local*, la reescritura y, por qué no, la situación de las ciencias sociales y humanas.

LA ACTITUD MODERNA

La *Época Moderna* –tercera en el curso de la historia universal- ha sido definida y caracterizada desde múltiples atributos que se han mantenido, en el terreno historiográfico, como expresiones capaces de comprender un potente movimiento histórico que constituye la transformación de cada espacio de experiencia del hombre. Como época, la moderna se entiende como un escenario de inflexión, ruptura, desplazamiento, cuyo resultado es un desprendimiento del mundo teocéntrico para alcanzar –de nuevo- al hombre como medida de todas las cosas. A este antropocentrismo como modernidad se le han atribuido varios puntos de “origen”, como la Comedia dantesca –mirada al individuo- y el Renacimiento –una vuelta al mundo *clásico*-, el encuentro del mundo occidental con un conjunto de tierras que posteriormente recibirían el nombre de América –racionalización del mundo-, la decadencia de Constantinopla –transformación política-. Esta expansión de horizontes racionales, en detrimento de los medievales con rasgos de orden y carácter religioso, gestó un drama de intensa relación con lo tradicional que se manifestó en una reformulación de la realidad del mundo; ejemplo de ello se precisa con la intención política de Maquiavelo que desplazó el carácter divino del poder para centrar la mirada sobre la constitución y administración de los *estados* en el marco de la praxis política. Sin embargo, en lo que se refiere al propósito de la presente reflexión, es justo reseñar que por modernidad no será referida una época o un conjunto de acontecimientos *canónicos* que definen el ingreso del mundo occidental en el curso de la racionalidad y la técnica, sino un conjunto de reflexiones

sobre la condición moderna, adelantadas en el siglo XX, que se constituyen como un ejercicio crítico para la evaluación de tales presupuestos históricos frente a la realidad de las sociedades actuales. Más que como coyuntura o proceso, acá se presenta lo moderno como la historia de una actitud o “conciencia” que no es ahistórica ni atemporal; no se trata de una esencia sino una historicidad.

Por tanto, el primer factor a revisar es histórico, corresponde a la serie de críticas y planteamientos que fundamentan lo moderno desde una resignificación de lo temporal en la historia, la cual se consolida bajo el nombre de “conciencia histórica”. H.G. Gadamer resalta: “el privilegio del hombre moderno de tener plenamente conciencia de la historicidad de todo presente y de la relatividad de todas las opiniones”;⁶ la conciencia histórica es una actitud reflexiva que desata un territorio de fricciones entre el presente y la tradición. Esta reflexión constituye la base de la mirada sobre sí mismo; por lo tanto, se articula, como método, un comportamiento reflexivo frente a la tradición: la interpretación.

(...) la vida moderna comienza a evitar ingenuamente una tradición o conjunto de verdades tradicionalmente admitidas. La conciencia moderna toma una posición reflexiva en la consideración de todo aquello que es entregado por la tradición. La conciencia histórica no oye más bellamente la voz que le viene del pasado, sino que, reflexionando sobre ella, la reemplaza en el contexto en el que ha enraizado, para ver en ella el significado y el valor relativo que le conviene⁷.

Lo *dado*, como experiencia de la tradición, es desplazado por una voluntad de liberación o emancipación que plantea una empresa capaz de concebir un mundo nuevo y original. Lo moderno busca distinguir el presente –*Querelle des Anciens et des Modernes*–, en ese gesto reflexivo de la conciencia histórica, para verse a sí mismo como el resultado de una

⁶ Hans-Georg Gadamer, *El problema de la conciencia histórica*, trad. Agustín Moratalla (Madrid: Tecnos, 1993), 41

⁷ Hans-Georg Gadamer, *El problema...*, 43

transición de lo viejo a lo nuevo⁸. Esto corresponde a la caracterización de un modelo de reflexión con sentido histórico, es decir, la comprensión del pasado desde la *localidad* presente, venciendo de manera consecuente la ingenuidad natural que soporta una mirada sobre el pasado, controlada por lo evidente de los valores y las verdades adquiridas. Es la capacidad de pensar el horizonte histórico, que se extiende a la vida que vivimos y que hemos vivido⁹. Además, esa tradición, que la conciencia histórica evalúa y restituye, tiene un carácter normativo, por lo que “la modernidad se rebela contra las funciones normalizadoras de la tradición; la modernidad vive de la experiencia de rebelarse contra todo lo que es normativo”¹⁰. Esto en lo que se refiere a la actitud moderna.

Por otro lado, bajo un aspecto cronológico, la Ilustración, siglo XVIII, gestó una trama capaz de consolidar las condiciones de la reescritura de la historia y la modernidad: es la trama del progreso en función de la racionalidad y la teleología. Así, la ciencia, la moralidad y el arte son presentadas bajo una separación y distinción contundente de los estatutos de la religión y la *metafísica*. Se reorganizan los aspectos de validez para favorecer la institucionalización y la profesionalización del conocimiento gracias a una nueva racionalidad que pretende disolver las concepciones unificadas del mundo – desencantamiento del mundo-, para favorecer otras. Esta racionalidad, en el marco del discurso científico, las teorías sobre la moralidad, la política y la jurisprudencia y, además, la crítica de arte, se erige como gran relato o proyecto moderno: la perfectibilidad del hombre y la sociedad. Esta escueta descripción de la actitud moderna es el paso necesario para considerar las categorías con las que aún hoy, en ciertos escenarios, se

⁸ Jürgen Habermas, “Modernidad versus posmodernidad” *Colombia el despertar de la modernidad*, comps. Fernando Viviescas y Fabio Giraldo Isaza (Bogotá: Ediciones Foro Nacional por Colombia, 2002), 17 (Habermas 2002)

⁹ Hans-George Gadamer, *El problema...*, 43

¹⁰ Jürgen Habermas, “Modernidad versus...”, 19

pondera el universo cultural y expresivo. Es decir, exponen una legitimidad y una colección de juicios que definen el mundo, sus límites y sus residuos. Con este proyecto, que puede alcanzar un tono unificador e intransigente, se afirmó el culto por la novedad, la significación de lo avanzado como lo más valioso y, además, el carácter ideológico de las representaciones de la historia y su ideal de hombre: el europeo.

El clímax radical de este proyecto puede advertirse en el *Manifiesto positivista* del Círculo de Viena, año 1929. Con el título de *La concepción científica del mundo*, este grupo defiende, más que las tesis propias del campo científico, “una actitud fundamental”¹¹ en términos de una “ciencia unificada”. En sentido histórico y reflexivo, oponen el mundo metafísico y teológico, que denotan como especulación, al mundo ilustrado y lógico, que denotan como de investigación fáctica y, con un énfasis contundente, *antimetafísica*. El proyecto buscó “limpiar” la ciencia empírica de todo pensamiento “esotérico” o metafísico con la firme intención de concebir una renovación en el marco del método de análisis lógico. Es una actitud y una metodología que

*(...) no se contenta con producir trabajos colectivos como un círculo cerrado; sino que procura tomar contacto con corrientes vivas contemporáneas, en tanto compartan de manera cordial la concepción científica del mundo y se aparten de la metafísica y la teología*¹².

Esta radicalización de la actitud moderna expone, también, un marco de conservación y preservación complejo. A pesar de presentar una “abierta” invitación a corrientes cercanas, corta de tajo las posibilidades de quienes no comparten *cordialmente* una concepción científica del mundo y, a su vez, se aparten de la especulación. Es un proyecto liberal y emancipatorio que restringe el diálogo con la diferencia al exponerla

¹¹ Otto Neurath, Hans Hahn y Rudolf Carnap, *La concepción científica del mundo- El círculo de Viena*, trad. Alonso Zela (Centro de Estudios de filosofía analítica), 5

¹² Neurath, Hans y Carnap, *La concepción...*, 4

como residuo. De tal forma concibe dicotomías insalvables del orden siguiente: la representación es una condición científica, mientras la expresión se distingue como campo de la especulación; la ciencia expone sus reflexiones en torno a la constitución de conceptos y teorías en tanto la *metafísica* navega en las inciertas aguas de la especulación, la poesía y el mito.

*El metafísico y el teólogo creen, erróneamente, que afirman algo con sus enunciados, creen representar un estado de cosas. Sin embargo, el análisis [lógico] muestra que estos enunciados no tienen significado, sino que son sólo la expresión de una actitud hacia la vida. Expresar tales cosas puede ser seguramente una tarea significativa en la vida; sin embargo, el medio adecuado para ello es el arte, p. ej.: la lírica o la música.*¹³

Sin embargo, una mirada panorámica y precisa como la de Octavio Paz, permite recordar que el marco de tensiones entre lo que se fijó como moderno frente a lo que se ha fijado como tradición o retraso, es un escenario conflictivo que exige ser reformulado. El radicalismo, en clave moderna, no estima más que la condición de cierre de lo moderno mismo:

*La búsqueda de la modernidad nos llevó a descubrir nuestra antigüedad, el rostro oculto de la nación. Inesperada lección histórica que no sé si todos han aprendido: entre tradición y modernidad hay un puente. Aisladas, las tradiciones se petrifican y las modernidades se volatilizan; en conjunción, una anima a la otra y la otra le responde dándole peso y gravedad.*¹⁴

¹³ Neurath, Hahn y Carnap, *La concepción*, 5

¹⁴ Octavio Paz, "La búsqueda del presente", *Inti: Revista de literatura hispánica* No. 32 (Otoño 1990), 7

Son dos mundos –el científico y el especulativo-, en primera instancia, los que se disciernen con el proyecto ilustrado, pero sus implicaciones son mucho más extensas y problemáticas de las planteadas en la presente descripción. Además, vale resaltar que tal proyecto moderno históricamente ha sido problematizado por pensadores diversos que, en líneas generales, presentan una tendencia hacia reevaluación del proyecto moderno en el marco de las pretensiones ilustradas del mundo y el capitalismo y, por otro lado, hacia la pregunta sobre la posibilidad de concebir otra actitud temporal, la posmodernidad o, si por el contrario, es factible reconstruir el proyecto moderno en diálogo con los residuos y olvidos que produjo la Ilustración. Con estos valores, juicios y sentencias alrededor del problema de la modernidad, ahora pretendo establecer un diálogo con algunas reflexiones colombianas alrededor de la modernidad y la modernización.

MODERNIDAD LOCAL

Las reflexiones sobre la modernidad en el contexto colombiano, exponen particularidades evidentes con respecto a la anterior crítica europea. Se constituye una valoración temporal, o resignificación del tiempo histórico, pero en el marco de la ubicación local, es decir, de consolidar cómo lo moderno, de ser posible, se presenta en un país que no se circunscribe directamente a las dinámicas eurocéntricas de corte científico, económico, moral y artístico. Por tanto, la crítica colombiana, para exponer el problema de la modernidad, está cargada de adjetivaciones y señalamientos ideológicos, o políticos, explícitos. Además, tal crítica insiste en la distinción entre la condición de la modernidad y el desarrollo de la modernización, de corte material y económico. Hay una especie de consenso con la identificación de un núcleo común de partida para crear las líneas de

conexión que permitan relacionar qué es lo nuevo, original y moderno diferente de lo viejo, tradicional, atrasado. El señalamiento precisa que entre los grupos dominantes colombianos, los primeros en recoger la actitud moderna, buscaron un efecto modernizador al impulsar una transformación de la práctica científica local, como la Expedición Botánica, situación que “promovió (...) la visión de que el pensamiento y las instituciones tradicionales, vinculados a España, constituían una fuente de atraso y que era conveniente abrirse al ejemplo, más liberal, y capitalista, de otras regiones, como los Estados Unidos, Francia e Inglaterra”¹⁵. Esta situación se refuerza al caracterizar, en términos de actitud, la disposición de la tradición frente al proceso de modernización colombiano.

*La idea central (...) es la de los rezagos de mentalidad cristiano-feudal, en la acepción de Romero, que acompañan las relaciones sociales que se reproducen dentro de los negocios y el Estado en el país colombiano (...) la mentalidad cristiano-feudal es básicamente rural y estática. En ella el mundo se concibe como predestinado por la voluntad divina y la libertad humana juega un papel mínimo. Es un orden marcado por la desigualdad y mediado por la infalibilidad de la autoridad terrena, sancionada por la divina que no tiene límite*¹⁶.

Así también lo expuso Danilo Cruz Vélez, a propósito del acercamiento –anormal-histórico del contexto colombiano al curso moderno:

Esto explica que entre nosotros, lo mismo que en España, durante toda la Colonia haya permanecido activo el teocentrismo medieval, que interpretaba la realidad

¹⁵ Jorge Orlando Melo, “Algunas consideraciones globales sobre ‘modernidad’ y ‘modernización’” *Colombia el despertar de la modernidad*, comps. Fernando Viviescas y Fabio Giraldo Isaza (Bogotá: Ediciones Foro Nacional por Colombia), 231

¹⁶ Salomón Kalmanovitz “Modernidad y competencia” *Colombia el despertar de la modernidad*, comps. Fernando Viviescas y Fabio Giraldo Isaza (Bogotá: Ediciones Foro Nacional por Colombia), 311

*como un ordo fijo creado por Dios; y que el antropocentrismo moderno, que funda ese ordo en la razón humana, no haya llegado hasta nosotros.*¹⁷

Los ataques se concentran en la figura de la Iglesia y por extensión, en sus manifestaciones políticas: Partido Conservador, Hegemonía Conservadora, Regeneración. Y socioculturales, como la “irracionalidad” de un país que combina los esfuerzos por el desarrollo de la economía capitalista con la creencia en el Sagrado Corazón.¹⁸ A su vez, estas críticas crean un campo semántico de relaciones del orden siguiente: atraso, rezago, rural, estatismo, desigualdad. Y es que el pasado colombiano se presenta como un caso contradictorio, o desafortunado, pues en su condición como territorio colonizado, al estar directamente vinculado a la península, España, atendió a los esfuerzos reaccionarios en términos de la Contrarreforma que buscaba menguar la expansión de las nacientes actitudes modernas. Por tanto se encaminó en favorecer y reafirmar una mentalidad tradicional, reaccionaria y defensiva¹⁹ que se manifestó en mecanismos de represión como la Inquisición.

Por supuesto, las implicaciones políticas, sociales y culturales de la Contrarreforma en el contexto latinoamericano y, específicamente, colombiano, deben de ser tomadas menos a la ligera. Sin embargo, lo que interesa en este punto es resaltar el tono y la distancia de las reflexiones locales, su campo de fuerzas y explicaciones que, como se verá más adelante, conectan de manera precisa con los postulados de la *normalidad filosófica* en el país.

Ubicado el *enemigo común* –Iglesia católica, conservatismo, estatismo, lo hispánico– también se perciben una serie de argumentos en favor de la modernidad como vía de *salvación* del paisaje colombiano. Aparece una urgencia apremiante, pues

¹⁷ Danilo Cruz Vélez, *Tabula Rasa*, (Bogotá: Planeta, 1991), 24

¹⁸ Salomón Kalmanovitz, “Modernidad...”, 312

¹⁹ Salomón Kalmanovitz, “Modernidad...”, 313

Mientras en el mundo se debaten los distintos caminos para entrar en la posmodernidad, en Colombia parece aún urgente alcanzar la modernidad. Estamos llenos de artefactos modernos de consumo (...); sin embargo, nuestra cultura es fundamentalmente premoderna o, mejor, paramoderna: transcurre al lado de la modernidad e incluso se inspira en sus paradigmas pero no la incorpora al actuar cotidiano (...) recurrimos continuamente a la violencia como única forma de dirimir nuestros conflictos y tenemos un pensamiento mágico para explicar y dominar la naturaleza²⁰

Este panorama desbordante, según tal perspectiva, es una circunstancia que ha impedido la incorporación a la cultura colombiana de la forma moderna de pensar²¹. Así, una característica de esta crítica a la modernidad colombiana dispone del racionalismo occidental para establecer un marco de referencia capaz de evaluar los pormenores y detalles del proceso modernizador colombiano. Es decir, el campo semántico que se articuló en este caso, está guiado por patrones europeos de organización –premoderno o paramoderno-. Por tanto, la técnica y la organización racional capitalista, más el proceso de desacralización de la experiencia, son objetivos trazados como exigencias inaplazables para alcanzar el curso moderno de la “civilización”- *gran relato*-. Al final, es un esfuerzo por distinguir un presente con pretensiones modernas de un pasado que retiene todos los males posibles para el *buen vivir* de una nueva sociedad, más *racional* y menos *mágica*.

Sin embargo, también aparecen postulados que buscan reducir la dramática descripción de la modernidad colombiana como ausencia y carencia. En la necesidad de una crítica

²⁰José Luis Villaveces Cardoso, “Modernidad y ciencia”, en *Colombia el despertar de la modernidad*, comps. Fernando Viviescas y Fabio Giraldo Isaza (Bogotá: Ediciones Foro Nacional por Colombia, 2002), 326

²¹ José Luis Villaveces, “Modernidad y ciencia”, 326

menos polarizada y radical, si se quiere, hay exposiciones que resaltan que la modernidad en Colombia debe de ser explorada y estudiada como un fenómeno de periferia; no hay postergación²² sino desplazamiento:

*Algunas interpretaciones de la modernidad en Colombia, al sustentarse en una racionalidad monológica, reducen el análisis a una interpretación dual, moderno-tradicional, para dar cuenta de la compleja amalgama de contradicciones que caracterizan la urdimbre sociopolítica y económico-cultural del país. Se habla entonces de modernización sin modernidad o de modernidad a medias (...) industrialización sin modernidad.*²³

Tal racionalidad monológica, asume que las expresiones de la modernidad sólo afectan a ciertos grupos sociales mientras que la vida de la mayoría transcurre de espaldas a la modernidad, es decir, que las vidas que gravitan alrededor de la religión o los valores hispánicos o coloniales no ven afectada su sensibilidad²⁴. Por tal motivo, para disminuir el alcance de los discursos de corte radical, hay posiciones que explican el proceso de modernización como gesto periférico, ya que

*La marginalidad, la pobreza, el carácter monolítico del régimen de poder político, la dependencia económica y tecnológica y las diversas formas que ha asumido la violencia en el país son todas ellas expresiones del desarrollo de una racionalidad moderna en las condiciones de la periferia (...) de una manera desfasada y contradictoria.*²⁵

²² Rubén Jaramillo Vélez, *Colombia: modernidad postergada*, (Bogotá: Argumentos, 1998)

²³ Fabio Giraldo y Héctor Fernando López, "La metamorfosis de la modernidad", en *Colombia el despertar de la modernidad*, comps. Fernando Viviescas y Fabio Giraldo Isaza (Bogotá: Ediciones Foro Nacional por Colombia), 259

²⁴ Giraldo y López, "La metamorfosis...", 260

²⁵ Giraldo y López, "La metamorfosis", 260

Ese es el “ingreso a nuestra manera en la modernidad”²⁶. Por lo que no se trata de “una modernidad a medias o de su caricatura. Se trata más bien, de una sociedad moderna en las condiciones propias de la periferia: la marginalidad urbana, la delincuencia y la industria del crimen no son expresiones tradicionales sino modernas”²⁷. Al final, sean contradictorias o no, periféricas o rezagadas, las distinciones sobre la modernidad en el contexto *local*, asumen, por un lado, una postura crítica del problema entre modernidad y modernización y, por otro lado, de los valores sociales o *fuerzas* que nuestro contexto produce con relación al ingreso en esta actitud reflexiva. Es más, este *marco de referencia de la modernidad*²⁸, permea no solo las explicaciones económicas, morales y culturales sino, en gran medida, las condiciones de posibilidad para la comprensión historiográfica de los problemas del pasado en el país. Bajo esa dinámica se ubica la historiografía de la normalización, un conjunto de reflexiones del pasado filosófico colombiano que, arraigado en el problema por lo moderno, estimó qué significó lo filosófico y qué se despreció como residual, anormal o *prehistórico* en el terreno de la filosofía en Colombia.

NORMALIZACIÓN, NORMALIDAD FILOSÓFICA O LAS CONVENCIONES CONTRA LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

El problema de la normalización y de la normalidad filosófica ha tenido una amplia repercusión en el panorama latinoamericano. Ha sido una categoría reflexiva que ha devenido en muchas ocasiones como un lugar común capaz de sustentar una serie estática de convenciones sobre el pasado filosófico de los países hispanoamericanos. Es un concepto que ha merecido una importante revisión cuyos resultados han enmarcado

²⁶ Giraldo y López, “La metamorfosis”, 262

²⁷ Giraldo y López, “La metamorfosis”, 263

²⁸ Carlos Arturo López Jiménez, *El terreno común de la escritura: una historia de la producción filosófica en Colombia, 1892-1910*, (Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2018)

los problemas que se derivan de la legitimación de la filosofía moderna en el contexto regional. Aunque la intensidad y exposición del problema de la normalidad filosófica varía con las diferentes condiciones de cada país, es posible identificar experiencias compartidas que refieren el problema de la distinción entre “lo nuevo” y “lo rezagado” o “anormal” en el terreno común de la filosofía.

El primer punto de contacto con el problema de la normalización se encuentra en José Ortega y Gasset. Su postura crítica sobre las condiciones de la filosofía en España, le llevaron a publicar *España Invertebrada*²⁹ en 1921. Allí cuestionó el atraso científico y filosófico de España, una marca de la decadencia española, que ajustó bajo el término *anormalidad*.³⁰ Desde tal circunstancia se desprendieron dos situaciones: una crítica y otra pedagógica. La primera concibió la noción de *anormalidad* como la posibilidad de identificar y “explicar la marginalidad y el anacronismo filosófico e histórico de España y, por extensión, del mundo hispánico”³¹. La segunda, refiere la constitución de *la Revista de Occidente*, en 1923, para efectos de la “normalización” del mundo hispánico. La firme intención que, por extensión, se entendió como la tarea de occidentalizar Hispanoamérica³².

Sin embargo, el punto de inflexión en torno al problema de la normalización se presentó con el filósofo argentino Francisco Romero quien, en 1934, adelantó sus consideraciones sobre la normalidad filosófica iberoamericana,³³ dejando sentadas las bases de un conflicto interpretativo notable del que, aún hoy, se evidencian consecuencias no solo en

²⁹ José Ortega y Gasset, *España Invertebrada: bosquejo de algunos pensamientos históricos* -Ed. 13-. (Madrid: Revista de Occidente, 1963)

³⁰ Juan Camilo Betancur, “Para un análisis crítico del concepto de Normalización filosófica”, en *Universitas Philosophica*, No.65 (Junio, 2015):145

³¹ Juan Camilo Betancur, “Para un análisis...”, 145

³² Cruz Vélez, *Tabula...*, 85

³³ Vale aclarar que Romero constantemente está exponiendo su participación reflexiva en el marco del mundo iberoamericano, siendo esta distinción sociocultural su eje *geográfico* para la articulación de una comprensión del proceso filosófico que le compele.

el ámbito filosófico sino, además, historiográfico pues se ha aceptado como un tropo³⁴ comprensivo predominante. Por tanto, es justo sostener la mirada frente a la propuesta romeriana para, posteriormente llevarla al contexto colombiano y a una posible crítica.

Concepto. El concepto “normalidad” aplica, en primera instancia, como “*tipificador* de un determinado periodo de la historia de la filosofía en nuestro continente”.³⁵ Esta función historiográfica del concepto, fue propuesta como una aproximación a los rasgos más sobresalientes que se pueden identificar en el espacio de la actividad filosófica desde condiciones de periodización. El primer criterio es el de las “generaciones”³⁶ que, con la intención de explicar el movimiento filosófico de la región, entiende la normalidad como “la última y más actual de las generaciones”³⁷ dando un efecto narrativo, que caracteriza un proceso por etapas en el camino por alcanzar cierto nivel del quehacer filosófico.

Por otro lado, también se presentó un criterio temporal *interno*, en donde “el análisis se sumerge en el proceso particular de gestación y desarrollo de nuestra filosofía, con el objetivo de precisar, en el seguimiento de este y no otro devenir, la característica más relevante del quehacer filosófico iberoamericano”³⁸. Es un criterio de validación que, dada su estrecha relación con las inquietudes de Ortega y Gasset, precisa relaciones capaces de evaluar y clasificar el *hacer* filosofía y, por vía residual, el territorio de la *anormalidad*.

Por último, la convivencia con un criterio *externo*, implica el encuentro con las referencias europeas en términos de aceptación y asimilación –*occidentalización*–, en donde los productos de este conjunto de relaciones definen la relevancia, según Romero, del

³⁴ Mauro Donnantuoni Moratto, “La categoría de ‘normalidad filosófica’ en Francisco Romero y su dimensión histórica”, en *CUYO. Anuario de filosofía Argentina y Americana No2, Vol.33* (2016): 23-45

³⁵ Carlos A. Ossandón, “El concepto de “normalidad filosófica” en Francisco Romero” en *Cuadernos hispanoamericanos No. 385*, (1982) : 92

³⁶Ossandón, “El concepto”, 93

³⁷Ossandón, “El concepto”, 93

³⁸Ossandón, “El concepto”, 93

momento filosófico por lo que, *más que* a los contenidos, su mirada se sustenta en una definición de las prácticas³⁹ que configuran lo filosófico; los mínimos que posibilitan la creación filosófica.

Ubicación. En términos temporales, Romero expuso tres etapas⁴⁰ de la filosofía en el contexto latinoamericano: la *escolar* (colonial y, en parte, republicana), la *fundacional* (finales del siglo XIX y primeros 40 años del siglo XX) y la *normal* (a partir de los años 40 del siglo XX). La primera distinción, referida a un estado de escolaridad de la filosofía es, para Romero, un escenario de docencia sin originalidad en donde la principal preocupación reside en la enseñanza sin reelaboración crítica. Resaltan la constitución de la enseñanza de la filosofía como herramienta auxiliar de la teología en el escenario educativo colonial. La siguiente etapa, clave en el desarrollo de la normalidad, entiende que existen hombres bajo el signo de fundadores, aquellos *genios* solitarios que con “el vigor de su pensamiento, nos enseñaron que la filosofía es algo más que asunto de programas y de planes de estudio; que no es tampoco elegante ornamento del ánimo, ni apacible entretenimiento de ociosos, ni tema de vanas curiosidades”⁴¹. Esta generación es la que precisamente parece responder al llamado de la conciencia filosófica para concebir

(...) esa tradición con la que la filosofía en América Latina "empieza a entrar en sus cauces normales" y con la que se hace posible por consiguiente ejercitar el oficio "de la filosofía como función ordinaria de la cultura, al lado de las otras

³⁹ Matías Silva Rojas, “Normalización de la filosofía chilena. Un camino de clausura disciplinar”, en *Revista UNIVERSUM* No. 24, Vol. 2, (2009): 176

⁴⁰ Silva Rojas, “Normalización”, 177-178

⁴¹ Ossandón, “El concepto”, 96

ocupaciones de la inteligencia".⁴²

Resalta una disposición historiográfica que pretende -de manera similar a la que Burckhardt adelantó con el individuo moderno frente al Renacimiento italiano- hacer relevante la figura del filósofo como individuo moderno, como fundador de algo *nuevo* y *actual* que, en el caso iberoamericano, se opone al reinante positivismo y a la rezagada escolástica, de corte tomista, para favorecer la vida filosófica de la región. Con los fundadores, ante la dimensión de unos intereses "profundos" se gestaría el verdadero ingreso de la filosofía en Iberoamérica.

Por último, escenario del que fue contemporáneo Romero, la etapa de la normalización o normalidad filosófica se entiende como un artefacto moderno de distinción en donde

*"(E)l momento presente -afirma Romero- marca el ingreso de la preocupación filosófica en el común cauce cultural." El ejercicio de la filosofía estaría en su época empezando a ser una "función" común en la cultura latinoamericana, y "normalidad" sería entonces un sinónimo de cotidianidad, de algo común y corriente. En la visión de Romero "(e)l esfuerzo filosófico se ha normalizado, es ya común tarea de la inteligencia que atrae y seduce a muchos jóvenes, que conquista lectores y libres oyentes"*⁴³

La pregunta por el "esfuerzo filosófico normalizado", en Romero, apunta hacia la posibilidad de establecer las condiciones para que la filosofía, en el contexto iberoamericano, pueda concebir "proyectos verdaderamente originales"⁴⁴. De tal forma, la

⁴² Raúl Fonet-Betancur, "Para un balance crítico de la filosofía iberoamericana en la llamada etapa de los fundadores", en *CUYO. Anuario de Filosofía Argentina y Americana* No. 17 (2000): 118

⁴³ Silva Rojas, "Normalización", 175

⁴⁴ Ossandón, "El concepto", 95

ubicación de lo filosófico produjo un *giro normalizador* hacia el desarrollo cultural iberoamericano y su relación con “nuestra filosofía”. Ese *giro* se caracterizó por definir y establecer modos e intereses científicos y filosóficos que ya no respondieron al legado histórico y literario de la tradición escrita: “Nuestra cultura- dice Romero- había preferido hasta ahora los estudios de índole literaria e histórica (...) parecía ser, conjuntamente, la vocación de la inteligencia iberoamericana”⁴⁵. Romero definió una nueva etapa, una “superior”, en donde la conciencia filosófica alcanzó su mayoría de edad:

*El hecho de que ésta “se eleve a la conciencia filosófica” significa que llega “a su definitiva mayoría de edad”, ya que la “filosofía, comparada por Hegel, como es sabido, con el búho, el ave de Minerva que levanta su vuelo al crepúsculo, señala con su aparición la madurez del espíritu e indica que el viaje intelectual ha comenzado su postrera y más ardua etapa*⁴⁶

Esta conquista de un espacio de normalidad exige una responsabilidad pedagógica que se verá reforzada por la figura del *académico*, aquel eje de difusión y transmisión cultural que se erige como *guía* de tal “elevación”. Por tanto, la normalidad, gracias a la madurez cultural alcanzada, expuso las condiciones mínimas para favorecer la originalidad filosófica, su más notable propósito. Pero, ¿cuáles son esas condiciones mínimas?

Contenido. La composición del concepto de normalidad está dada, en la reflexión de Romero, como la condición comprobable o el logro alcanzado por cada sociedad iberoamericana de una práctica filosófica habitual y regular, lo que cual supone y sugiere el ingreso al cuerpo de prácticas que normalmente desarrolla una cultura. Por tanto, esta composición de la normalización se presenta de forma imbricada con la realidad institucional de los estudios filosóficos. Este cuerpo organizado, en el marco de la

⁴⁵ Francisco Romero, “Enrique José Varona”, en *Filósofos y problemas*, (Buenos Aires: Editorial Losada, 1947): 9-10

⁴⁶Ossandón, “El concepto”, 94

racionalidad moderna, es el territorio de condiciones externas que favorecerían la continuidad y progreso de la filosofía. Así, corresponden a este escenario las sociedades académicas, las cátedras, las especializaciones, los programas de filosofía de las universidades, las publicaciones, los encuentros y congresos, las bibliotecas, las traducciones, los programas de filosofía en la secundaria y los centros de investigación, entre otros.

El trasfondo sobre el que descansan todas y cada una de estas disposiciones burocráticas es el de la profesionalización de la filosofía en términos de técnica – consenso terminológico o manejo de los conceptos filosóficos según un marco de referencia europeo- y especialización, además de una profunda distinción con las prácticas precedentes que asumían lo filosófico como “lujo”. Es decir, acá se parece perfilar el tránsito del lujo y lo diletante al trabajo y el rigor.

Su ejercicio no es más concebido como “lujo o fiesta”, sino como un “trabajo”, que exige esfuerzo y aprendizaje, rigor y seriedad reflexiva, el conocimiento del pasado del presente filosófico, el dominio del instrumental teórico adecuado, etc. (...) La normalidad filosófica se instaure cuando estas características comienzan a ser una realidad entre nosotros. En otro orden de cosas, la normalización posibilita una cuestión que parece muy importante: el hecho que nuestra “vocación filosófica” llegue a adquirir “conciencia de sí”⁴⁷.

Este escenario de conciencia es problemático. No solo favorece las condiciones para concebir una filosofía de la historia *local*, sino que además comienza a desprender una serie de valoraciones sobre el pasado filosófico en términos de las raíces para el desarrollo de la normalización. Esto presume, en la reflexión de Romero, la consolidación de rasgos comunes y definitorios del pensamiento iberoamericano y, más allá, la

⁴⁷Ossandón, “El concepto”, 98-99

estimación de la *esencia* americana frente a lo universal. Este es el rasgo mitológico de la normalización que, como se verá, fue asumido con juicio por los seguidores de la normalidad en Colombia. Resumiendo,

Todas estas características nos muestran que lo que sería la filosofía para Romero estaría dado por ciertas prácticas de producción del tipo de saber que esta pretende ser, y no por una argumentación teórica con respecto a su función, posibilidad u objeto. En último término, lo que la filosofía diga no es lo importante para decidir lo que es o no filosófico, sino que es el cómo se diga, cómo se genere o de qué forma se organice. En otras palabras, cuál sea su forma de producción. Con esto podría decirse que la pregunta ¿qué es filosofía? Equivaldría para Romero a esta otra: ¿Qué prácticas se aceptan como filosóficas?⁴⁸

Ese giro burocrático o mirada hacia las prácticas, en la postura romeriana, genera otra condición de compleja digestión: la noción de pensamiento original. La preocupación de Romero se presume como la búsqueda y sostenimiento del gesto original, de esa posible marca indeleble en los productos del pensamiento filosófico *normal*. La originalidad estaría sostenida por la historicidad a través de tres etapas de formación – escolar, fundacional y normal- en donde la normalidad es el paso que genera el pensamiento original, la creación personal, el fruto máspreciado: lo auténticamente nuevo. Sin embargo, en la perspectiva reseñada, atendemos a un marco restringido de condiciones expresivas de lo filosófico al confinar su producción en términos de una marca institucional y profesional que se desliga de todo lo no calificado como riguroso, especializado, técnico, es decir, lo “no original”.

Uso. El uso de la propuesta de Romero a propósito de la normalización de la filosofía en el contexto hispanoamericano es amplio y ha “padecido” modificaciones según las

⁴⁸Silva Rojas, “Normalización”, 176

exigencias de cada marco de experiencia. Sin embargo, antes de evaluar el legado romeriano en el escenario colombiano, se pueden apuntar a manera de síntesis los usos más frecuentes a los que se asocia el término mencionado y sus implicaciones en el territorio de una historiografía de la filosofía hispanoamericana.

La primera condición es el *estatismo* derivado la centralización a propósito de la figura de los “fundadores” –segunda generación- de la filosofía. Esta condición inmóvil posibilita la afirmación de “ídolos” de corte europeizante que sirven para reforzar un proyecto y un esfuerzo canónico en términos de cómo se debe hacer filosofía – *a la europea*. El cómo, la práctica filosófica, está en este punto respaldado por la posibilidad de la profesionalización.

Pero debe observarse que con esta interpretación Francisco Romero está centrando la importancia de la obra de este grupo de pensadores en el aporte que hace a una determinada cultura filosófica, a saber, la cultura filosófica académica que se produce y reproduce con la institucionalización universitaria de la filosofía en Europa⁴⁹.

Esta situación que plantea el conflicto entre una cierta cultura filosófica y un amplio espectro de experiencias no calificadas como filosóficas, expone la presencia de la segunda condición, la *diferenciación*. La normalización ha sido aplicada como una justificación para establecer, en el marco de la academia, el escenario de convenio y admisión de un conjunto de valores o imágenes capaces de distinguir lo blanco de lo negro, lo filosófico de lo aficionado, normal de anormal. Este es quizá el punto de mayor implicación política y, por consiguiente, de mayores cruces contradictorios pues, bajo las pretensiones de un discurso filosófico “puro y natural”, a menudo los normalizadores olvidaron que el ejercicio burocrático en el escenario académico era una huella de producción imposible de borrar a pesar de que sus enunciados se intentaron alejar de las

⁴⁹ Fonet Betancur, “Para un balance”, 7

coyunturas sociales más cercanas a su realidad. La *diferenciación* también reclamó para sí el espacio de una descalificación del pasado filosófico – o *prefilosófico*- para distinguir lo nuevo de lo viejo, lo moderno de lo rezagado, es decir, para entender cómo se cambia de experiencia gracias a lo *normal*. Sin embargo, a pesar de los esfuerzos por defender lo filosófico, la postura normalizadora se ha adjudicado la posibilidad de excluir y desestimar otras posibilidades de expresión:

(...) *la categoría de normalidad termina descalificando la filosofía anterior al hablar de una generación pionera que por primera vez filosofa, excluye respecto de su propio presente aquellos pensadores que estén al margen de la “normalidad” por haber practicado filosofía desde otros cánones de producción y potencia un proyecto monocultural de filosofía; hacer filosofía “a la europea”*⁵⁰

Esto nos lleva a la última situación, la *convención* o *imagen*. La normalización, vista desde su uso como estructura radical para entender lo filosófico es una *convención contra la cultura*. Lo normal se hace predominante para excluir un pasado antes del origen institucional de lo filosófico, generalmente la década de los años 1940, y también funciona para excluir un presente capaz de generar alternativas de producción de enunciados filosóficos que son valorados bajo este lente censor como anormales. Es así como la normalización, en tanto convención en contra de la realidad, es un cruce de valores compartidos en términos de producción (institucional, divulgativa y técnica) que bajo la consigna de un pensamiento original y puro contiene los signos de su propio fracaso:

El riesgo de emplearlas consistía en que las convenciones se revelaran más fuertes que la realidad que debían transmitir, que los esquemas figurativos o los patrones de una narrativa distorsionaran realidades sociales y culturales que

⁵⁰ Juan Camilo Betancur , “Para un análisis crítico”,3

*requerían un desplazamiento de esas convenciones para su comprensión*⁵¹.

NORMALIZACIÓN EN COLOMBIA

En esta situación de cierre, no se buscará ser reiterativo con las características ya presentadas; tampoco se expondrá una crítica en contra de los hábitos intelectuales y sesgos morales de los seguidores y promotores de la normalización en Colombia. Por el contrario, entendiendo que sus enunciados constituyen una reflexión en torno al pasado filosófico nacional, es decir, componen una *historiografía*, la intención se sumerge en impulsar las preguntas a propósito del marco de experiencias específicas en que se produjo. Por ello, tres condiciones serán estudiadas: primero, la elección de un tema central: “los fundadores” y la década de 1940; segundo, la ruptura radical con la tradición filosófica en el marco de conflictos culturales y políticos; tercero, la *mitologización* o las convenciones historiográficas.

En la primera condición a estudiar, se ubica a los *normalizadores* o filósofos que adelantaron sus esfuerzos para consolidar una mirada sobre el nacimiento y origen del pensamiento filosófico y, con mayor énfasis, de la profesionalización del oficio; ellos fueron los portadores de una posición privilegiada al ser arte y parte del proceso de normalización. Si no participaron de forma directa del proceso de formación del Instituto de Filosofía de la Universidad Nacional de Colombia en 1946, por lo menos fueron herederos académicos e intelectuales de esa aparición. Entre este grupo destacaron Rubén Sierra Mejía, Danilo Cruz Vélez, Rafael Carrillo, Rodrigo Jiménez Mejía y Rubén Jaramillo Vélez como exponentes de esa condición fundacional o hereditaria pero siempre ventajosa como portadores de un mensaje: el origen del oficio. Como tema central no solo

⁵¹ Germán Colmenares, *Convenciones*, 28

enunciaron los pormenores para diferenciar el oficio del filósofo –profesor universitario– sino que impulsaron reflexiones en torno a los hombres que, antes del periodo de normalidad, ya adelantaban sus estudios con una proyección filosófica precisa, a la *européa*. Algunos nombres fueron resaltados con mayor o menor fortuna como el de Julio Enrique Blanco o Luis Eduardo Nieto Arteta, pero al final, el abanico no es tan amplio. La preferencia de la normalidad en términos del proceso de profesionalización fue significativa:

En la circunstancia de los años 30 y 40 del presente siglo se inaugura en Colombia el ejercicio responsable de la actividad filosófica, que conduce en el año de 1946 a la fundación del Instituto de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional, en donde se agruparon unos cuantos investigadores y maestros que ya laboraban en las cátedras de la Facultad de Derecho. Esta institución puede ser considerada literalmente el Alma Mater de nuestra disciplina, cuyos aportes más significativos en buena parte han sido presentados al público a través de su Revista -Ideas y Valores- que comenzó a aparecer en el año 1950⁵².

Esta situación evidencia a su vez una confesión y una prescripción. Ya no solo se trata de lo filosófico como tal, sino, además de una centralización que a su vez fue académica y disciplinar. Pertenecer a este colectivo y, con mayor razón, representarlo en su *prehistoria*, como Blanco y Nieto Arteta, exigía unos mínimos: soledad, *pureza* entendida como ausencia de participación política y la exigente originalidad. El año 1946 se convirtió en un constante punto de retorno de las narraciones sobre el pasado filosófico nacional, el punto cero del que emergía el cambio de actitud, el cambio doctrinal y la revolución filosófica con relación al *oscuro* inicio de siglo gobernado hasta 1930 por las densas

⁵² Rubén Jaramillo Vélez, *Colombia: la modernidad postergada*, (Bogotá, Ed. Temis, Argumentos, 1994): 96-97

tramas de los conservadores. Se consideró que las circunstancias asociadas a las condiciones políticas conservadoras tuvieron “consecuencias determinantes para el desarrollo cultural del país e incidió en el tardío germinar de la actividad filosófica”.⁵³

Por tanto, los juicios con relación al pasado combinaron una reflexión en torno al lugar de la filosofía en el contexto colombiano, su proceso de formación hasta alcanzar la normalidad-modernidad y, por último, su difícil distanciamiento de la condición política o pragmática que sintieron como ofensa para los contenidos filosóficos:

*Empecemos por reconocer que apenas sí habrá posibilidad de reseñar una actividad que en gran parte ha permanecido marginada del desarrollo cultural colombiano, y que en la mayoría de las veces es inferior en calidad a sus demás manifestaciones intelectuales. Es cierto que en la Colonia estuvo en el centro de la enseñanza superior, pero no se pasó de ser una actividad pedagógica sin ningún asomo de originalidad o siquiera de una expresión personal del tratamiento de los temas. Y también es cierto que durante el siglo XIX, sobre todo en el momento de formación de los dos partidos políticos tradicionales, la argumentación filosófica, en ocasiones sobre temas inminentemente académicos, ejerció un papel determinante en la delimitación de los programas de esos mismos partidos. Pero también allí la filosofía en cuanto tal perdía su naturaleza teórica para adquirir una función pragmática inmediata.*⁵⁴

Esto es, por lo menos, llamativo, porque la llamada normalidad fue entendida como la condición bajo la cual la filosofía entraría en el curso común de las prácticas culturales de una sociedad pero que, en este caso, se presentó como marginal. Es un escenario que recuerda los debates en torno a la modernización ya emitidos en páginas anteriores.

⁵³ Rubén Jaramillo Vélez, *Colombia: la modernidad...*, 99

⁵⁴ Rubén Sierra Mejía, *La filosofía en Colombia*, (Bogotá: Procultura, 1985), 9

Además, de nuevo se atiende al complejo llamado a la originalidad y su relación con los enunciados de “naturaleza teórica” propios de la filosofía, una hecha a la europea y con mayor precisión a la alemana.⁵⁵

La segunda condición resalta la intención de los normalizadores por separarse abiertamente del pasado y la tradición. Esta tensión de ruptura y modernización expone un marco de contrastes, de luces y sombras, a partir de las valoraciones que este tipo de historiografía consolidó como imágenes para capturar y abolir el pasado. Con la mirada siempre puesta en la referencia europea para concebir lo filosófico, emprendieron un camino para denunciar los valores del pasado que asociaban directamente con la anormalidad. Así, los términos “Regeneración” y “conservadurismo” fueron sinónimos de escolástica y superstición, síndromes opuestos a la *higiene* planteada por la normalización. Por un lado, se tiene lo siguiente:

Dicha realidad estuvo determinada en sus orígenes por su carácter colonial y por la realidad histórica de España al comienzo de la época Moderna, cuando funda un imperio colonial entre nosotros (...) de estos comienzos resulta el rasgo sobresaliente de nuestra vida filosófica durante tres siglos de existencia histórica: la anormalidad. Además de lo anómalo que es comenzar a filosofar intentando comprender lo que otro pueblo ha pensado en circunstancias históricas diferentes y para resolver problemas diferentes, la filosofía que trajeron los españoles a América era una filosofía caduca, la filosofía medieval. Totalmente de espaldas a la filosofía moderna (...) A esta anormalidad de doble raíz que nos hizo ser (...) quiméricos continuadores de una Edad Media tardía, hay que agregar otra

⁵⁵ En este sentido es pertinente resaltar que el ingreso de la filosofía moderna a Colombia está vinculado directamente con la presencia de la filosofía alemana. Un seguimiento de estos temas puede verificarse en el trabajo de Rubén Jaramillo Vélez, Colombia: la modernidad postergada. Es un indicativo valioso sobre cómo pensar lo alemán en Colombia a pesar de las posibles objeciones que puedan surgir con su lectura.

*anomalía: el filosofar que introdujeron entre nosotros (...) no tendía a resolver problemas filosóficos, sino a propagar el cristianismo en sus dominios, una empresa muy laudable, pero que no tenía nada que ver con la filosofía en sentido estricto*⁵⁶

A esta noción de “sentido estricto” de la filosofía con relación a la modernidad como puntos de referencia para revisar el pasado, se suma la noción de ruptura que relaciona el oficio profesional de la filosofía con su propia tradición:

Esa ruptura que nos ocupa fue más bien un empezar de nuevo antes que una reacción violenta frente a lo existente. Los filósofos colombianos que iniciaron el proceso del pensamiento contemporáneo simplemente dejaron de lado lo que encontraron en nuestra tradición. Por lo demás, puede decirse que el neotomismo impuesto por Carrasquilla ya era cosa muerta, aunque todavía se manifestaba en la defensa de ciertas doctrinas como la del derecho natura⁵⁷.

Así, no hay ningún reparo en indicar que la normalización en el caso colombiano es un “empezar de nuevo” que deja a un lado un amplio espectro de la tradición, algo que yace muerto en los anaqueles mal habidos del neotomismo. Esta radicalización estuvo acompañada de un ejercicio ritual de fijación *mítica* de los orígenes. Los normalizadores se establecieron como un *cuero sacerdotal* capaz de censurar todo aquello que fuera en contra de la revolución filosófica que propendían y defendían. En ese sentido, el progreso de la filosofía estaba en manos de una minoría profesoral que buscaba crear líneas generacionales para heredar su mensaje. No está de más señalar, sin embargo, que

⁵⁶ Danilo Cruz Vélez, *Tabula Rasa*, 15-16

⁵⁷ Rubén Sierra Mejía, *La filosofía...*, 10

estas precisiones entendidas por la historiografía normalizadora componen una mirada tersa del pasado, algo plano y lineal que no tuvo problemas ni contradicciones; es decir, plantearon un escenario histórico homogéneo del cual suprimieron por completo los signos de su producción al tiempo que impulsaron una trama maniquea que opuso la producción intelectual y política entre conservadores y liberales –por ejemplo a estos últimos los reconocieron como los precursores de un escenario secular de pensamiento, por lo que 1930 se erige en sus descripciones como antecedente clave de la normalidad-. Así valoraban las experiencias filosóficas antes de 1946:

Fueron por lo demás épocas de una supina ignorancia filosófica. Aun escritores como Luis López de Mesa, a quien debemos algunos impulsos renovadores de la cultura colombiana, en sus incursiones por terrenos filosóficos deja percibir sus escasos conocimientos en la materia y su ingenuidad en la apreciación de doctrinas filosóficas contemporáneas: la tesis heideggeriana de que el hombre es un ser para la muerte, se convierte, por ejemplo, en su interpretación en una versión innecesaria del lamento popular de que todos estamos condenados a morir⁵⁸.

No solo el señalamiento a propósito de la ingenuidad y la ignorancia filosófica compone un marco de ruptura complejo, sino que la valoración con la que expusieron una reflexión sobre la experiencia filosófica de López de Mesa indica el tipo de preguntas con las que enfrentaron al pasado. Estas valoraciones revelan un marcado sesgo de europeísmo que niega de tajo las condiciones y experiencias de lo que pudo entender López de Mesa sobre Heidegger, creando un territorio de buenas y malas recepciones que sostienen

⁵⁸ Rubén Sierra Mejía, *La filosofía ...*, 10

como correcta solo aquella que tenga tonos y vínculos con la mirada europea, alemana y moderna.

Por último, este marco de ruptura no sólo se consolidó en relación con el pasado sino además con el presente y el futuro. La distinción profesional en oposición a lo aficionado o descuidado fue intransigente:

Pero ya no es la ocupación de las horas de ocio de aficionados sin adiestramiento en el manejo riguroso de los conceptos y sin unos conocimientos básicos de la historia de la filosofía. Puede decirse que ahora es un oficio normal de nuestra vida civil. Al decir que es un oficio, queremos referirnos justamente a la actitud del filósofo frente a su disciplina: se trata de una actitud de responsabilidad profesional, que no se permite concesiones relativas a la información y al rigor metodológico en el tratamiento de los temas, lo cual quiere decir que se procura al menos eliminar la improvisación en el trabajo filosófico.⁵⁹

Por último, la *Mitologización* o imágenes del origen. La normalidad en Colombia presentó un canon y una trama de relaciones con la historia del oficio que devinieron inalterables. La ordenación narrativa fue consecuente con las decisiones académicas que desató la formación universitaria de la filosofía en Colombia. En ese sentido, asumieron la supuesta continuidad narrativa que les facultó como detentores de un oficio con fronteras claras y precisas por respetar. Así, las situaciones cronológicas y alegóricas con las que estructuraron sus reflexiones sobre el pasado se convirtieron en imágenes para sustentar el presente de normalidad como la culminación triunfal de un duro proceso de modernización y liberación. Sin embargo, esta metodología transmitió también el afán por implantar una serie convenciones historiográficas que elevaron ciertas formas para

⁵⁹ Rubén Sierra Mejía, *La filosofía ...*, 12

entender la realidad filosófica del país como vías únicas que, a su vez, entraron en conflicto con la realidad histórica de la experiencia filosófica, no solo en Colombia sino en el contexto hispanoamericano.

Esto acarrea una visión demasiado estrecha de lo que pueda considerarse como historia de la filosofía en Colombia, pues se descarta la obra de un amplio grupo de pensadores que no fueron profesores o escritores de filosofía, pero que plantearon problemas sobre la sociedad, la religión, la política, el derecho, la historia, la antropología, la ciencia, en permanente interlocución con la filosofía”⁶⁰

Además, plantearon imágenes que *deshistorizaron* las condiciones de formación del oficio:

El mismo Francisco Romero negaba que la normalidad fuera un punto cero que diera la espalda a los antecedentes filosóficos de Latinoamérica. Al contrario, el interés por la historia de la filosofía local era uno de los fenómenos que evidenciaban, para él, el arribo a la normalidad⁶¹.

En suma, estas convenciones no reconocieron tampoco la significación de las "culturas alternativas" como fuente y lugar hermenéutico del filosofar⁶². Se convirtieron en esquemas prefijados que, para el caso de un estudio sobre la experiencia filosófica alrededor de Nietzsche, funcionan como prisiones y modelos cerrados de aproximación. Sospechar sobre estas imágenes del pasado justifica una revisión desde la historia que, como enseñó Michel de Certeau, se sostiene como la más apta para dar sentido a la diferencia y poner en escena la alteridad.

⁶⁰ Juan Camilo Betancur, "*Para un análisis...*", 140

⁶¹ Juan Camilo Betancur, "*Para un análisis...*", 149

⁶² Fernet Betancur, "*Para un balance...*", 125

Finalmente, esta ha sido la confrontación de tres dimensiones para un debate sobre las posibilidades que pueden referirse a la experiencia filosófica y su expresión, no sólo antes del periodo de normalización, sino también a propósito de una revisión de las convenciones historiográficas que han marcado la reflexión. Modernidad y normalización están imbricadas – para comprender el proceso de normalización hay que tener presente el problema de la modernidad y sus implicaciones en el país- como puntos para consolidar una actitud sobre y frente a la filosofía, que a su vez se convirtió, en cierta medida, en un campo de batalla y en la receptora de conceptualizaciones y valoraciones en ocasiones poco convenientes para un estudio histórico. La normalización capturó la modernidad como un gesto político para insertarla como una actitud ahistórica; esto precisa la comprensión de la necesidad evidente por defender el espacio menguado de la filosofía en la cultura colombiana pero que, en una perspectiva metodológica para comprender otras condiciones no canonizadas, es poco satisfactoria. No está demás mencionar que la modernidad, como enseña Octavio Paz en *La búsqueda del presente*, es algo que no se puede capturar, ni asir. En ese sentido, el esfuerzo normalizador se acerca a las intenciones expuestas en el *Manifiesto Positivista*, defiende una forma radical de racionalización y desplazan la expresión -literaria, musical, pictórica- al terreno de la ambigüedad. Por otro lado, la historiografía *normal*, implantó las tres edades expuestas por Romero -escolar, fundacional y normal- sin pretender un acercamiento crítico o de revisión que evaluara tales supuestos. Al final, olvidó que entre tradición y modernidad hay un puente:

La búsqueda de la modernidad nos llevó a descubrir nuestra antigüedad, el rostro oculto de la nación. Inesperada lección histórica que no sé si todos han aprendido: entre tradición y modernidad hay un puente. Aisladas, las tradiciones se petrifican y las modernidades se volatilizan; en conjunción, una anima a la otra y la otra le

*responde dándole peso y gravedad.*⁶³

Por tanto, acá se busca dar claridad sobre la ruta. No se trata ya de una historia del oficio filosófico en Colombia, que permita rellenar los vacíos que la normalización ha consolidado para el pasado de la profesión que defiende ni, mucho menos, se trata de una historia *universal* de la recepción de Nietzsche en Colombia. Por el contrario, acá se buscan rastrear aquellos signos de la experiencia filosófica, las superposiciones que se generan entre lectura y escritura de poetas, ensayistas, jóvenes, políticos que se relacionaron con Nietzsche y lo *expresaron*. Por eso no se consideran los marcos de referencia de producción *normal* y europea de la filosofía sino marcos de experiencia contextuales, posibles, oblicuos y, por qué no, *reales*. En última instancia, se trata de *ver* las experiencias y las expresiones antes de que fueran encauzadas hacia un lugar que la normalización anunció como el único posible, “al que teníamos que llegar”. De tal forma estas experiencias dejan de ser vista como no oficiales o no profesionales para dar paso a un estudio de sus condiciones de producción y expresión. Compartiendo las palabras de Carlos Arturo Jiménez:

En este sentido tampoco es determinante si los actores de los procesos locales estaban o no “al día” sobre lo que ocurría al otro lado del Atlántico; si las normas y los textos que venían de fuera se comprendieron bien o mal; si las versiones locales eran puras o estaban “deformadas” por el contexto, los prejuicios o la incapacidad de los lectores autóctonos. En síntesis, no se trata de verificar de qué manera impactaron en un país y “por sí mismos” elementos foráneos, como autores, libros, escuelas de pensamiento o preceptos doctrinarios; aquí no se está escribiendo la historia internacional de un conocimiento universal, uniforme y

⁶³ Octavio Paz, *La búsqueda del presente*, 7

deslocalizado, al cual necesariamente había que llegar. ⁶⁴

En ese orden, los siguientes capítulos tratarán sobre una materia no clasificada en los marcos normalizadores. Clarificar qué se entiende por experiencia filosófica y su expresión, sin las convenciones de la normalización, será el asunto a resolver, el objetivo central trazado por este estudio.

⁶⁴ Carlos Arturo López Jiménez, *El terreno común de la escritura: una historia de la producción filosófica en Colombia 1892-1910*, (Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2018), 104

CAPÍTULO 1

LO EXPRESADO EN SANÍN CANO Y SILVA: DIALOGAR, CRITICAR Y REBELAR

“La notoriedad que gana un escrito con ser publicado en la prensa diaria se compensa con años de absoluto olvido. Reaparece acaso en alguna pesquisa de la malevolencia o de la curiosidad bibliográfica”⁶⁵

“¿Y en qué creerás, alma mía, alma melancólica y ardiente, si los hombres son ese miserable tropel que se agita, cometiendo infamias, buscando el oro, engañando a las mujeres, burlándose de lo grande, y si ya murieron los dioses?”⁶⁶

Las condiciones biográficas que acompañan las vidas de Baldomero Sanín Cano y José Asunción Silva son extensas y complejas. Aquí, solo se integrarán algunas señas para localizarlos inicialmente. Sanín Cano (1861-1957) y Silva (1865-1896) nacieron en contextos disímiles. El primero vio la luz en Rionegro, Antioquia, bajo el influjo de un fuerte escenario liberal y bélico que al parecer marcó su formación posterior. No está de más indicar que en 1863 se consagró la Constitución de Rionegro, fundamento del pensamiento liberal colombiano. Sanín Cano encarnó en su vida el itinerario de viajero, maestro, cosmopolita y crítico. Cuando contaba con algo más de veinte años alcanzó la capital del país desde donde, años después de merecer un nombre privilegiado en la prensa diaria y la crítica latinoamericana, descubriría Londres y Buenos Aires como

⁶⁵ Baldomero Sanín Cano, “Un crítico argentino: Antonio Aita” en *El Tiempo*, Febrero, 1935

⁶⁶ José Asunción Silva, *Obra Completa*, (Caracas: Ayacucho, 1977), 226

hogares pasajeros, pero de efectiva producción escrita y formativa. Fue testigo y actor del proceso de transición⁶⁷ y transformación que comprende el cambio de siglo, alcanzando un amplio panorama y una profundidad de experiencias casi inagotable –guerras civiles, transformaciones políticas, conflictos internacionales, dos guerras mundiales, bipartidismo, entre muchos otros-. Sanín Cano fue el primer crítico literario del país desde una perspectiva modernista y su producción escrita fue el reflejo del trasegar constante por las diferentes variaciones del pensamiento que encontró en todas las posibles literaturas extranjeras por las cuales se vio seducido. Su amplia y laberíntica obra abordó incontables facetas y dimensiones: políticas, literarias, filosóficas, sociológicas, históricas, entre otras. Él se consideró a sí mismo como periodista: sin embargo, su intensa formación autodidacta –tanto en temas como en idiomas- le valió el reconocimiento de hombres como José E. Rodó y Francisco Romero en el plano de la conciencia literaria y la crítica latinoamericana. Su relación con Nietzsche fue intensa y prolija; lo leyó en alemán. Aunque no dejó un texto *único* que marcara como tal aquel encuentro, el tono fragmentario de su obra no impide la tarea de reconstruir imágenes sobre los lugares más cercanos entre la experiencia del naciente modernismo colombiano y las letras del alemán.

José Asunción Silva fue otro viajero – Suiza, París, Londres y Venezuela- aunque su permanencia en la estática Bogotá del siglo XIX fue su entorno más recurrente. A pesar de una vida marcada por las contradicciones constantes entre la búsqueda incesante del lujo y las frustraciones y fracasos económicos, Silva se convirtió en un escritor inaplazable para comprender la transformación de la literatura colombiana y latinoamericana. Su

⁶⁷ Claudia Patricia Acevedo Gaviria, “Intelectuales, críticos y modernidad cultural: los casos de Baldomero Sanín Cano, Hernando Téllez y Jorge Zalamea” (Universidad Nacional de Colombia, 2013), 137

Nocturno, aquella “noche que vale por todos los días de nuestra poesía”⁶⁸ y *El libro de versos*, han marcado el decurso de la poesía colombiana y detonado un conjunto de fuerzas que hoy ubicamos como modernistas y renovadoras. Silva, el “dandy”, el extravagante, el intelectual, el genio. Resalta, al igual que en Sanín Cano, su tremenda formación autodidacta y el afán firme por el estudio juicioso de las tendencias, las tradiciones locales y los movimientos que producían diversos autores en el marco del pensamiento extranjero. Fue lector apasionado y desordenado que se encargó de protestar constantemente contra su presente, que marcaba bajo las líneas de una decadencia insoportable para alguien que aún afinaba los rasgos de la aristocracia y temía por los levantamientos socialistas y el ascenso de los “valores bajos” a la cúspide de la cultura. Fue perseguido y sus coetáneos lo convirtieron en centro de toda clase de burlas y señalamientos, además del ya mencionado fracaso económico que lo dejó con unas pocas monedas, junto al *Triunfo de la muerte* de D’Annunzio en la última noche de su vida. Ahora bien, a pesar de que este encuentro biográfico con Silva podría extenderse por muchos caminos, acá vale sostener la mirada en su relación con el nacimiento de la literatura moderna en Colombia, de cómo inauguró la posibilidad de una sensibilidad con un tono distinto al tradicional. Por tanto, sirve por ahora ubicar a Silva como el primer *antipoeta*⁶⁹ colombiano.

Además, acá se busca otra faceta -si es que se puede fragmentar a un hombre por lugares de expresión-, la de novelista que, frustrado⁷⁰ o no, emitió cientos de señales para conciliar el propósito de este estudio. *De sobremesa*, una novela recuperada del olvido del

⁶⁸Javier Arango Ferrer, *Raíz y desarrollo de la literatura colombiana. Poesía desde las culturas precolombinas hasta la “Gruta Simbólica”*, (Bogotá: Editorial Lerner, 1965), 389

⁶⁹ Eduardo Camacho Guizado, Prologo a *Obra Completa*, (Caracas: Biblioteca Ayacucho), XVII

⁷⁰ En este punto, la crítica literaria colombiana carece de consenso. Algunos, señalan que *De sobremesa* es un mal intento por parte de Silva; otros, reconocen que, a pesar de un desenlace apresurado, la novela fue capaz de crear imágenes tan novedosas como la anticipación de un escenario cinematográfico, como lo planteó Gabriel García Márquez.

naufragio que sufrió gran parte de la obra de Silva, cuando regresaba de Venezuela, fue un signo inmejorable de la presencia de Nietzsche en Colombia.

Tanto Sanín Cano como José Asunción Silva pueden ser entendidos como intelectuales⁷¹, insertarlos en una dinámica de distribución de conocimientos en el marco de ciertas condiciones sociales dominantes (hegemónica o contrahegemónica) en términos materiales y culturales; sin embargo, acá se dejará en suspenso esa condición para enfocar la mirada sobre el proceso de modernidad, modernismo y modernización⁷². Es decir, su esfuerzo intelectual será recuperado, pero en el marco de sus expresiones, de los *nombres* con los que firmaron las experiencias de sus diálogos y lecturas. Intelectuales sí, pero siempre y cuando participen de una historia de las expresiones. Baldomero y José Asunción formaron parte de “ese gran movimiento de renovación del pensamiento y la cultura en la perspectiva de la modernidad”⁷³. Además, como ya se mencionó, tal modernidad será entendida como una actitud –creativa y expresiva en este caso-, mientras la modernización se presenta como realización material, política e institucional. Por tanto, Sanín Cano y Silva comprendieron el proceso de modernismo, que compone la conjunción del alcance material y el actitudinal, en favor de una

⁷¹ Acá se sigue la propuesta planteada por Francois Dosse, para establecer la noción de *los intelectuales* y de Elias Palti para establecer las bases reflexivas de una historia intelectual.

⁷² A propósito del problema por la historia intelectual, es mucho más estimulante considerar la propuesta de Michel de Certeau en *La operación historiográfica*, en donde señala, para el caso de la producción historiográfica, pero que se puede trasladar a la producción escrita que presenta este estudio, la necesidad de establecer tres pilares: el lugar social, la práctica y la escritura/discurso. En este sentido, tendríamos en Sanín Cano y en Silva un lugar social semejante: el de intelectual modernista; una práctica que los unió: la de crítico y poeta, y una escritura precisa: el ensayo y la literatura. Las implicaciones que de Certeau estima para analizar esta tríada son extensas y valiosas. Por ejemplo, la condición de que el lugar permite y prohíbe lo que se escribe –en este caso, el modernismo establecería sus propios valores-; luego, que la práctica tiene sus propios escenarios de verificación y validación –en donde se entendería la ruptura con la tradición-, y por último, la escritura, que oculta todo el anterior proceso, es la puesta en escena, la dramatización que *dice algo del mundo*. Aunque la propuesta del historiador francés se encamina a establecer las condiciones para ubicar el trabajo historiográfico como operación científica, su tríada es flexible y permite extender su alcance, como acá se presenta. Es así como, desde la posibilidad del modernismo, acá se integra esa tríada para encontrar a Nietzsche.

⁷³ Claudia Patricia Acevedo Gaviria, “Intelectuales, críticos...”, 138

transformación cultural que también se ha reconocido como modernismo cultural. Por otra parte, si se quiere, componen la historia de una búsqueda ideológica, con la necesidad de transformar el carácter de las letras colombianas.

También es necesario indicar que esta primera experiencia con la obra de Nietzsche no solo pertenece de manera directa a un entorno modernista, sino que está sujeta a los cambios y vicisitudes que se consignaron con la Regeneración y la Hegemonía Conservadora. Sanín Cano y Silva lo sintieron en carne propia. Por ejemplo, a la edad de 24 años, cuando el antioqueño recién pisaba las tierras de la capital, vio cómo su naciente periódico, *La Sanción*, fue clausurado. Es decir, no solo en términos políticos sino además culturales y sociales, el estatuto de la circulación de pensamientos fue controlado. Nietzsche en Colombia apareció como efecto “marginal” de ese proceso, por lo menos en primera instancia; porque no es posible argumentar que los lectores de Nietzsche tuvieran un carácter fijo, es decir, en términos políticos –que fueran liberales, por ejemplo- o culturales y sociales –en donde los lectores de corte tradicionalista, vinculados al hispanismo, estuvieran vedados para encontrar a Nietzsche-. Los casos de Guillermo Valencia –conservador- y Carlos Arturo Torres –liberal- dicen mucho al respecto. El primero llevó a Nietzsche a su poesía, *Anarkos*, mientras el segundo lo llevó, además de lo poético, a la filosofía política, *Idola Fori*.

Este primer estudio busca a Nietzsche como contemporáneo y actual a las experiencias de Sanín Cano y Silva, algo diferente a una influencia intelectual jerarquizada bajo el signo de la *deuda*. Se verá que, en muchos casos, su presencia se inscribió bajo el tono de las inquietudes personales de estos dos lectores, situación por la cual encontrar un concepto de Nietzsche será a su vez encontrar una expresión en Sanín Cano y en Silva. Esta experiencia filosófica se ubicará a partir de la fuerte amistad que tuvieron, de la labor crítica del antioqueño y de la realidad renovadora del poeta. Aquí, se pondrá en marcha

aquella máquina del *bricoleur*, la traducción cultural, la experiencia y la expresión.

1.1. LO EXPRESADO EN LA AMISTAD: *DIALOGAR*

Dos condiciones para alcanzar el valor de la amistad en Sanín Cano y en Silva. La primera, de contexto, en relación con Nietzsche. En el ensayo *Nietzsche y Brandes -1913-* Sanín Cano afirmó que

En Inglaterra, Nietzsche apenas se abre camino en estos instantes, la traducción de sus obras es cosa reciente. La discusión de sus doctrinas apenas comienza (...) Hace veinte años, en una remota capital sudamericana, las obras y las ideas de Nietzsche eran alimento de los estudiosos y materia de alusiones en la prensa diaria. Inglaterra se pone ahora los anteojos ahumados para extender la vista sobre esas páginas deslumbradoras. Los expositores de la obra de Nietzsche hablan como si estuvieran haciendo un descubrimiento⁷⁴.

Sanín Cano y Silva se conocieron en 1886, de la mano de Antonio José Restrepo. El antioqueño apenas llegaba a Bogotá, mientras Silva regresaba de su viaje por París. Luego, “entre 1887 y 1896, en casa de José Asunción Silva, se congregaba un grupo de unos diez intelectuales, bajo la rectoría del crítico Baldomero Sanín Cano (...), quien les leía, traducía, prestaba y comentaba recientes libros europeos de carácter ideológico”⁷⁵. La cita de *Nietzsche y Brandes*, parece apuntar en esta dirección. Además, se reconoce la última década del siglo 19 como la época de emergencia y gestación del modernismo en Colombia. Aquella cita, de un tono casi pretencioso, remarca el impulso con el que se abordaron las literaturas extranjeras, con énfasis en la nietzscheana, en el marco de los

⁷⁴ Baldomero Sanín Cano, “Nietzsche y Brandes”, en *Escritos* (Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura, 1977): 143

⁷⁵ Eduardo Pachón Padilla, “El modernismo en Colombia”, en *Boletín Cultural y Bibliográfico* Vol. 14, No. 01 (1973): 37

encuentros y escenarios de circulación posibles en una remota capital sudamericana.

La segunda condición relaciona el manifiesto modernista. Por esos primeros días de la llegada de Sanín Cano a Bogotá, bajo el pseudónimo de *Brake*, se presentó un artículo novedoso más que por su tema, que era una crítica a la poesía de Rafael Núñez - “especulador del lugar común”-, que por su postura: una voz nombraba la experiencia literaria con unas palabras diferentes a las vigentes y tradicionales. Bajo ese tono, en otro artículo, precisó una distinción de la labor crítica: una, a la que corresponde hacer juicios acordes con cierta visión –la tradición- y otra, que estimaba una visión diferente. Aquella toma de partido del crítico abordó un enfrentamiento ideológico y literario que acompañó con unos versos –*Vejece*- de su recién conocido amigo, Silva:

*El rasgo dominante-agrega- de la obra literaria del señor Caicedo Rojas es su amor a las cosas viejas. Pero este amor **no es** la inspiración artística de que hablan unos versos inéditos pero ya célebres en Bogotá:*

Por eso a los poetas soñadores

Les son dulces, gratísimas y caras

Las crónicas, historias y consejas, las formas, los estilos, los colores,

Las sugerencias místicas y raras

Y los perfumes de las cosas viejas

Sino el respeto debido a lo que fue, y la preocupación de que las nuevas tiñen de color prosaico lo mismo los paisajes que la vida.⁷⁶⁷⁷

La inspiración artística que respiran los versos de Silva, escenificados en la disputa crítica por Sanín Cano, marcan una ruptura literaria y expresiva. Aparece un lenguaje que habla

⁷⁶ Baldomero Sanín Cano en J. G. Cobo Borda, Prólogo a *El oficio del lector* (Caracas: Biblioteca Ayacucho, s.f.): xx (La negrita es mía)

⁷⁷ Baldomero Sanín Cano, “José Caicedo Rojas”, en *Revista Literaria*, (Bogotá 1890-1894), 6 Vols., 32-41

del pasado, de lo viejo, con una sensibilidad diferente. Ya no es el respeto debido a lo que fue, como un estatismo de las formas, sino que aparecen los sueños, los perfumes y los colores de las *vejeces*. En los primeros se venera el polvo, en los segundos aparecen los experimentos, se trastocan las cosas viejas. Esta actitud expresiva fue condición precisa del modernismo literario colombiano, una actitud que atrajo una sensibilidad que nombraba las cosas de otra forma. Así comenzó la fructífera relación crítico-poeta:

Fue la obra de Silva, solo conocida parcialmente antes de morir, la que habría de suscitar, ella sola, un nuevo ambiente literario, y fue la agudeza de Sanín Cano, en un buen número de artículos, la que volvió explícita dicha modificación. Sanín Cano se constituyó en la conciencia crítica de dicho proceso, no solo a nivel individual, sino otorgándole a la nueva dimensión verbal trazada por Silva un respaldo ideológico y una resonancia cultural, que la consolidó⁷⁸

Ahora bien, luego de apuntar esa base modernista, es preciso afrontar el talante de la amistad que por casi diez años sostuvieron. Una relación de doble vía. Gracias a Silva, Sanín Cano se abrió paso por las literaturas francesas y por el mundo poético, que no valoraba lo suficiente. Por otro lado, el crítico le entregó al poeta la posibilidad de explorar las literaturas del norte de Europa. Así, los libros y las relatorías que consolidaban con sus diálogos robustecieron su amistad.

Nuestra apasionada amistad tuvo su base en el estudio. Recuerdo con un placer sobrehumano la voracidad con que nos lanzamos uno y otro a la tarea de atesorar conocimientos. Mientras Silva me ofrecía liberalmente el caudal de nociones y de ideas, para mí enteramente nuevas, que encerraban los libros de Taine y de Renán, yo le procuraba algunos filósofos ingleses contemporáneos. Nuestras

⁷⁸ Baldomero Sanín Cano en J. G. Cobo Borda, Prólogo a *El oficio del lector* (Caracas: Biblioteca Ayacucho, s.f.)

*conversaciones eran orgías ideológicas, en que se ensanchaba considerablemente el horizonte sensible. Él empeñado en ingratas labores de comercio, yo en la prosaica tarea de administrar un tranvía de sangre (...) volvíamos a la realidad en ágapes modestos (...) o haciendo esfuerzos temerarios para reducir los aforismos de Nietzsche a una filosofía sistemática*⁷⁹.

Una amistad que se basó en el estudio y que, además, como se aprecia, *desdiviniza* aquella imagen del intelectual como ser poco práctico, dedicado por completo a las finas ondulaciones de sus lecturas. No, acá aparecen dos hombres que buscaron sobrellevar sus circunstancias con sus posibilidades. Sin embargo, se gestaba allí, en esos momentos de escapatoria, la base de una transformación expresiva: ensanchar el horizonte sensible. También, aparece Nietzsche como desafío. Aparecen sus aforismos como tema y su filosofía como problema. Sin embargo, la siguiente puede ser la cita más dicente sobre la relación – en el marco de la amistad- que tuvieron con el alemán.

Un día vino Silva a verme con un número de la Reveu Bleue de París, para hacerme leer un artículo de Theodor de Wyzewa, escritor francés de origen polaco (...) acerca de un filósofo alemán de nombre Federico Nietzsche. Comentamos la noticia con grande interés. Había citas curiosas de aforismos del atrevido pensador y nos dimos a buscar la manera de procurarnos sus obras. Silva tenía relaciones con casas editoras francesas, de quienes recibió información de no haber sido traducidas en francés las obras del inmisericorde. Le pedí a los librereros alemanes y me llegaron oportunamente (...) A veces nos juntaba la casualidad. A veces solíamos buscarnos. En noches tranquilas, lejos de los penosos oficios a que los

⁷⁹ Baldomero Sanín Cano, “Una consagración”, en *El oficio del lector*. (Caracas: Biblioteca Ayacucho, s.f.): 226

dos estábamos uncidos por un burlón determinismo, solíamos comentar lecturas, sucesos, asesinar esperanzas; analizar hombres y tiempos con la libertad que dan 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 transvalorador de todos los valores, suministraba contenido y base para nuestras 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.⁸⁰

Son varias las situaciones para comentar en este punto. Aparece, primero, uno de los más recurrentes encuentros para explorar la experiencia modernista: la *transvaloración*. Efecto central propuesto por Nietzsche, es aquí un punto de encuentro para fraguar la *rebeldía*. Los adjetivos “libérrimo” y “audaz” lejos de ser meras distinciones, comienzan a fabricar el proceso de la traducción cultural: es así como Nietzsche se entiende en la experiencia de estos dos lectores, en el marco de sus encuentros y preocupaciones. Además, sus lecturas fueron disparejas: una indirecta, caso Silva y una directa⁸¹, caso Sanín Cano. Y esta condición es más que interesante porque relata el trasfondo cosmopolita que acompañaba los procesos de circulación de textos. Fue recurrente la referencia a las casas editoriales francesas, alemanas y españolas⁸². Silva fue insistente

⁸⁰ Baldomero Sanín Cano, “Recuerdos del Silva”, en *El oficio del lector*. (Caracas: Biblioteca Ayacucho, s.f.)

⁸¹ Para explorar sobre las posibles ediciones que Sanín Cano tuvo en sus manos, ver el trabajo de José Drews López sobre Nietzsche en Uruguay.

⁸² Así lo señala el crítico: “Los librereros de Madrid y Barcelona, los universitarios provenientes de Marburgo y de la Sorbona, distribuyen por medio de traducciones más o menos felices el pensamiento, la cultura alemana en tierras de América. Así ha venido a conocer quienes no señorean el alemán, a Nietzsche, a Spengler, a Scheler, a Meissner y a otros filósofos de tierras más septentrionales asequibles al Occidente por intermedio de la lengua alemana como Kierkegaard y Hoffding”, ver: Baldomero Sanín Cano, “Influencias de Europa sobre la cultura de la América Española”, en *El oficio del lector*, (Caracas: Biblioteca Ayacucho, s.f.): 267

con Sanín Cano, estimó esa amistad como “intimidad intelectual”⁸³. Buscó hacerlo cómplice de todos sus hallazgos, “un mundo de revistas y libros que he pedido a Inglaterra y Francia y de los cuales va Ud., a ser partícipe, voy a pasar los ratos que me deje el trabajo de la Legación, bastante pesado por cierto”⁸⁴. También buscó orientación, “oríenteme respecto de lo que haya encontrado que valga la pena en libros alemanes y mándeme una noticia de los que Ud., cree que me atraerán”⁸⁵. En suma, acá está el soporte material de la expresión.

A él le divertía que yo le leyese a Shakespeare y a Nietzsche en el original de sus obras. Creo que la base de nuestra estrecha amistad puede hallarse en dos situaciones morales. Yo era un personaje aislado (...) yo también solía, muy raras veces, hacerle indicaciones sobre los libros que debería leer. Fueron las obras de Tolstoi uno de estos. Y sucedió que en cierta semana estuvo ausente del almacén tres días consecutivos. Alarmado por esta ausencia, fui a buscarle a su casa. Me recibió en traje de interior, extendido en un sofá, con un libro en la mano, y me dijo: -Estoy consternado pensando que he podido morirme sin haber leído La guerra y la paz de Tolsto⁸⁶

Ahora, vale apuntar qué atributos de Nietzsche compartieron, además del mencionado de la *transvaloración*. Por ejemplo, “Un eco de esas charlas es el que impregna *De sobremesa*, la novela de Silva. Allí aparecen *La casa de muñecas* de Ibsen y el *Zaratustra* de Nietzsche”⁸⁷. La figura emblemática del alemán participa del repertorio de los diálogos de estos dos lectores y sus expresiones. Como se verá, la novela de Silva

⁸³ José Asunción Silva, *José Asunción Silva: cartas (1881-1896)*, (Bogotá: Casa Silva, 1996), 125

⁸⁴ José Asunción Silva, *José Asunción...*, 127

⁸⁵ José Asunción Silva, *José Asunción...*, 129

⁸⁶ Baldomero Sanín Cano, “Recuerdos del Silva”, en *El oficio del lector*, (Caracas: Biblioteca Ayacucho, s.f.): 291

⁸⁷ Baldomero Sanín Cano, *El oficio del lector*, xxii

está impregnada de muchas consideraciones sobre el “Evangelio de Zaratustra” y su relación con el anarquismo político y los movimientos sociales. En Sanín Cano la relación fue de corte estético, más que político. Aunque es difícil encontrar diálogos textuales entre estos dos lectores en relación con sus lecturas de Nietzsche, se pueden situar cuatro lugares de experiencia compartidos: la *transvaloración*, Zaratustra, el superhombre –o sobrehombre- y los aforismos. Se ha señalado que este primer encuentro sólo consolidó a Nietzsche como *inmoralista*⁸⁸. En lo sucesivo se explorará, individualmente, el tono de cada expresión.

1.2. LO EXPRESADO EN SILVA: REBELAR

Acá se extenderá su faceta de novelista. O mejor, aparece *De sobremesa* como punto de apoyo. Esta novela, póstuma⁸⁹ y con variada recepción, se ha considerado como una confesión intelectual de Silva, en la que circulan una cantidad considerable de nombres y lugares que hicieron parte de la experiencia del poeta. En la voz de José Fernández y bajo la distribución de un diario –tono autobiográfico-, la novela expone “la personalidad neurótica y apasionada de este héroe dannuziano con ribetes de superhombre nietzscheano, que oscila entre la espiritualidad, el arte, el idealismo y sus ansias de dominio político; entre sus delirios de grandeza y *snobismo*”⁹⁰. El relato de un crimen pasional, el embriagador encuentro con Helena y las constantes referencias a la necesidad de modernidad y modernización, son sus líneas “centrales”. José Fernández es

⁸⁸ Así lo señala Rene Uribe Ferrer, “No sobra advertir que la visión de Nietzsche que tuvieron Sanín y Silva, y también otros escritores de esa época como D’Annunzio, fue la del inmoralista”, ver: Rene Uribe Ferrer, Prologo a *Letras colombianas*. (Medellín: Colección de autores antioqueños, 1984): xxi-xxii.

⁸⁹ Fue reconstruida por Silva luego de que el original cayera en el naufragio que traía gran parte de su trabajo al regresar de su periplo laboral por Venezuela.

⁹⁰ Eduardo Camacho Guizado, Prólogo a *Obra Completa*, (Caracas: Biblioteca Ayacucho, s.f.): xliii

un héroe modernista⁹¹, un *superhombre* malhadado por los conflictos finiseculares ante el inevitable cambio de siglo, además de su “afán europeísta, en ese malestar que experimenta respecto de su realidad local”⁹². Tiene un tono aristocratizante, que se enfrenta con la realidad política que afrontan las naciones latinoamericanas: capitalismo, burguesía, movimientos sociales. Y este punto será preciso para la reflexión de Fernández en su defensa de una propuesta política excluyente. Ahora, un primer contacto para acercar a Nietzsche, es un tema constante en la novela: la vitalización de la cultura.

*(...) es que como me fascina y me atrae la poesía, así me atrae y me fascina todo, irresistiblemente: todas las artes, todas las ciencias, la política, la especulación, el lujo, los placeres, el misticismo, el amor, la guerra, todas las formas de la actividad humana, todas las formas de la vida, la misma vida material, las mismas sensaciones que por una exigencia de mis sentidos, necesito de día en día más intensas y más delicadas*⁹³.

También como una expansión desbordada de la sensibilidad,

*¡Ah! vivir la vida. . . eso es lo que quiero, sentir todo lo que se puede sentir, saber todo lo que se puede saber, poder todo lo que se puede (...) ¡Ah, vivir la vida! Emborracharse de ella, mezclar todas sus palpitaciones con las palpitaciones de nuestro corazón antes de que él se convierta en ceniza helada*⁹⁴.

Aunque el vitalismo no es un problema ni una experiencia que Silva desprenda de Nietzsche necesariamente⁹⁵, sí es cierto que permite identificar un campo de relaciones con las que se facilitó la realidad de esa presencia. Porque, al final, no se trata ni de Nietzsche ni de Silva, como guardianes de conceptos, sino que se trata de la vida que es

⁹¹ Camacho, Prólogo, xlv

⁹² Camacho, Prólogo, xlv

⁹³ José Asunción Silva, *Obra Completa*, (Caracas: Biblioteca Ayacucho, s.f.):113

⁹⁴ Silva, *Obra Completa*, 114-115

⁹⁵ Karl Minemman, “Nietzsche y el alma moderna...”, 11

vista por ellos, lo que los hace, de alguna forma, contemporáneos y actuales.

La relación entre Fernández y Nietzsche tuvo varias facetas. La primera de ellas está vinculada con la denuncia que José Fernández hace del panorama decadente del final de siglo. En ese conflicto entre la modernidad y la decadencia aparece Nietzsche, como un lugar para soportar la crítica y la reflexión, porque su “voz es terrible”,

Moriste a tiempo, Hugo, padre de la lírica moderna; si hubieras vivido quince años más, habrías oído las carcajadas con que se acompaña la lectura de tus poemas animados de un enorme soplo de fraternidad optimista; moriste a tiempo; hoy la poesía es un entretenimiento de mandarines enervados, una adivinanza cuya solución es la palabra nirvana. El frío viento del Norte, que trajo a tu tierra la piedad por el sufrimiento humano que desborda en las novelas de Dostoievski y de Tolstoi, acarrea hoy la voz terrible de Nietzsche.⁹⁶

Esa denuncia de la fraternidad optimista y del entretenimiento con el que la poesía comienza a teñir sus hojas, además de las elucubraciones de un misticismo que la lleva a un nirvana conciliador, hace precisa, para Fernández, la necesidad de retomar la piedad por el sufrimiento humano. Y es la voz de Nietzsche, la más terrible de todas las del norte, la que está preparada para conjugar la “rebelión”. Así se introduce el problema por los valores. Así se integra, también, la búsqueda de antídotos –pues Fernández padece de una enfermedad insoportable: la realidad⁹⁷- que se superpongan a un panorama decadente. Y comienzan las oposiciones: fraternidad optimista frente al sufrimiento humano. Por tanto, vale alcanzar el tema de la *transvaloración*. Para eso, es necesario integrar el terreno político con el que Silva experimenta y orienta su reflexión. Así, la mirada va dirigida hacia el obrero, “el hombre común”, quien está en medio del fuego

⁹⁶ José Asunción Silva, *Obra Completa*, 209

⁹⁷ Este problema con la realidad está bellamente expresado por Clement Rosset en *El principio de crueldad*.

cruzado recibiendo, al parecer de Fernández, de forma pasiva todos los valores *falsos*.

*Oye, obrero que pasas tu vida doblado en dos, cuyos músculos se empobrecen con el rudo trabajo y la alimentación deficiente, pero cuyas encallecidas manos hacen todavía la señal de la cruz, obrero que doblas la rodilla para pedirle al cielo por los dueños de la fábrica donde te envenenas con los vapores de las mezclas explosivas, oye, obrero, ¿nada evocan en tu rudimentario cerebro las rudas sílabas de ese nombre germano, Nietzsche, cuando vibran en tus oídos?*⁹⁸

El tono jerárquico y paternal es notable. La representación de los trastornos con los que afronta su vida aquel obrero imaginario, con el que conversa Fernández, se refuerza con una mención inquietante: la señal de la cruz. Es el cristianismo el primer efecto que se denuncia. Claro, aparece todo el invasivo sistema de producción y reproducción capitalista que oprime a hombres y mujeres, pero emerge otra cabeza del águila: la fe: “obrero que doblas la rodilla para pedirle al cielo por los dueños de la fábrica”. Son dos amos, frente a un esclavo. Son dos señores, cuyos valores *falsos*, azotan la triste espalda de aquellos “miserables” cuya rudimentaria intelección quizá ni siquiera haya procesado la palabra Nietzsche⁹⁹. Son dos mundos, al parecer, infranqueables y distantes. Sin embargo, los ecos del Norte preconizan el evangelio del mañana:

*No lo creas parecido al evangelio que cuenta la historia del pálido Nazareno
diciendo las consoladoras bienaventuranzas junto a las ondas azules del dormido
lago de Tiberiades y expirando en lo alto de la cruz, con el cuerpo amoratado por*

⁹⁸ José Asunción Silva, *Obra Completa*, 209

⁹⁹ Cuatro décadas antes, las sociedades democráticas de obreros habían solicitado el derecho a la educación “teórica” y la habían intentado por medio de la prensa, legitimando todo este esfuerzo sobre la apropiación de parte del socialismo utópico. Todo esto se estigmatizó desde la ideología conservadora y liberal moderada, que no veía con buenos ojos la instrucción no práctica entre los obreros, pues los sacaba de su “lugar social natural”, al proponer expectativas de vida diferentes a las tradicionales. Ahora bien, esta educación no buscaba una transvaloración a la forma de lo expuesto por Nietzsche, pero sí desafiaba el proyecto civilizatorio liberal al dar herramientas para la defensa de un estilo de vida tradicional: el del “artesano”.

*los golpes y la pálida frente destrozada por la corona de espinas; es un evangelio que cuenta la historia de Zaratustra, en una cueva, meditando, entre el águila y la serpiente, en el revalúo de todos los valores. ¿Nada le sugiere tampoco esa frase a tu obtuso entendimiento?*¹⁰⁰

Y en otra parte, se lee:

*En la revuelta de los esclavos, que tuvo lugar hace siglos, fue necesaria una víctima para que tuvieran una bandera que levantar, un hombre que juntara en sí todas aquellas falsas virtudes y muriera por afirmarlas, e Israel crucificó al Cristo, a ese que tú creías Dios, y triunfó la moral de los débiles, la que te enseñó tu padre, esa sobre la cual está fundada la sociedad de hoy*¹⁰¹.

Crítica audaz al cristianismo y su figura máxima: Zaratustra frente a Jesucristo. El primero, que salió de la cueva para alcanzar a los hombres con su mensaje, el segundo que feneció en la cueva, luego de la crucifixión. De nuevo, es la oposición entre las consoladoras bienaventuranzas –fraternidad optimista- y un evangelio que está gestando la trasgresión. Este enfrentamiento no solo se dispone en un plano mítico, sino que tiene implicaciones sociales, que advierte Fernández. Es la crisis por la situación compleja con la que la modernidad alcanza el final del siglo. Las dudas son evidentes: ¿qué sucederá el día en que el obrero pueda entender la *transvaloración*? Porque está claro que la situación de las anteriores citas expone la división entre modernos y rezagados, entre “intelectuales” y “vulgo”; sin embargo, el *desenmascaramiento* del mundo y su consecuente *desdivinización* fue algo inevitable. Así lo presenta la novela:

Es que la humanidad había estado recibiendo como verdaderas, nociones falsas sobre su origen y su destino, y el profundo filósofo encontró una piedra de toque

¹⁰⁰ José Asunción Silva, *Obra Completa*, 209

¹⁰¹ José Asunción Silva, *Obra Completa*, 210

*en qué ensayar las ideas como se ensayan las monedas para saber el oro que contienen. Eso es lo que se llama reevaluar todos los valores.*¹⁰²

Nietzsche, el profundo filósofo, integra la experiencia filosófica de Silva en la identificación de las contradicciones sociales que expone la *transvaloración*. Es un problema histórico, se denuncia una historicidad de los valores, se estima una genealogía que se resuelve en una figura práctica: la *moneda*. Los valores son monedas, se intercambian. Lo que parecía fijo, como cimiento de la sociedad, resultó ser *falso*. Una ilusión. Así lo lamento Fernández, con relación a la *realidad*:

*¿La realidad? . . . Llaman la realidad todo lo mediocre, todo lo trivial, todo lo insignificante, todo lo despreciable; un hombre práctico es el que poniendo una inteligencia escasa al servicio de pasiones mediocres, se constituye una renta vitalicia de impresiones que no valen la pena de sentirlas. De esa concepción del individuo arranca la organización actual de la sociedad*¹⁰³.

Por tanto, son *antivalores*, en primera instancia, los que encarnan los hombres prácticos y la moral cristiana. Pero es, también, la utopía socialista. Es la contracara de Nietzsche, cuya explosividad puede destruirlo todo. Es una modernidad como liberación descontrolada.

Lo que tú llamas conciencia, eso que te atormenta cuando crees haber cometido una falta, (...), te atormenta como atormentarían sus inútiles garras al flaco animal si las hundiera en su propia carne al no poder destrozarse los barrotes rígidos ni la presa deliciosa. Esos mismos deberes en que crees, no son más que la invención con que una raza potente y noble de hombres alegres que reían entre los incendios, los estupro, los asesinatos y los robos, sujetó a las razas de débiles

¹⁰² José Asunción Silva, *Obra Completa*, 209

¹⁰³ José Asunción Silva, *Obra Completa*, 181

vencidos, de que hizo sus esclavos. Los buenos entre los vencedores eran los más crueles, los más brutales, los más duros, y los esclavos inventaron como virtudes las cualidades opuestas a las que veían en sus amos: la continencia, el sacrificio de sí mismo, la piedad por el sufrimiento ajeno¹⁰⁴.

Con el desenmascaramiento de los cimientos de la sociedad, Fernández y Nietzsche atacan hasta el último rescoldo del fuego que sostiene un sistema decadente. Se duda de todo. La conciencia misma, que parece inquebrantable, es una intrusa. Los esclavos, ahora, tienen nombres propios para atacar: los hombres alegres. Este canto es un llamado a la rebelión tan peligroso que el mismo Fernández no duda de su alcance: “Pues, sábelo, y regenerado por la enseñanza de Zaratustra, profesa la moral de los amos; vive más allá del bien y del mal”. Por tanto, con la transvaloración llega la figura máxima y destructiva:

(...) sé el sobrehombre, el Uebermensch libre de todo prejuicio, y con las encallecidas manos con que hace todavía, estúpido, la señal de la cruz, recoge un poco de las mezclas explosivas que te envenenan para respirar sus vapores, y haz que salte en pedazos, al estallido fulminante picrato, la fastuosa vivienda del rico que te explota¹⁰⁵.

Este descontrol aterra a Fernández, dada su postura aristocratizante de la cultura. Nietzsche puede ser tan peligroso, nutrir los movimientos sociales de tantas variables destructoras que solo puede tener como consecuencia el ascenso de los valores bajos y turbios: “Muertos los amos serán los esclavos los dueños y profesarán la moral verdadera en que son virtudes de lujuria, asesinato y violencia. ¿Entiendes, obrero?”¹⁰⁶. Esa cara del *sobrehombre* es contradictoria para Fernández. Por un lado, estimula una expansión

¹⁰⁴ José Asunción Silva, *Obra Completa*, 205

¹⁰⁵ José Asunción Silva, *Obra Completa*, 210

¹⁰⁶ José Asunción Silva, *Obra Completa*, 210

sensible de la vida, capaz de estar *más allá del bien y del mal*, pero a su vez, desde esa peculiar lectura en el marco del anarquismo político, que hace de Nietzsche, presenta un escenario revolucionario y bélico. Los esclavos, podrían ser *sobrehombres*; si entendiesen a Nietzsche todo estaría “perdido”.

Recapitulando, Silva presenta a Nietzsche en el marco de una experiencia modernista. Reconstruye las contradicciones y conflictos que se signan con la transición hacia un nuevo siglo. Es un soporte para una realidad desencantada porque estimula una potencia firme en Silva: la creación. La transvaloración, Zaratustra y el *sobrehombre*, son válidos para Silva en tanto puede formular valores nuevos. Jugar a ser Dios de un nuevo mundo – que en parte lo logró, en términos poéticos-. Establecer una moral de *amos*. Será por eso que estima peligroso el resentimiento con el que los movimientos sociales adelantan sus luchas; los asemeja al cristianismo y la moral de los débiles. Sí aparece Nietzsche como inmoralista, pero, además, se perfilan temas de la propuesta del alemán, que hoy parecen “comunes”, pero que para el contexto de Silva no solo fueron novedosos sino orientadores de una generación. La experiencia de Silva, entre la sorpresa con la que asume a Nietzsche y la recurrencia de sus hábitos de diálogo y estudio, con Sanín Cano, por ejemplo, hacen de sus expresiones una especie de confesión histórica que es capaz de revelar las huellas de una presencia: Nietzsche. En últimas, con relación a los valores de su contexto político, social y literario, Silva fue un rebelde y un creador de mundos, que se encargó de atacar aquel *Mal del siglo*.

1.3. LO EXPRESADO EN SANÍN CANO: CRITICAR

Es amplia la cantidad de referencias a Nietzsche que se pueden encontrar en las

expresiones de Sanín Cano; por tal motivo, acá se expondrán solo aquellas que se refieren a la crítica y sus alrededores, además, por supuesto, de los temas recurrentes con los que integró a Nietzsche en sus consideraciones. Vale mencionar también, que nos enfrenamos con uno de los paradigmas de la traducción cultural. Sanín Cano encarnó la tarea de presentar constantemente autores y problemas de las literaturas extranjeras para favorecer la crítica y la renovación de la propia: la colombiana y latinoamericana. Las siguientes distinciones son breves y si acaso rozan la magnitud de su producción escrita. El crítico tuvo un vínculo formativo con la enseñanza y la labor de maestro. Y esa experiencia le llevó a replantearse lo que posteriormente será la sangre de su postura crítica: el *antidogmatismo*. Con la labor de maestro comprendió los límites y alcances de la transmisión del conocimiento:

*Enseñar es dar por sentado, frente a inteligencias libres de prejuicios, que hay verdades permanentes. Es menester estar convencido de lo que se enseña para transmitirlo con probidad, los que carecemos de esa terrible fuerza mental que es la convicción, vacilamos ante la idea de adquirir la obligación de transmitir nociones fatal y conocidamente transitorias*¹⁰⁷.

Las verdades transitorias, el devenir constante e inagotable de la vida y la imposibilidad de encarnar el lugar del funcionario que *enseña*, llevaron a Sanín Cano a ser, quizá sin quererlo, un maestro del autodidactismo. Bajo su propia tutela, dejó claro que, “Odiaba las palabras ‘siempre’ ‘nunca’ ‘todo’, y las que encierran algún sentido completo, fundamental y definitivo. Prefería darles expresión a sus ideas, matices, en términos precisos, mas no contundentes ni absolutos”¹⁰⁸. El oficio de lector, de concurrir con cada lectura al encuentro con el perpetuo devenir, sin necesidad de fijar sentidos ni nociones, robusteció

¹⁰⁷ Baldomero Sanín Cano, *De mi vida y otras vidas*, (Bogotá: Ediciones “Revista América”, 1949): 18-19

¹⁰⁸ Baldomero Sanín Cano, *El oficio del lector* (Caracas: Biblioteca Ayacucho, s.f.), xxix

más que el escepticismo, la convicción del antidogmatismo. Además, fue un *bricoleur*. Coleccionó *piezas sueltas*, que fueron los insumos de sus variados y constantes ensayos. Porque al final, todo lo que leía “para algo había de servir”. Además, su profesión se nutrió de esas *piezas sueltas*: “antes que literatura, filosofía, ciencias ocultas y lenguas orientales, un poco de esgrima y manejo de armas de fuego”¹⁰⁹, cuya máxima sería entender que la verdad no existe, que el oficio busca la comprensión y, en caso de arrogancia -como él señalaba- explicar. Bajo estas condiciones concilió la tensión entre la tradición y la naciente y renovada expresión colombiana: defender la tradición es una labor superflua, tan desesperada como la otra de eliminarla. Y su lección: “demostrarles a los colombianos, con su ejemplo, y a nivel intelectual que formaban parte del mundo, y que era necesario dicho conocimiento para que el aporte nuestro, quizá insignificante, quizá valioso, fuera posible”¹¹⁰.

Esa es la base de la actitud moderna con la que Sanín Cano afrontó la renovación – ¿o surgimiento? - de la crítica literaria en Colombia. La necesaria comparación con las literaturas extranjeras creó, para él, un campo de conciencia histórica capaz de soportar las condiciones que hacían posible la literatura colombiana. Nietzsche aparece como testigo de esas inquisiciones.

En la experiencia filosófica de Sanín Cano, que fue confesada y explícita, aparece:

Todas las filosofías me parecen plausibles del punto de vista de sus autores. Ninguna ha influido en mi espíritu con exclusión de las otras. Aprendí de Renán la tolerancia, en Amiel la necesidad de buscarle un objeto serio a la existencia, en Nietzsche la manera de educar la voluntad, en todo el culto de la belleza en las formas y en las normas de vida (...) La civilización contemporánea oscila entre los

¹⁰⁹ Baldomero Sanín Cano, *Divagaciones*, 147

¹¹⁰ Baldomero Sanín Cano, *El oficio del lector* (Caracas: Biblioteca Ayacucho, s.f.), xxix, xli

*conceptos vitales diametralmente opuestos: proclama insinceramente el principio cristiano de la renunciación y acepta en la práctica la solución formulada por Nietzsche con su teoría sobre la voluntad de poder (...). Debo advertir que en el concepto de Nietzsche la voluntad de poder no excluye la eficacia y las prerrogativas de la inteligencia. El superhombre es ante todo la suprema inteligencia*¹¹¹.

Nietzsche ocupó un marcado terreno de discusiones. Y acá aparecen varias relevantes. La primera es *conceptual*: Sanín Cano toma para sí la educación de la voluntad, voluntad de poder, y la realidad prometedora del superhombre –interesante que, reconociendo que Silva compartía discusiones sobre estos problemas, el poeta haya optado por la palabra “sobrehombre”-. La segunda es *contextual*: tanto *la voluntad de poder* como el *superhombre* se insertaron en la pregunta por la civilización, el arte y la moral o las normas de vida. Esta confesión de Sanín Cano no deja de ser hermosa, en tanto lleva a la luz cómo la interioridad se compone de piezas sueltas, de fragmentos que se unen bajo los designios de una experiencia: la de criticar. Como si se tratase de una receta, él tomó una pizca de allí, unas gotas de allá, para consolidar *su obra*. Además, otra categoría, no menos importante, es la del perspectivismo con la cual introduce su filosofía: “Todas las filosofías me parecen plausibles del punto de vista de sus autores”. Se conjugan varios de sus posibles preceptos en esa frase.

Ahora bien, Sanín Cano, desde su reconocimiento de la filosofía y la historia, introduce a Nietzsche de forma precisa y erudita. Desplazándose por las líneas de una “conciencia universal”, fue capaz de construir y valorar la imagen que el filósofo alemán representó para la historia de occidente. El crítico señaló cómo su obra transformó la frase alemana.

¹¹¹ Baldomero Sanín Cano, *Escritos*, 695 –Este texto, no recogido en libros de Sanín Cano, corresponde a Luis López de Mesa, *Introducción a la historia de la cultura en Colombia*, Bogotá, 1930, 152-153.

Vio en Nietzsche un renovador, un experimento: “renovó con su estilo la lengua alemana. Un idioma frío, metodizado como una fórmula algebraica, ondulado sin gracia, propenso a confundir la oscuridad del dicho con la profundidad del pensamiento”¹¹². El soporte no puede ser otro que Zaratustra, “manantial riquísimo de formas inesperadas”, así, el resultado no deja de ser llamativo para la historia de la literatura alemana, según Sanín Cano, “Y todo el vigor, toda la gracia, todo el espíritu de la ligereza que hoy ostenta la literatura alemana se debe a un filólogo, a un profesor de la universidad de Basilea”¹¹³. Las adjetivaciones, con las que Sanín Cano actualiza e integra a Nietzsche dentro del ensayo colombiano, generaron un marco de intelección y comunicación: estableció las primeras líneas de un léxico compartido alrededor de Nietzsche:

*(...) hubo de aparecer aquel meteoro, aquella fuerza luminosa de la naturaleza que se llamó Federico Nietzsche. En todos los aspectos de la vida, en todas las funciones espirituales, en la filosofía, en el arte, en la enseñanza palpita manifiesta o latente la influencia de ese renovador de las corrientes vitales a quien D’Annunzio cantara bajo el título de Un destructor*¹¹⁴.

Además, esta formación historiográfica le permite al crítico tener bases suficientes para emitir valoraciones desde una conciencia histórica capaz de discernir el peso de los acontecimientos más dramáticos del siglo XX:

Alemania, la Alemania nazista, creó la vergüenza intelectual, no sin adornarla con su propia ignominia. Fue la época en que los estudiantes quemaban libros por toneladas de las calles y plazas de las grandes ciudades (...) Corrió en las agonías de la postrer derrota del nazismo la graciosa y no poco instructiva especie de que obsequiar a Mussolini en su cumpleaños Hitler hizo imprimir una edición singular

¹¹² Baldomero Sanín Cano, *Divagaciones*, 66-67

¹¹³ Baldomero Sanín Cano, *Divagaciones*, 67

¹¹⁴ Baldomero Sanín Cano, *Crítica*, 69

*de las obras de Nietzsche purgadas, en su detrimento, de cuanto enseñan contra Alemania, contra la guerra y las necesidades humanas*¹¹⁵.

“Contra Alemania, contra la guerra y las necesidades humanas”. Se vindica la precisión con la que Sanín Cano pudo localizar a Nietzsche con relación a los convulsos escenarios políticos en los que su producción se vio implicada- baste recordar la traición que su hermana adelantó modificando varios postulados de sus obras, en la primera edición de las obras completas en alemán, además de la innecesaria construcción de libros no preparados por Nietzsche con hojas sueltas de las elucubraciones del filósofo-. Además, valoró de Nietzsche la potencia renovadora que sus letras permitían a pesar de los usos políticos con los que aparecieron imágenes que desangraban y sobresaturaban la experiencia de leer sus textos. Y el puente con el que conecta esa reflexión histórica con la realidad literaria del país fue un espacio de traducción cultural: en el ensayo *Influencias de Europa sobre la cultura de la América Española*¹¹⁶, da cuenta de cómo las casas editoriales españolas ya permiten alcanzar la lectura de Nietzsche para quienes “no señorean el alemán”.

Por otro lado, en el terreno de la crítica, Sanín Cano hizo de Nietzsche¹¹⁷ un interlocutor de sus planteamientos. La base de esa relación se puede encontrar en la constitución de la crítica como arte y en el estudio de las literaturas extranjeras como una posibilidad para el mejor conocimiento de la propia. Es decir, en ese intercambio fue posible establecer el contraste de los valores estéticos con relación a cada manifestación literaria. En ese punto, Nietzsche fue provocador: le planteó a Sanín Cano la posibilidad de articular ideales estéticos modernos. Y lo moderno acá tiene una connotación “universal”: “Es

¹¹⁵ Baldomero Sanín Cano, *Humanismo*, 233

¹¹⁶ Baldomero Sanín Cano, *Oficio*, 267

¹¹⁷ Comparte con el francés Hippolyte Taine (1828-1893) y el danés Georges Brandes (1842-1927) el conjunto de autores más recurrentes en los ensayos que Sanín Cano se refiere a la literatura y la cultura.

miseria intelectual esta a que nos condena los que suponen que los suramericanos tenemos que vivir en materia de filosofía y letras. Las gentes nuevas del Nuevo Mundo tienen derecho a toda la vida del pensamiento”¹¹⁸. Declaraba que no existía falta de patriotismo en la necesidad de comprender y estudiar lo ruso o lo escandinavo, por ejemplo. Sanín Cano fue uno de los primeros ensayistas en denunciar el prejuicio del hispanismo, como referencia intransigente (recordar el periodo regenerador y de Hegemonía Conservadora), para la expresión del pensamiento colombiano. El modernismo entonces nace de ese intento por vincular al reconocimiento de la tradición propia, la posibilidad de valores estéticos diferentes. Por tanto, es la crítica como arte y como liberación¹¹⁹. Se podría decir que el modernismo fue un amplio proceso de bricolaje cultural.

Así aparece el alemán,

No fue Nietzsche un crítico literario profesional; con todo, dejó en algunas de sus páginas inmortales, muy pocas, de crítica psicológica, entre las cuales ostenta su belleza y profundidad la dedicada a Sante-Bauve en Crespúsculo de los ídolos. En esas líneas aparece de cuerpo presente el inseparable analista de las obras ajenas, poco hábil en estructurar las propias. No todo crítico es poeta o novelista máximo. Es muy frecuente que los poetas y los novelistas dejen obras inmortales de visión artística en la contemplación de trabajos de otros autores. (...). A la cual se añadía, según Nietzsche, “una amargura contra todo lo grande en el hombre y en las cosas, contra todo lo que tiene fe en sí mismo. Poeta y semi-hembra lo

¹¹⁸ Baldomero Sanín Cano, “De lo exótico-1924-”, en *Boletín Bibliográfico y Cultural* No. 6, Vol. 4, (1961)

¹¹⁹ Estas nociones de arte y libertad, en relación con la experiencia que compartió Sanín Cano con la obra de Nietzsche, es tomada de Rubén Sierra Mejía. Ver: Rubén Sierra Mejía, “Baldomero Sanín Cano”, en *Pensamiento colombiano del siglo XX, Vol. 1* (Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2007)

*bastante para sentir la grandeza como poder. Encorvado siempre*¹²⁰.

Sanín Cano anotaba como egoísmo aquel orgullo nacional que impedía ver con claridad. Ver, en este sentido, es un acto comparativo y de conciencia. Así lo presenta con Nietzsche y su lugar como crítico gracias a la condición asistemática de sus planeamientos. El alemán fue un punto de referencia en contra de la rigidez: Consideró la obra como la posibilidad del estudio de nuestro carácter gracias a la capacidad de observación; así identificó las formas con las que se nutría la capital colombiana, entre modas caprichosas, relaciones culturales inestables y ubicua influencia del clero. Por tanto, en el escenario de la crítica se presentó el problema por los valores: “Esos actos que la lengua convencional ha denominado con el nombre de vicios y virtudes, no son más que productos naturales del medio ambiente y de los caracteres transmisibles de la raza”¹²¹. Ahora bien, el contexto de la cita anterior es un diálogo que sostuvo con el ensayista Hernando Téllez sobre la crítica en Colombia, en donde se conjugan las anteriores consideraciones; en el marco de una desmitificación de la función de la crítica, Sanín Cano señaló el problema de su utilidad:

“Sería, (...), una real pobreza que no hubiese entre las estrellas de nuestro firmamento literario ni poetas, ni novelistas, ni los grandes oradores, ni filósofos explicativos. Pero la falta de críticos no debe consternarnos (...) el crítico es una especie literaria que sin dejar de servir a pocos lectores (....) no hace mínima falta. (...) El crítico es el personaje que viene a explicar la obra de los verdaderos artistas. (...) Los críticos no hacen falta. (...) Su capacidad de críticos es su facultad adventicia. En rigor el crítico no es un representante de un género literario

¹²⁰ Sanín Cano, “La crítica en Colombia-1946-”, en *Oficio del lector*, 344

¹²¹ Sanin Cano en Cobo Borda, Prólogo, xv

aislado. Es un poeta o un escritor frustrado (...) ¹²².

Los valores son intercambiables en este punto, porque al final “todo escritor consciente, poeta, novelista, historiador, dramaturgo, es un crítico a todas horas”¹²³. Y para el contexto colombiano, Sanín Cano sugiere las condiciones de la crítica: “usted dice que falta una tradición, y tiene razón. Falta una escuela de enseñanza humanista”¹²⁴, sin embargo, llevando la condición crítica como algo que supera la producción escrita, recalca, “La crítica no es propiamente una actividad sino un acervo de conocimientos, una disciplina, un cúmulo de ideas y sentimientos transmitido por una generación a otras”¹²⁵. Es la tensión sugerida entre las condiciones formativas, prácticas, y las condiciones actitudinales, que hacen de la crítica condición necesaria para comprender esos primeros destellos del modernismo literario en Colombia: su primer paso fue actitudinal porque en lo formativo, hubo más de autodidactismo que de escuela. Por otro lado, la función del crítico en los contextos sociales de recepción fue complejizada por las incursiones políticas que puede conllevar¹²⁶: “La polémica es el ejercicio deformado de la crítica. Escribir para probar que un señor yerra y que el crítico tiene razón es una forma toreadable de vanidad (...). Es trabajo de apóstol, de reformador, de evangelista, (...), no de crítico”¹²⁷. Porque el crítico busca comprender, investigar orígenes y aquilatar influencias, sorprender olvidos y fijar escuelas, como señaló Sanín Cano. Por eso George Brandes, lector de Nietzsche, además, es un camino posible: buscar en la obra al hombre que la ha escrito. Y es en este punto en donde la crítica, más que polémica deformada, es arte.

La crítica, que se enfoca en las condiciones estéticas, y se hace estética, no contiene las

¹²² Baldomero Sanín Cano, *Oficio*, 343

¹²³ Baldomero Sanín Cano, *Oficio*, 344

¹²⁴ Baldomero Sanín Cano, *Oficio*, 344

¹²⁵ Baldomero Sanín Cano, *Oficio*, 344

¹²⁶ Acá el énfasis muy probablemente está enfocado en la maquinaria opresiva y de censura que adelantó el periodo conservador con relación a la circulación de conocimientos y la censura.

¹²⁷ Baldomero Sanín Cano, *Oficio*, 346

nociones de bueno y malo, que son ajenas a la valoración contemplativa. El crítico, como buscaba Sanín Cano, tenía que encontrar las relaciones que acompañaban toda expresión humana: ambiente social, cultural personal. Encontrar al hombre fue, por consiguiente, encontrar la vida, lo artístico. Además, en lo que siguió a Brandes y Nietzsche, consideraba caduca toda obra que no pusiera en tela de juicio las ideas de la época que la vio nacer o como “Nietzsche decía a su modo: No tengo discípulos: sólo reputo por tales a los que lleguen a sobrepasarme”¹²⁸.

Se podría expandir el robusto panorama con el que Sanín Cano asumió la crítica, pero en este lugar se indaga por aquellos terrenos por los que llevó a Nietzsche en sus consideraciones. Viene por tanto una breve lista de conceptos del alemán que Sanín Cano aprovechó de diversas formas. El primero de ellos referido a la voluntad de poder y la belleza

Nietzsche proclamó en sus obras que la voluntad de poder bastaba para recrear el mundo y anticipar el advenimiento del superhombre. Coudenhove-Kalergi, profundamente influido por el soplo de vida que pasa por las obras de Zaratustra, invoca de nuevo la razón para establecer el reinado de la belleza y la equidad entre los hombres. Es como Nietzsche un gran optimista y su concepto de la vida se comunica a los lectores merced del prestigio de su frase y a la gozosa sencillez de sus razonamientos. En Nietzsche la voluntad de poder dominaba el universo y lo plasmaba de acuerdo con sus prescripciones ineludibles¹²⁹.

En este apartado no deja de ser llamativo que el crítico presenta el problema de la voluntad y el superhombre bajo un tono optimista, progresivo, como promesa futura. Es un recurso para consolidar *la* civilización y *la* cultura. Ya no es la distopía de José

¹²⁸ Baldomero Sanín Cano, *Oficio*, 177

¹²⁹ Baldomero Sanín Cano, *Oficio*, 177

Fernández, sino la utopía de la profunda sensibilidad: un *mesías* moderno. Además, se nota cómo Nietzsche le sirve de constante referencia para adelantar sus análisis literarios. Ahora, Sanín Cano produjo varios textos cuyo tema central fue Nietzsche. El primero de ellos fue *Junta de médicos*, un apólogo que pertenece al libro *Crítica y arte*, en donde aparece el problema por la razón moderna. Con un derrotero que sucesivamente aborda las etapas del problema en la historia de la filosofía occidental—“Crítica de la razón pura” y “Crítica de la razón práctica”—. Al final, el enfermo es la razón humana, cuyo diagnóstico es inaccesible para esta junta de médicos —liderada por Kant—, hasta que aparece “un joven escritor y catedrático, de movimientos rápidos”¹³⁰.

*Ignoramos- dijo, las manifestaciones y orígenes del mal, pero el mal existe. (...) Hay que decirlo claro y sin ambages. El paciente va perdiendo en un ritmo gracioso la “voluntad de poder” y se muere.(...) Tratemos de incorporarle de nuevo el torrente de la vida, insuflándole por medio de fuerte vibraciones nerviosas la “voluntad de poder” (...) El médico germano-eslavo es Nietzsche, que ha negado en sus obras la necesidad de que la verdad exista, y poniendo fuera del orden filosófico y moral la libertad del pensamiento, declara que el resorte vital por excelencia es la “voluntad de poder”, regida no por los postulados de la fuerza bruta, sino por la actividad de la inteligencia y las prerrogativas*¹³¹.

Sanín Cano resuelve: la razón moderna no es kantiana. El conocimiento está por fuera del orden moral o del sistema: busca libertad. Pero, más que esto, resalta el tremendo escenario expresivo y de traducción cultural: Nietzsche se vuelve un cuento, una fábula. Que Sanín Cano haya llevado su experiencia hasta esta condición expresiva es notable porque expone bajo qué tipo de condiciones literarias podía expresar su relación con

¹³⁰ Baldomero Sanín Cano, *Crítica*, 206

¹³¹ Baldomero Sanín Cano, *Crítica*, 206-207

Nietzsche y, con mayor agrado, la posibilidad de hacerlo localizable y actual para su contexto, el colombiano. Hay tanto de pedagógico en este apólogo, que retorna su labor de “maestro de escuela” como guía. Por otra parte, esta función médica de la experiencia filosófica que busca alcanzar el vitalismo es una imagen que resalta por su simpleza y precisión: la voluntad de poder *sirve para vivir*. Otro texto fue el mencionado *Nietzsche y Brandes*, en donde se pueden ampliar estas situaciones *conceptuales*.

En ese momento apareció la filosofía de Nietzsche, cuyo objeto esencial era procurar la exaltación de la vida. Vino a moverles la guerra a todas las convenciones filosóficas en nombre de las cuales se la había deprimido. El valor de este catedrático no tenía límites. Su mayor temeridad consistió en reivindicar los derechos del error, no en forma paradójica ni como entretenimiento del bel esprit, sino con toda seriedad del mundo. Muy bien está la verdad, pero ¿si resultase que la mentira tiene capacidad de exaltar la vida? “Conceder que la mentira es una condición de vida, tanto vale como contradecir en forma peligrosa los valores sentimentales; y una filosofía que se atreve a esto, se pone con ello más allá de lo bueno y de lo malo”. Esta fue la posición desde donde Nietzsche quiso atender a la revisión de esas tablas de la ley moral transmitidas de generación en generación, sin haber sufrido la prueba de una análisis extraño al ambiente donde habían sido creadas¹³².

Todo sistema filosófico, dice él mismo, es una injusticia: la naturaleza y la vida no obedecen a ningún sistema (...) No le será posible al lector desprevenido aquilatar el mérito de la obra de Nietzsche, mientras no se halle en capacidad de justipreciar el valor estético de los periodos con que se construyen, como en labor natural de

¹³² Baldomero Sanín Cano, *Escritos*, 140

*siglos, sus suculentos aforismos*¹³³.

Vuelven los temas de la transvaloración, de la exaltación de la vida, de la belleza, de la imposibilidad de los sistemas filosóficos, que fundamentan la postura con la que Sanín Cano creó puentes para su labor de crítico, especialmente en este punto referidos a la revisión de las tablas de valores transmitidas y recibidas pasivamente: “sin haber sufrido la prueba de un análisis extraño al ambiente donde habían sido creadas”. Por último, en *Nietzsche y la misoginia*, un trabajo filológico, en donde, con la prolijidad que le permitió leer a Nietzsche en alemán, desestimó la supuesta misoginia que le adjudicaron, haciendo una revisión lingüística de los errores con los que asumieron sus frases bajo lecturas fragmentarias que solo confundieron- según Sanín Cano- las condiciones de sus planteamientos. Allí, también se lee un interesante recurso sobre cómo comprendió al alemán:

Fue todo menos un espíritu sistemático, y dijo claramente en “Allende el Bien y el Mal” que los hombres de sistema carecían de rectitud. Hablando del pesimismo como doctrina, desconoció la competencia del intelecto humano para sentenciar en el pleito que mantienen los que reconocen al mal por dominador irresistible de la vida, y los que sin hacer uso de muchas filosofías ponen en el bien toda su esperanza y consideran la vida como el mayor de los bienes. La razón que invoca es irrefutable: siendo juez y parte, el hombre no puede emitir opinión imparcial sobre materia de tanto predicamento”.¹³⁴

Al final, como se aprecia, la cantidad de recursos con los que Sanín Cano acercó a Nietzsche es amplia y variada. No solo en el plano formativo, como el “señoreo” del alemán y su cosmopolitismo, que le permitió acercarse a literaturas del norte de Europa

¹³³Baldomero Sanín Cano, *Escritos*, 141

¹³⁴ Baldomero Sanín Cano, *Crítica*, 55

con una facilidad irresistible, sino también por su facultad expresiva para llevar a Nietzsche tanto por el ensayo, el análisis lingüístico, como por los apólogos, más cercanos a la intelección de un lector desprevenido de lo que implicó el alemán. Los posibles textos que, seguramente compartió con Silva, fueron *Así habló Zaratustra*, *Más allá del bien y del mal*, *El crepúsculo de los ídolos* y *Humano, demasiado humano*. Acá se trató de exponer cómo los acontecimientos de criticar- Sanín Cano-, de Rebelar- Silva- y de Dialogar- la amistad-, fueron los soportes de la presencia de Nietzsche, que permite, en este punto, estimar en glosario local de experiencias nietzscheanas. Por otro lado, la referencia a las *Piezas sueltas* y el *bricoleur* es importante en este caso porque expone la búsqueda por renovar el panorama literario del país desde un acto comparativo capaz de fundamentar nuevas formas expresivas. Nietzsche fue una pieza suelta, entre otras tantas, como Taine y Brandes –con el crítico- o Bequer y Schopenhauer –con el poeta-. Interesante, también, para entender el problema de la experiencia y la expresión: Sanín Cano y Silva no asumieron una relación con el mundo clásico, por lo que la lectura que Nietzsche expone sobre los presocráticos, Sócrates y la tragedia griega, ni siquiera parece asomarse en el panorama, aunque es reconocida la importancia que tienen en la expresión nietzscheana. Sin embargo, no fueron ni buenas ni malas *recepciones*, en este punto, sino que fueron las posibles: parece ser el inmoralismo, la voluntad de poder, la transvaloración y la promesa de superhombre los lugares de encuentro, aunque sus implicaciones en cada caso, tomó caminos diferentes: uno más político en Silva, uno más estético, en Sanín Cano. Principalmente acá se ha señalado la necesidad de suspender la referencia de la Normalización en términos filosóficos para evitar así los juicios con los que asumen la historia de la filosofía moderna en Colombia –que emite preguntas innecesarias en contextos disímiles a los de la profesionalización filosófica, como el modernismo literario- para mostrar la experiencia filosófica desde otro tono. Por eso, los

estratos temporales de Koselleck son precisos: la coyuntura *Nietzsche*, sorpresivo en primera instancia, no puede entenderse sin la recurrencia de una generación que alteró las formas, alcanzando el modernismo como presupuesto expresivo. Allí se insertó Nietzsche, en esa recurrencia transgresora. En el curso de una experiencia.

CAPÍTULO 2

LO EXPRESADO EN PANIDA: SUBVERTIR

-Esto digo yo también- dijo el cura-, y a fe que no se pase el día de mañana sin que dellos no se haga auto público, y sean condenados al fuego, porque no den ocasión, a quien los leyere, de hacer lo que mi buen amigo debe de haber hecho. (*Don Quijote de La Mancha, Capítulo V*)

(...) y lo que sería peor, hacerse poeta, que, según dicen, es enfermedad incurable y pegadiza (*Don Quijote de La Mancha, Capítulo V*)

Consideramos la vida como una eterna espera, como un aguardar impaciente; y para que no se haga tan larga entretenos las horas que son los años, forjándonos, ilusiones, los unos, o viviendo locuras los demás, que somos nosotros¹³⁵.

¹³⁵ *Panida -Edición Facsimilar* (Medellín: Fondo Editorial Universidad EAFIT, 2015), No. 7, 111

La censura, planteando una relación simple, conlleva a un *estado*, una institucionalización formal de *algo*: un sentido, una mirada, una tradición, una lectura. No obstante, censurar no sólo implica clausurar, clasificar y *quemar*, también sugiere, leída al revés, promoción y difusión¹³⁶: conservar una línea de producción evitando, eso sí, a toda costa, líneas de fuga. Es fácil la relación porque dentro del campo semántico de la censura se puede ubicar lo conservador como política y creencia -algo que exige un análisis matizado, menos apresurado-: un *signo*. Un viaje apurado nos marca estaciones ilusoriamente fijas en el tiempo: la imprenta, primer impulso promotor de censura y producción; la Inquisición, metodológicamente establecida con ese fin de captación y ejecución de las líneas de fuga o subversivas; la Regeneración y la Hegemonía Conservadora, que en el nombre ya inscriben su práctica: hegemonía de la conservación de un sentido, una mirada, una tradición, una lectura que, para condensar las aristas del análisis, se vinculó abiertamente con la religión como marco de cohesión social.

1915 fue la fecha de publicación del primer número de *Panida*, una revista "infantil"¹³⁷. Su emergencia se enmarcó en el cruce de la dinámica de la censura con los valores sociales, morales y estéticos promovidos e impuestos por la Hegemonía Conservadora y la Iglesia católica. Tal situación se asentó bajo un cariz singular en la villa parroquial de Medellín que será presentado en su momento: en ese marco social de tono católico es posible considerar, además, una contraparte intelectual -Tomás Carrasquilla, Abel Farina, Jesús Restrepo Rivera- que sirvió de guía a los *panidas*, trece mozuelos de no más de veintidós años que se batían entre los recatos del atrio y la bohemia noctámbula. El orden de la exposición queda planteado así: una relación de las condiciones sociales conservadoras

¹³⁶ Peter Burke, *Censores trabajando. De cómo los Estados dieron forma a la literatura*, (México: Fondo de Cultura Económica, 2015)

¹³⁷ Esta denominación será ampliada en su momento. Por lo pronto, vale señalar que corresponde a las *Tres transformaciones* del espíritu sugeridas por Nietzsche en la primera parte de *Así Habló Zaratustra*, a saber: El camello, El león y el niño.

en términos de censura, valores morales y estéticos; algunos apuntes teóricos sobre la lectura de Panida; la revisión de la revista bajo algunos aspectos: poético, filosófico y caricaturesco. En ese curso, se presentará Nietzsche como parte de la política cultural de la revista y como centro de “polémica” intelectual a nivel nacional.

2.1. CONDICIONES INICIALES: HEGEMONÍA CONSERVADORA Y CENSURA

La constitución regeneradora de 1886, bastión conservador, expuso, en torno a la prensa, la siguiente relación: Art. 42, “La prensa es libre en tiempo de paz; pero responsable, con arreglo a las leyes, cuando atente a la honra de las personas, al orden social o a la tranquilidad pública”¹³⁸. Leída por su reverso se presenta con mayor sinceridad: *con arreglo a las leyes, la prensa es libre*. Esa breve contradicción supone la maquinaria conservadora, su praxis. Fue, no solo, la legitimación de la organización legislativa alrededor de las letras publicadas, sino, por tanto, la legitimación de la censura como gesto moralmente plausible y venerable: salvar la honra de las personas, el *orden* social, la tranquilidad pública. Resumiendo, el arreglo de la ley buscó impedir el desarreglo del orden, negar su descomposición. Hay varias definiciones de esta dinámica que vale reseñar:

*La censura al ser mecanismo coercitivo que busca impedir la circulación de discursos alternativos o disidentes y frena la gestación de una cultura escrita diferente a la exigida por los grupos hegemónicos, obliga a los grupos y escritores censurados a crear discursos subyacentes, tal vez ocultos, que logran permear de manera moderada a sectores que se oponen o rebelan contra lo impuesto*¹³⁹.

¹³⁸ Shirley Tatiana Pérez Robles, “Inmorales, injuriosos y subversivos: las letras durante la Hegemonía Conservadora 1886-1930”, *Historia y Sociedad*, No. 26, Enero-Junio, p. 183

¹³⁹ Shirley Tatiana Pérez Robles. “Censura y persecución. La literatura y el periodismo en la

La maquinaria conservadora encontró en la censura un mecanismo coercitivo que se estableció como aduana para la administración de la circulación de discursos, de otras culturas escritas. Así, clasificó al *extranjero* como diferencia del orden, como desviación, como peligro. Por tanto, hablando en términos de orden, es una situación reconocida hasta la saciedad que el órgano de intervención social de este periodo político fue la Iglesia católica que, sin dilaciones, ya tenía un proyecto histórico de regulación establecido: índices de libros prohibidos, publicaciones periódicas, sermones y homilías, modelos de instrucción católica, manuales de pedagogía. En síntesis, una industria cultural conservadora que buscaba

*(...) la enseñanza de la lectura y los medios que asegurasen su masificación, lo que motivó que los textos se convirtieran en piedra angular de la reforma, pues serían los medios idóneos de difusión de los principios políticos e ideológicos. Desde la concepción misma de la legislación educativa, el gobierno se arrogó el derecho de controlar, sugerir, imponer y editar los textos considerados fundamentales para la concreción de sus ideales políticos.*¹⁴⁰

La legislación educativa expone el revés de la censura: la difusión y la producción. Por tanto, la utopía de la uniformidad, el afán de homogeneización, encontró en todo texto -no solo de corte educativo, también revistas, libros, periódicos- un instrumento para la conservación de la doctrina cristiana como política estatal para la cohesión social: resguardar el orden. En Medellín, las cosas no cambiaron mucho a lo planteado legalmente por el intransigente centralismo conservador:

Las publicaciones periódicas son especialmente prolíficas en Medellín entre finales

Hegemonía Conservadora, 1886-1930”, *Minúscula y plural: Cultura escrita en Colombia (Alfonso Rubio y otros)*, Medellín: La Carreta Editores, 2016, p. 238

¹⁴⁰ Alba Patricia Cardona, “La nación de papel. Textos escolares, política y educación en el marco de la reforma educativa de 1870”, *Co-herencia* No. 6, Vol. 4, Enero-Junio, 2007, p. 96

*del XIX y principios del XX. Estas publicaciones (...) contribuyeron al fomento de valores políticos y culturales en pugna y en ellas se fomentaron rivalidades de tipo ideológico. Usualmente, estas publicaciones recomiendan o prohíben a sus lectores el consumo de algunos materiales culturales no acordes a su proyecto social y político: música, libros, espectáculos y diferentes comportamientos sociales hacen parte de estas regulaciones. Entre las más frecuentes, están los espectáculos y las lecturas cuyo consumo trata de ser regulado y dirigido.*¹⁴¹

Las publicaciones paradigmáticas, en clave católica, de aquella primera mitad de siglo en Medellín son *El Lábaro* y *La Buena Prensa* -órgano de difusión social de la Curia de Medellín-. Ahora, estableciendo la relación entre la industria cultural y el consumo dirigido, surge la pregunta por cuáles valores son los dignos de defensa por las unidades católicas y conservadores que movilizaron esfuerzos por preservar el orden social, al menos de forma impresa.

Bajo el signo de “las buenas costumbres”, se puede agrupar un campo de relaciones sociales vinculado a ciertas prácticas cotidianas. Por ejemplo, el cruce de la religión, la moral, el trabajo y la disciplina entregó a las elites conservadoras herramientas para la identificación, contundente, de lo “bueno” y lo “malo”. Loable es el esfuerzo, despreciable la vagancia; apreciable la fe, sospechosa la duda; bienaventurado el obediente, anatema el descarriado. Ese juego de vicios y virtudes configuró el proyecto de modernización *moderada* de la villa de comienzos de siglo. Subyace, a esta trama de opuestos, una apuesta: la utilidad del sujeto. Un sujeto, ciudadano católico, que con su trabajo no solo favorezca la preservación de orden, sino que promueva la modernización católica, la mirada firme en las “buenas costumbres”: *Religión y moral cuanto os quepa en el alma y*

¹⁴¹ José Daniel Patiño y Sebastián Alejandro Marín, “La Lectura en Medellín. Censura y sacralización” *Minúscula y plural: Cultura escrita en Colombia (Alfonso Rubio y otros)*, Medellín: La Carreta Editores, 2016, p. 220

cuerpo. Por orden, entonces, puede entenderse la movilización de unidades sociales - Iglesia, Estado, discursos, entre otros- que buscaron ser hegemónicos en términos de transmisión y recepción social, es decir, dirigir el consumo de productos culturales específicos. Por tanto, el orden traza una línea entre un *nosotros* obediente y un *ellos* sospechoso y, por momentos, hostil y peligroso. A los Panidas se los ubica en esa dicotomía: están al margen del orden.

2.2. CONDICIONES TEÓRICAS O ¿CÓMO LEER PANIDA?

La pregunta sobre cómo leer una revista del carácter de *Panida* puede plantearse desde dos condiciones: cultural y sintáctica. Por un lado, en torno a lo que implica la noción de *cultura* en tanto “objetos simbólicos y sus leyes de constitución, transmisión, consumo y la estructura conceptual y material del campo en el que son producidos y circulan”¹⁴², se puede construir el problema por la convivencia entre diferentes tipos de producciones: un conflicto de circulación. La situación, planteada en términos *gramscianos* sugiere la identificación de la *cuestión hegemónica*, es decir, el conflicto por la dirección sociocultural. Tal condición ya ha sido abordada bajo el signo de la Hegemonía Conservadora y la producción cultural que se ejecutó por manos católico-conservadoras. Sin embargo, existieron y persistieron “espíritus de escisión” que se presentaron como fisuras del orden, como brechas del proyecto hegemónico -ya sea como contrahegemonía o *subalternidad* y *subversión*- Por lo tanto, en la relación entre cultura y experiencia social, el estado de circulación de revistas se presentó como una posibilidad de la identificación de modos de vida, convenciones culturales y artísticas, y las colocaciones de intelectuales, sus expresiones y su funcionamiento ya sea institucional o

¹⁴² Carlos Altamirano y Beatriz Sarlo, *Conceptos de sociología literaria*, Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 1980, pp. 25-32

contrahegemónico.

Por otro lado, la cuestión sintáctica se refiere directamente a la constitución de las revistas como objetos de estudio histórico y literario. En ese sentido, la primera cuestión plantea el acto de fundación de la revista en términos de necesidad y vacío. Lo primero en tanto “publicar” es una forma de salvar la necesidad de construir un lugar de enunciación, o mejor, el “surgimiento [de *Panida*] obedeció, más que a un fenómeno de simple agrupamiento, a una imperiosa necesidad de expresión generacional”¹⁴³. Así, lo segundo, el vacío, plantea la cuestión: ¿qué se quiere expresar que no haya sido expresado? “Publicar una revista”, entonces, tiene una relación de hermandad con “hacer un política cultural”¹⁴⁴.

La potencia de la revista es la coyuntura: lo inmediato, su contemporaneidad. La forma- revista, no el contenido, se enmarca en esta dinámica en tanto circulación-producción: no se produce para el futuro, ni se crean redes de circulación para la posteridad; se busca afectar el presente inmediato. Por tal razón “nada es más viejo que una revista vieja: ha perdido el aura que emerge de su capacidad o, mejor, de su aspiración a ser una presencia inmediata en la actualidad”¹⁴⁵.

Al margen de esta prescripción benjaminiana, poética, de lo que significa una revista vieja en el presente, dispuesta casi únicamente para los ojos del especialista¹⁴⁶, en términos de *sintaxis* la revista revela sus marcas coyunturales en la que su actual pasado era presente, es decir, graficación, paginación, índices, decisiones editoriales..., se trata de mostrar los textos más que de simplemente publicarlos: “Surgida de la coyuntura, la

¹⁴³ Miguel Escobar Calle, “Crónica sobre los Panidas” *Historia de Medellín, Tomo II*, (Medellín: Compañía Suramericana de Seguros, 1996), p.727.

¹⁴⁴ Beatriz Sarlo. “Intelectuales y revistas: razones de una práctica”. *América: Cahiers du CRICCAL*, n°9-10, 1992. Le discours culturel dans les revues latino-américaines, 1940-1970. pp. 9

¹⁴⁵ Beatriz Sarlo. “Intelectuales y revistas... p. 9-10

¹⁴⁶ Beatriz Sarlo. “Intelectuales y revistas... p. 10

sintaxis de una revista informa, de un modo en que jamás podrían hacerlo sus textos considerados individualmente, de la problemática que definió aquel presente”¹⁴⁷: *Panida* vs lo *parroquial*.

Las revistas, y *Panida* no fue excepción, se convirtieron en medios de *traducción* cultural y social en tanto que “la política de traducciones de una revista puede indicar de qué modo un colectivo intelectual piensa su intervención en la esfera pública como propuesta de reorganización de la tradición cultural”¹⁴⁸. Leer *Panida* implica, por tanto, entender su necesidad de expresión juvenil y generacional como una apuesta por salvar un vacío entre la tradición y sus intenciones intelectuales. Ubicar, entonces, los elementos sintácticos dentro de la producción de la revista, permite sugerir las razones de una práctica como la publicación: batirse contra el orden presente, que hoy es nuestro pasado: *desordenar*.

2.3. PANIDA: UNA REVISTA INFANTIL O EL JUEGO DE NIÑOS

Una breve exposición servirá para la recolección de indicios sobre la práctica intelectual y expresiva de los Panidas, como sugerencia de las relaciones de necesidad, vacío y *traducción* cultural. Como fue mencionado en líneas anteriores, se resaltarán lo poético, lo editorial y lo caricaturesco. Antes, vale resolver aquello de revista *infantil*. Fue Nietzsche quien expresó las tres transformaciones del espíritu, a saber: camello, león, niño; dejando para la última la siguiente disertación:

Pero decidme, hermanos míos, ¿qué es capaz de hacer el niño que ni siquiera el león ha podido hacer? ¿Por qué el león rapaz tiene que convertirse todavía en

¹⁴⁷ Beatriz Sarlo. “Intelectuales y revistas... p. 10

¹⁴⁸ Beatriz Sarlo. “Intelectuales y revistas... p. 13

niño?

Inocencia es el niño, y olvido, un nuevo comienzo, un juego, una rueda que se mueve por sí misma, un primer movimiento, un santo decir sí.

*Sí, hermanos míos, para el juego de crear se precisa un santo decir sí: el espíritu quiere ahora su voluntad, el retirado del mundo conquista ahora su mundo.*¹⁴⁹

Estas palabras, que con seguridad fueron leídas por los Panidas, definen casi de forma mítica el carácter de la revista: lo infantil o la infancia como nuevo comienzo -su proyecto intelectual-, como olvido de la tradición parroquial pero no de sus referentes intelectuales locales: Carrasquilla, Farina, Restrepo-; como juego de creación, que dio soporte a su voluntad de enunciación en tanto necesidad de expresión.

Fueron trece los Panidas,

Los miembros de la revista Panida, con sus respectivos seudónimos, fueron: José Gaviria Toro "Jocelyn" (1895-1928), Rafael Jaramillo Arango "Fernando Villalba" (1896-1963), Teodomiro Isaza "Tisaza"(1895-1918), Félix Mejía Arango "Pepe Mexía" (1895-1978), Fernando González (1895-1964), Bernardo Martínez Toro (1895-1954), Ricardo Rendón "Daniel Zegrí" (1894-1931), Eduardo Vasco Gutiérrez "Alhy Cavatini" (1894-1982), Libardo Parra Toro "Tartarín Moreyra" (1895-1954), Jorge Villa Carrasquilla "Jovica" (1895-1952), Jesús Restrepo Olarte "Jean Genier" (1896-1976), José Manuel Mora Vásquez "Manuel Montenegro" (1896-1961) y León de Greiff "Leo Le-gris" (1895-1976).¹⁵⁰

Y el 15 de febrero de 1915 ya se gritaba en las callejuelas de Medellín el nombre Panida, que anunciaba la llegada de una revista que honraba al dios Pan y a Rubén Darío: los Panidas eran discípulos del modernismo literario, unos afrancesados: bohemios

¹⁴⁹ Friedrich Nietzsche, *Así Habló Zaratustra*, Madrid: Alianza Editorial, 2003, p. 55

¹⁵⁰ Any Carolina Ramírez, *Los Panidas: una historia de la lectura en Medellín*, Tesis de pregrado, Medellín: U de A, Facultad de Ciencia Sociales y Humana, 2015, p. 42

trasnochadores y desobedientes. Sin embargo, la recepción, como malestar, no se hizo esperar y, en ese conflicto de circulación de productos culturales, la Iglesia sentó su voz de objeción sin dilaciones por sentir amenazado el orden parroquial de la villa. Así se explayó la pesada voz de Mons. José Manuel Caycedo:

*Panida es el nombre de una Revista que acaba de salir al público. Deseáramos poder alabar el esfuerzo juvenil de sus redactores si encontráramos en sus páginas algo que mereciera nuestra aprobación; pero tenemos la pena de afirmar que ellas respiran un decadentismo sensual, que lejos de hacer provecho dañará a sus lectores. No la recomendamos a las familias ni le correspondemos el canje.*¹⁵¹

En *La Buena Prensa*:

*Parece que se han dado cita algunos jóvenes y jóvenes para pasear a ciertas horas que no son las más claras; suponemos que todo irá bien, pero los padres de familia deben cuidar del buen nombre de sus hijos y hasta de su propio nombre.*¹⁵²

Ese fue el gesto “inquisidor” de la censura que cruzó valores morales y estéticos: lo primero en términos de *dañará a sus lectores* o *cuidar el buen nombre*, mientras lo segundo se identifica en *respiran un decadentismo sensual*. *Panida* fue mala prensa, impía; foco de perversión de la juventud que escapó a la política de homogeneización del centralismo literario conservador y católico.

Lo literario. Este fue el núcleo de expresión de la revista, su posibilidad de creación de nuevos valores y de, a manera de desafío, denuncia de los principios hegemónicos reinantes. Se respiró en sus páginas un marcado pesimismo, desencanto, sensualismo,

¹⁵¹ *La Familia Cristiana*, Medellín 19 de febrero de 1915, 462 en Any Carolina Ramírez, *Los Panidas: una historia de la lectura en Medellín*, Tesis de pregrado, (Medellín: U de A, Facultad de Ciencia Sociales y Humanas, 2015), 47

¹⁵² *La Buena Prensa*, Medellín, 3 de marzo de 1915, 282 en Any Carolina Ramírez, *Los Panidas: una historia de la lectura en Medellín*, Tesis de pregrado, (Medellín: U de A, Facultad de Ciencia Sociales y Humanas, 2015), 47

nihilismo. Sus valores modernos se enfrentaron con la modernización *moderada* conservadora que promovía una industria cultural de consumo dirigido y de administración de la circulación y acceso a materiales culturales como prensa y libros¹⁵³. Por ejemplo, el poema inaugural de la producción de Leo Legris (León de Greiff), *La Balada de los Búhos Estáticos* es un retrato del conflicto entre tradición-estático- y juventud panidamovimiento-:

(...) Los árboles eran rectos y retóricos,/ Las avenidas rectas, los estanques retóricos/ y en la fila los búhos rectos, retóricos.../ y allí nada se ve irregular:/ los bancales de forma regular,/ cuadrados, cuadrados; todo regular./ Y eran las sombras semejantes,/ y los perfumes semejantes,/ y los sonidos semejantes;/ y más allá de todo, los búhos/ decían idénticos dúos (...) ¡Oh jardín de mis sueños exóticos,/ donde enseñan cerebros neuróticos,/ ensoñar es macabros, caóticos!

(...) El padre de los búhos era un búho sofista/ que interrogó a los otros al modo modernista;/ los búhos contestaron la lista macabrista.../ Y eran seis bellos búhos plantados en la rala/ copa de un chopo calvo. El padre mueve ala/ y al instante se inicia la Trova paralela,/ Trova unánime y sorda, extraña cantinela/ que dialogan los búhos colocados en fila:/ El búho más lejano su flautosa hila,/ el que le sigue canta como un piano de cola,/ el otro hace de trompa, y entre la batahola/ se acentúa el violín y todo el coro ulula/ la macabra canción que el conjunto regula.

*(...) Ya no es la luna lela;/ ya los búhos No dicen la Trova paralela./ el jardín ha nacido con la Aurora gloriosa;/ el estanque se agita nada, nada reposa/ los niños juegan en el jardín florido,/ y las aves levantan su arrullo desde el nido (...)*¹⁵⁴

Tres rasgos para resaltar: lo recto y retórico como orden o tradición en oposición al jardín

¹⁵³ José Daniel Patiño y Sebastián Alejandro Marín, "La Lectura en Medellín...", p. 227

¹⁵⁴ León de Greiff... [et al.], *Panida -Edición Facsimilar-*. Medellín: Fondo Editorial Universidad EAFIT, 2015, No.1 p. 7-8

exótico de los sueños del poeta; la crítica a los búhos que siguen al padre sofista -¿una alusión al cristianismo y lo parroquial de la villa?- como autómatas estáticos; el nacimiento de los niños que juegan en el jardín: la tercera transformación del espíritu como creación de nuevos valores que nada repose en el estanque, todo se agita.

También el pesimismo está presente en las expresiones panidas. La *Balada Desolada* de Leo Legris reza: *No he llegado a los veinte años/ y ya todo me cansa: Viviendo sin engaños, vivo sin esperanza; porque mis ilusiones/ reposan ateridas/ y todas mis canciones/ están entristecidas/ por el saber amargo; / porque sé cómo es vana/ la vida el viaje largo, / sin fin la caravana*¹⁵⁵.

Lo caricaturesco. Acá nos referimos específicamente al trabajo de Ricardo Rendón, ya no como el poeta Daniel Zegri, sino como el dibujante. Dos condiciones vale reseñar del ejercicio gráfico de Rendón: la conciencia histórica y la creación de un campo cultural como *contracensura*. En la revista hay cuatro retratos caricaturescos hechos por Rendón: en el No. 3, Tomás Carrasquilla; No. 4, Jesús Restrepo Rivera; No. 5 Abel Farina; No. 7, Antonio Merizalde. Este gesto definió la empresa de una conciencia histórica del grupo; definió los pilares o referentes locales que, como consecuencia, plantearon la construcción de un campo de referencias intelectuales que recomendó y dirigió el consumo de ciertas lecturas. La caricatura de Rendón hace política cultural en tanto promovió valores para la intervención del gusto y la recepción social. El “nosotros” de la revista revela tal condición de promoción de valores *sub-versivos*:

Nosotros- *los que como nosotros han vivido siempre aparte de lado práctico de la vida, de seguro conocen y experimentan el sumo placer que ese alejamiento proporciona. El fastidio aparecido en nuestros actos. Jamás en el ocaso de ningún día nos hemos sentido satisfechos, que siempre bajo la aparente superficialidad*

¹⁵⁵ León de Greiff... [et al.], *Panida -Edición Facsimilar-...* No. 2, p 30

*que nos decora, corre un líquido amargo y nos rodea un halo de desdén (...)
consideramos la vida como una eterna espera, como un aguardar impaciente; y
para que no se haga tan larga entretenemos las horas, que son los años,
forjandonos ilusiones, los unos, hunos hoy lo demás, que somos nosotros.*¹⁵⁶

La caricatura cumplió con ese plan contemplativo y paciente. Escuchó la voz de la tradición – la propia no la impuesta- que le sirvió en su andar, mientras desechaba los obstáculos que la tradición parroquial promovía. Cada caricatura estaba acompañada de un poema o una frase que crearon el diálogo con la conciencia histórica como experiencia de la lectura.

2.4. NIETZSCHE

Además de un asunto de expresión y actitud que puede ubicar a *Panida* como una revista *nietzscheana*, también es posible rastrear relaciones directas con los recursos del filósofo alemán. En la revista se presentaron varios puntos interesantes a partir de dos géneros, como la poesía y la meditación. El primero, bajo el pseudónimo de Helena de Maia llevó la voz poética por diálogos con Nietzsche, ya fuese a guisa de epígrafes, ya fuese expresando problemas cercanos. Por ejemplo, cuando resalta en *El poema de la desolación*, “Humanas son, y «demasiado humanas», porque son flacas (las almas), y el exceso de flaqueza viene de su humanidad”¹⁵⁷o cuando construye sus expresiones poéticas teniendo como epígrafes pasajes nietzscheanos. En *Almas humanas: El poema del amor*, se encuentra, “Y sin embargo... y sin embargo... ¡qué poco ha faltado para que se acaricien ese solitario y ese perro! ¿no están solitarios los dos? (Así hablaba

¹⁵⁶ León de Greiff... [et al.], *Panida -Edición Facsimilar-...* No. 7, p 111

Zaratustra)¹⁵⁸. En otro lugar, *Almas humanas: el poema del odio*, “En tu alma anida la venganza; donde quiera que picas se forma una costra negra. ¡Torbellinos de venganza levanta en el alma tu veneno! (Así hablaba Zaratustra –“De las tarántulas”-)¹⁵⁹.

Luego, en *Almas humanas: El poema de la soledad*, aparece una interesante relación que alude a Zaratustra,

(...) muchos soles habían muerto en crepúsculos desde el día en que viviera retirado. Odió la intimidad: no tuvo amigos. Una noche al volver a su gruta encontró una serpiente que dormía: intentó acariciarla, y la serpiente tal vez inspirada en los humanos, repudió el ademan de simpatía con la ofrenda rabiosa de su tosigo. Aquella vez el solitario sonreía: por qué no? Había vivido muchos años con los hombres¹⁶⁰.

Por otro lado, Helena de Maia adelantó una valiosa situación que sugiere cuestionamientos a propósito de la superación de los dualismos, las contradicción y la función del poeta; en *Almas humanas: el poema sonoro*, se advierte: “Pulsa tu lira ante el dolo y la virtud; desprende sus arpegios lo mismo ante la virgen pudibunda que ante el honor marchito; todo es humanidad: y para ti alma humana, alma privilegiada, la misión es cantar¹⁶¹. Vale mencionar de paso, bajo otro falso nombre, a Xavier de Lys, que se cantaba brevemente: “¡Viva la alegría! ¡Viva el carnaval! ¡Y la gaya Ciencia del Bien y del Mal!”¹⁶².

Pero, quizá el lugar de mayor relevancia dentro las páginas de *Panida* con relación a Nietzsche, descansan junto a Fernando González. Aquel joven, llevó la “dinamita” en sus manos. Bajo sus meditaciones, recorre un valioso campo de relaciones con la obra del

¹⁵⁸ *Panida -Edición Facsimilar-...*, No. 4, 49

¹⁵⁹ *Panida -Edición Facsimilar-...*, No. 5, 65

¹⁶⁰ *Panida -Edición Facsimilar-...*, No. 4, 50

¹⁶¹ *Panida -Edición Facsimilar-...*, No. 5, 66

¹⁶² *Panida -Edición Facsimilar-...*, No. 3, 45

alemán principalmente recurriendo a la figura de Zaratustra. Por tanto, en lo sucesivo será más pausada la exposición de las expresiones del joven escritor.

Las *Meditaciones* se presentaron de forma consecutiva desde el número 5 de la revista hasta el número 10, que fue el último que se publicó de *Panida*. A excepción de algún diálogo, estas por lo general buscaron construir máximas agresivas sobre cómo afrontar la existencia desde una mirada desencantada y descarnada. En ese sentido, el objetivo por lo general fue desentramar los preceptos dualistas de la moral cristiana con la intención de dirigir una voluntad capaz de superar el lastre que se respiraba en el contexto local y nacional que habitó junto a Fernando González. En las *Meditaciones I-II*, se afilan los primeros dardos, “Y mientras tú afirmas la vida, mientras predicas la venida del **superhombre**, la imagen de Jesús se te presentará, camino de la aldea de Magdalena, predicando el amor...”¹⁶³. Aparecen, de nuevo en este estudio –como se vio en Silva-, en un mismo escenario las figuras de Jesús y de Nietzsche como posibles opuestos, como contendores. Como se supone, González se decantó en sus *Meditaciones* por el gesto alemán: en *Meditaciones III*, apareció el primer ataque, *la exaltación de la vida*:

*La vida no es mala ni buena. ¡Pero yo quiero! Quiero gastar todos los dolores, placeres, melancolías y tristezas; quiero navegar sin rumbo fijo; quiero vivir todos los sueños; quiero inventar nuevas bebidas sutiles para mi corazón; quiero exclamar como el esclavo: «Nada me es desconocido» esto que siento es el ansia de poseer más **monstruosa**; es la tristeza infinita de ser de un modo; de no poder gozar todas las filosofías, todas las bellezas, todas las tristezas...*¹⁶⁴

El egoísmo del *yo quiero* y la monstruosidad¹⁶⁵ de la vida son, el marco de la exaltación

¹⁶³ *Panida -Edición Facsimilar-...*, No. 5, 75-76

¹⁶⁴ *Panida -Edición Facsimilar-...*, No. 6, 93-94

¹⁶⁵ Situación curiosa e interesante que recuerda el trabajo adelantado por Rudiger Sanfranski a propósito de Nietzsche, en el que recalca, desde la música, cómo el filósofo alemán entendió la

que presenta acá el escritor antioqueño, la posibilidad de sentir todo: ser el *superhombre*. Por tanto, aparece la mutación como una virtud, el cambio y el tránsito: nada es estable ni fijo: “El poeta- *Solo es bello lo que cambia y se va*”¹⁶⁶. En ese marco de relaciones, con las bases señaladas que enfrentan los dualismos y exaltan la vida, es desde donde asestará su ataque a la moral cristiana. Bajo la figura de un diálogo entre un hombre desesperado, por el remordimiento de cometer un crimen contra un amigo cercano, y un sabio que se resguarda lejos del bullicio del mundo, se lee la siguiente queja:

*En ti se han hecho alma de tu carne las supersticiones que por mucho tiempo alimentó el hombre. Y todos los hombres de hoy son así. Y la razón nada puede contra esa carne corrompida... por millares de años y miles de generaciones la humanidad ha vivido empapada en la superstición, y por eso millares de años y miles de generaciones son precisas para que la razón triunfe de esa carne corrompida de la cual se ha hecho esencia la Superstición (...) Todo el que despierta con pasión enferma a los demás. Esa es poco más o menos la doctrina del Gran ermitaño, mi amigo Zaratustra*¹⁶⁷.

La denuncia de la superstición, el arrojado comentario punzante, hacen de las Meditaciones de González, un vehículo expresivo capaz de transmitir la fuerza de una lectura, con ínfulas de rebeldía, de la obra de Nietzsche. Se convirtió en una estación para la planificación de los problemas de una ciudad compleja y que no dejaba de derramar favores cristianos ni censuras. Literalmente, los Panidas, bajo la voz de un juvenil Fernando González, aclamaron la risa de Nietzsche para acallar la resonancia de esa tradición “supersticiosa” y “enferma” que los señalaba. El pasaje que expone la Meditación

vida como algo monstruoso, por lo que la filosofía sería el esfuerzo para vivir mientras los instrumentos se silencian. Ver: Rudiger Safranski, *Nietzsche. Biografía de su pensamiento* (Madrid: Tusquets, 2019)

¹⁶⁶ Panida -Edición Facsimilar-..., No. 7, 108-109

¹⁶⁷ Panida -Edición Facsimilar-..., No. 8, 123-124

anterior presenta una denuncia histórica, asume la empresa de redirigir el camino de una generación, hace, mal que bien, política cultural con la filosofía. Por lo que, con mayor énfasis, tiene sentido lo que a continuación se presenta: los pensamientos de Juan Matías, amigo ficcional del escritor antioqueño.

Unos dicen que la vida es buena, otros que insoportable ¿y para qué la vida? cada uno tiene su bondad y su maldad, su altura y su bajeza, que a cada momento varían. Nada es estable; ya no existe ideal incommovible... nadie tiene derecho para engendrar (...) ¿Y el médico? Alivia a los hombres- ¿Y no sería mejor dejarlos morir? Todo está en opiniones- ¡Nadie hable de la verdad! Lejos de nosotros toda mitología (...) De suerte que el oficio de nosotros los vagos, es tan importante, o tan sin importancia, como el de los médicos, remendones, costureros, mercaderes y locos (...) Así pues, el oficio de nosotros los vagos puede con el tiempo, cuando se cambia el ideal, llegar a ser el más noble¹⁶⁸.

Esta es la “gran traición” de González: desenmascara el curso de las cosas, la sangre de la historia: *el valor*. Denuncia la firmeza de las convicciones; la dirección estable de la voluntad; el valor de la vida y su sentido; la flaqueza de la verdad; y con mayor soltura, la exaltación del oficio del *vago*, una significación exterior, dada por la censura de la denuncia de la moral de la villa, pero que para los Panidas es un modo de experiencia, una ruta posible para cambiar el ideal, que se enfrenta a los saberes reconocidos: el médico: ¡Pensar que el vago puede llegar a ser el más noble! González expuso la posible historia del valor, su historicidad frente a los referentes sociales: fue un escándalo, una piedra insoportable. La potencia de las citas radica en su transvaloración como creación de unos nuevos valores que *agitan las aguas*. El ataque a la superstición y la defensa de la vagancia son una inversión o, mejor, una sub-versión (como versión residual o

¹⁶⁸ Panida -Edición Facsimilar-..., No. 10, 151

alternativa) de los valores parroquiales: *el juego de niños como creación y olvido*. Lo interesante ahora, es que esta explosividad juvenil no pasó desapercibida en el contexto nacional del pensamiento filosófico; tuvo una brillante replica, ya no desde la censura, sino desde la reflexión filosófica a manos de Enrique Restrepo, un antioqueño radicado en Barranquilla.

2.5. LA “POLÉMICA”: ENRIQUE RESTREPO Y VOCES DE BARRANQUILLA

Enrique Restrepo (1882-1947), fue un autodidacto antioqueño—al estilo de Sanín Cano—, que no asistió a la formación escolar para buscar, en la autoformación, el camino para insertarse en el contexto de circulación de ideas y pensamientos de los primeros años del siglo XX en la ciudad de Barranquilla. Junto con Julio Enrique Blanco, compone un dúo que fue reconocido por tener propiciar una renovación del pensamiento en el Caribe colombiano y, con mayor énfasis, gracias a la fundación de la revista *Voces* (1917-1920) y su relación con las experiencias filosóficas modernas. Restrepo se interesó principalmente por la literatura trágica griega y la obra del francés Henri Bergson. Fue este antioqueño quien adelantó una crítica precisa a la presencia de Nietzsche en Antioquia, especialmente en *Panida*, creando así un interesante debate e intercambio de expresiones:

*Fue uno de los primeros que comentó no solo en el Caribe colombiano, sino en toda Colombia, la obra de Friedrich Nietzsche y sus aspectos más preponderantes. Del mismo modo, fue quien introdujo en la Revista de la Universidad de Medellín el pensamiento de corte nietzscheano que desató tanto furor en la juventud de Antioquia*¹⁶⁹.

¹⁶⁹ Juan Guillermo Martínez Barrios, *Contexto y voces de la filosofía en el caribe colombiano*,

Restrepo compuso un terreno de lectura que tuvo como firme referencia el contexto griego, por lo que sus consideraciones sobre la obra del alemán expandieron el panorama de relaciones y posibilidades porque entraba en diálogo con la denuncia que se encuentra en Nietzsche a propósito de la razón y Sócrates. Pero, volviendo al debate, acá se insertarán referencias a un artículo que publicó en *Voces*, “Las influencias de Federico Nietzsche en las generaciones jóvenes de Antioquia”. Las primeras palabras fueron contundentes ya que buscaba desentramar las condiciones de lectura de “–las ideas nietzscheanas- en nuestro ambiente inexperto y desorientado”¹⁷⁰ :

*Leyendo una extinta Revista de Medellín en donde una generación nueva, llena de ideales, quiso exponer sus aspiraciones y sus deseos de renovación, maravillónos la medida en que en aquel ambiente vigoroso ha hecho sentir sus influencias Federico Nietzsche (...), ha cautivado las juveniles imaginaciones de los escritores antioqueños, hasta el punto que parecen abrazar con fe incondicional los ideales oscuros y las tendencias sin cauce del magno fraseólogo, del poeta por excelencia, ingenioso y genial, pero el menos llamado entre los contemporáneos a introducir el orden en donde reinan solo la confusión y la anarquía*¹⁷¹.

La revista extinta es *Panida* y esa generación de renovación y transformación de la cual ya compartimos algunos detalles, fue llevada a evaluación gracias al nombre de Nietzsche en sus filas de formadores. Acá Restrepo hace un énfasis que será reiterativo: la juvenil imaginación, la juventud, la poca experticia, la desorientación. Pues vio en el alemán un tono oscuro y confuso que, más que servir a una redistribución de valores sociales, entregó a niños armas ingobernables pues, a pesar de su contundencia, el alemán fue el

(Cartagena: Universidad de Cartagena), 51-52

¹⁷⁰ Juan Guillermo Martínez Barrios, *Contexto ...*, 179

¹⁷¹ Enrique Restrepo, “Las influencias de Federico Nietzsche en las generaciones jóvenes de Antioquia”, en *Voces*, Vol. 3, 173

menos llamado para introducir el orden. En esta condición se sostuvo el discurso de Restrepo, en la incompatibilidad entre los esfuerzos juveniles antioqueños y el posible éxito de una empresa que busque transformar algo, si tiene como sustento a Nietzsche y todo porque Restrepo no soportó un planteamiento: la originalidad. Según su lectura, Nietzsche, y como consecuencia *Panida*, asumieron una imperiosa necesidad de disociarse del pasado y la tradición, de romper líneas de conexión para establecer fugas y caos, circunstancia que en todos los casos y con especial énfasis en el de Colombia, fue para Restrepo un despropósito, dadas las frágiles condiciones con las que se venía articulando el discurso de Nación y República en el terreno de la Hegemonía Conservadora.

*Solamente la juventud más candorosa puede alucinarse con la idea de una absoluta originalidad (...)A despecho de todo lo que pensaba Federico Nietzsche, la radical renovación de valores, de pensamientos, de actos y principios no pasa de ser una fantasmagoría, más o menos feliz en imagen, pero infecunda en aplicaciones*¹⁷².

*La ley del progreso se cumple, sin disputa, pero se cumple no a saltos ni a bruscas transiciones intempestivas, sino con la lentitud perseverante del tiempo, cuyo esfuerzo tiene más fuerza de imposición que las máximas voluntariosas del filósofo de Basilea*¹⁷³.

Para Restrepo, el problema de la modernidad y la tradición no fue algo menor, capaz de resolverse en algunas líneas entusiastas que aclamaron los evangelios de la transvaloración. Ahí estaba la originalidad como una especie de engaño, de señuelo, en el que caía irremediabilmente el afán de *Panida*. Ser original, lejos de constituir una

¹⁷² Enrique Restrepo, "Las influencias...", 180

¹⁷³ Enrique Restrepo, "Las influencias...", 180

transformación radical, no era para Restrepo más que otro salto en el inmenso cauce del tiempo, del progreso y las transiciones. Por tanto, el esfuerzo de *Panida* se manifestó como el recurso de una expresión que es “la menos original la que obedece a una moda (...) que es efímera y pasará sin dejar en el caudal del arte otra ofrenda que lo que de sincero y realmente hermoso haya nacido a la sombra de su escuela”¹⁷⁴.

Para Restrepo, la lectura de *Panida* no solo fue apresurada sino inocente porque, según consideró, el mensaje de Nietzsche al mundo contemporáneo estaba en otra parte:

*Y debería Nietzsche decimos, para que no fueran sus enseñanzas malogradas: sed consecuentes con vosotros mismos y con lo que del pasado recibisteis; aprended a encontraros buscándoos en quienes os precedieron. Solo escudriñando el pasado puede el presente comprenderse y predecirse el porvenir*¹⁷⁵.

Por eso, por desvanecer las líneas de localidad y pertenencia a una historia propia, es que Restrepo criticó los recursos literarios de *Panida*:

*Exprofeso nos hemos detenido en este tópico de la originalidad como actitud literaria porque es la forma por la cual se manifiesta más enérgicamente en Antioquia las influencias de la doctrina nietzscheana. Como es natural, casos hay en los cuales esta manifestación deja de ser una actitud para demostrarse naturalísima postura, ajena de afecciones, (...) Mas estos casos son los menos, y tal como se nos ofrece se nos hubieran ofrecido sin menester de las sugerencias del “Zarathustra” libro que ha venido a ser como el Korán de la juventud antioqueña, a juzgar por la frecuencia con que se le invoca*¹⁷⁶.

Y este es el pilar de la crítica de Restrepo: la originalidad no escapa en este caso a la

¹⁷⁴ Enrique Restrepo, “Las influencias...”, 181

¹⁷⁵ Enrique Restrepo, “Las influencias...”, 181

¹⁷⁶ Enrique Restrepo, “Las influencias...”, 182

realidad de ser mera condición literaria. Además, enfrenta el Zaratustra, el referente más contundente de la lectura de *Panida* tildándolo como otra forma de credo religioso. Una ironía notable. Pero, por otro lado, es con el mismo Nietzsche con quien adelantó una salida: la estética. Nietzsche no funcionó para la formación moral y ética, según Restrepo, pero fue maestro inmejorable para comprender el universo del arte y la estética; es allí donde valora su pensamiento. Entendió que la obra del alemán siguió un curso inverso: de la claridad a la confusión. Por tanto, fue desde el origen de la tragedia griega, de la postura de Nietzsche como el anti-Sócrates, sobre la denuncia del problema del conocimiento y la ciencia moderna, bajo el cual peligraba el arte, desde donde creó Restrepo su pedagogía de Nietzsche en Colombia:

Un hombre valeroso se atrevió al fin a lanzar a los racionalistas el mentís, y a decir sin ambages al mundo que atónito y timorato contemplaba la farsa: “¡No es solo conocer nuestro bien; hay algo que está más allá de toda sabiduría y de toda ciencia: ese algo es sentir!” (...) Y el hombre que la había proclamado tan alto se llamaba Federico Nietzsche¹⁷⁷.

Nietzsche fue para Restrepo un transgresor, sí, pero de las bases científicas del mundo, del racionalismo desmedido que olvidó el *sentir*, como una condición inextricable para el arte, intraducible tanto a formas matemáticas como a burocráticas, por eso recordó que:

En nuestro medio artístico embrionario, carente de tradiciones, antes que pensar una revuelta precisa que pensemos en la creación de un arte propio (...) Precisa servirnos de un rico caudal de experiencia artística que es el patrimonio del mundo, y por comparación con él podremos elegir la senda inexplorada que nos conduzca a la encarnación de nuestros ideales estéticos supremos¹⁷⁸.

¹⁷⁷ Enrique Restrepo, “Las influencias...”, 185

¹⁷⁸ Enrique Restrepo, “Las influencias...”, 186

Restrepo vio en Nietzsche el caudal de una potencia creadora, más que una revuelta desorientada. La creación de algo propio: un tono común. Restrepo emitió las bases reflexivas de una filosofía de la historia local, que recuerda los intentos de Sanín Cano por consolidar escenarios creativos a partir de la crítica de autores extranjeros que enriquecían el panorama literario local. Restrepo, antes de revolcar, quiso conciliar el arte desconocido del futuro.

2.6. LOCALIDAD Y ACTUALIZACIÓN

En *Panida* descansó un ejercicio de localidad y actualización. Lo local como traducción de ese universo literario moderno o modernista; actualizó el impulso o la voluntad de crear nuevos valores. Publicar, en ese sentido, fue actualizar y proponer una política cultural a su presente, a su contemporaneidad. Por tanto, hay en sus páginas un acercamiento *nihilista* que buscó ser superado gracias a su carácter *infantil*: por un lado, el desencanto: “No he llegado a veinte años/ y ya todo me cansa: / Viviendo sin engaños/vivo sin esperanza”; por otro, la expresión creativa de valores nuevos: “El jardín ha nacido con la aurora gloriosa;/ el estanque se agita, nada, nada reposa;/ los niños juegan en el jardín florido,/ las aves levantan su arrullo desde el nido”. Para su caso puntual, *Panida* se enfrentó con la censura estética y moral de la maquinaria conservadora y católica que halló en sus páginas una línea de fuga contestataria y vulgar, sensualista y grosera. No fue posible reseñar con mayor detalle el grueso de la producción de *Panida*, pero, como indicio de una *supervivencia*, exige una relectura y estudio de ese impulso *infantil* y creativo que más que ser la cuna de De Greiff, González o Rendón, entrega las huellas de la mentalidad juvenil, bohemia y noctámbula, de trece jóvenes que asumieron la tarea o, mejor, la necesidad, de salvar un vacío cultural. Al margen de los logros literarios de la

revista, al margen del exceso de pose y afrancesamiento, la revista es un signo de la expresión del contrasentido como sub-versión, de los valores parroquiales y prácticas de la Medellín de inicios del siglo XX, específicamente del año 1915, desde una cultura escrita alternativa y contrahegemónica.

Por otro lado, las menciones directas a Nietzsche exponen el asunto del bricolaje y la traducción cultural al insertar en su dinámica expresiva las huellas de una experiencia de lectura generacional. Las meditaciones de Fernando González, principalmente, marcan las condiciones con las que el alemán fue apreciado en este contexto: una mirada radical que solo valoraba las condiciones de un nuevo hombre, uno *superior*. En *Panida*, por tanto, ese juego de niños, ese carácter nietzscheano e infantil, fue también un afán desbordado por la consecución de un proyecto cultural original y fue, precisamente allí, donde se enriquece esta búsqueda, pues conecta con la denuncia de Enrique Restrepo. Este intelectual radicado en Barranquilla, expuso otras condiciones de lectura de la obra de Nietzsche a partir del tono expresivo de *Panida*, que no solo favorece la lectura en forma de debate o polémica, sino que expande las condiciones de una filosofía previa al ejercicio de la *Normalización*. Con Enrique Restrepo no solo se manifiestan otras formas de leer a Nietzsche, sino que dirige una mirada sobre las preocupaciones de una generación – la de *Voces*- que buscaba algo distinto a *Panida*: emprendían otra tarea, una política cultural de otro carácter. En este punto, no se puede olvidar, por una parte, que Restrepo valoraba a Nietzsche desde una perspectiva estética en aras de la formación de una tradición artística colombiana, mientras, por otra parte, *Panida* buscó canalizar la potencia de Zaratustra para fortalecer un ejercicio sub-versivo. Así, Koselleck continúa guiando este ejercicio: para cada supuesta novedad –Nietzsche como diferencia- en cada contexto de circulación de pensamiento, ya existían las condiciones regulares y constantes con las que se formaban los debates y las polémicas –las revistas como

repetición-. Lo interesante con esta revisión es que, al final, va dejando de ser una diferencia para convertirse en una estruendosa repetición.

*Lloran las flautas panidas, Las ninfas no volverán*¹⁷⁹, el aura de la revista vieja de los Panidas, como efecto del presente, ha desaparecido, pero, desde el estudio histórico, aún se pueden advertir las pistas de su juventud creativa.

¹⁷⁹ León de Greiff... [et al.], *Panida -Edición Facsimilar-...* No. 4, p 58

CAPÍTULO 3

LO EXPRESADO EN CARLOS ARTURO TORRES: TRADUCIR

La primera palabra para articular es la siguiente: *crisis*. Para esto es necesario recapitular la presencia de algunos signos. Estos componen un panorama de transición y cambio que marcó el paso del siglo XIX al siglo XX:

Unos años cuando se intensificaron las guerras civiles, señalando entre ellas las de 1860-62, 1876-78, 1885, 1895 y la guerra civil de los Mil Días (1899-1902); el periodo de la Regeneración, la separación de Panamá, el quinquenio de Reyes, la iniciación del republicanismo, la primera guerra mundial y en el campo literario, el surgimiento del Modernismo¹⁸⁰.

Bajo estas condiciones, que signaron la experiencia política y social del país, el epítome de *crisis nacional* se hizo presente, no solo para la mirada de los historiadores enfocados en este periodo de la historia del país¹⁸¹, sino y con mucha fuerza, para los hombres que vivieron en carne propia al espectáculo del fin de siglo y al despertar del naciente. Las notas trágicas de esta crisis nacional alcanzaron todas las esferas: existió una crisis política, una crisis económica, una crisis social y una crisis intelectual y moral.

La guerra de los Mil Días expuso las amplias fisuras que el mecanismo de control del

¹⁸⁰ Javier Ocampo, “Carlos Arturo Torres”, *Pensamiento Colombiano del Siglo XX*, (Bogotá: Pontificia Universidad del Rosario, 2007), 113

¹⁸¹ Importante resaltar acá, por ejemplo, las denominaciones que articula César Miguel Torres del Río a propósito del periodo: *Años sombríos y devastación*. En Torres Del Río, César Miguel, *Colombia Siglo XX: Desde la guerra de los Mil Días hasta la elección de Álvaro Uribe*, 2a ed.— (Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2015)

Estado, a cargo de la facción política conservadora, fue acumulando desde el triunfo constitucional del año 1886. Los cuestionamientos sobre la imposición centralista y autoritaria del poder, enmarcada en la Regeneración y sobre la vocación política por una hegemonía cultural piadosa, con la Iglesia católica como fundamento regulador de la sociedad, ampliaron las diferencias con el mundo liberal y opositor, llegando a escenarios radicales. En este punto vale recordar la extensa serie de medidas regulatorias en contra de las libertades individuales y colectivas: destierro, cárcel, censura, recorte de las libertades civiles, exclusión electoral, persecución política, entre otras. El resultado: la radicalización, la guerra. El primer conato bélico fue la guerra civil de 1895 que fue preludeo para la mencionada guerra de los Mil Días (1899-1902).

Sin embargo, antes de enfatizar en las consecuencias que la guerra desató en el panorama nacional, es necesario puntualizar cuál era la composición política tanto de conservadores como de liberales. Por un lado, la Regeneración no fue sinónimo de monolitismo político¹⁸². Como partido conservador, se profundizó la división entre *históricos*, quienes estaban en contra del exceso de centralismo, y *nacionalistas*, quienes se abocaron por sostener la intransigencia promulgada por la Regeneración. A su vez, el mundo liberal fue ajeno a la unidad política. Desde esta entidad, se marcó la diferencia entre los *civilistas*, los *pacifistas* y los *guerreristas*. Estos últimos, bajo el mando de Rafael Uribe Uribe, “creían agotadas las posibilidades de cambio en el proyecto regenerador y se preparaban conscientemente para la guerra”¹⁸³. En suma, con todos estos ingredientes dispuestos sobre la mesa, la guerra fue inevitable y trajo consigo amplias contradicciones y dificultades. Devastó el estado de ánimo; reforzó las divisiones sociales; como guerra

¹⁸² César Miguel Torres Del Río, *Colombia Siglo XX: Desde la guerra de los Mil Días hasta la elección de Álvaro Uribe*, 2a ed.—(Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2015), 19

¹⁸³ Torres Del Río, *Colombia Siglo XX*, ..., p. 20

agraria dejó el campo magullado; provocó la destrucción de la riqueza pública; afectó el desarrollo tanto del mercado interno como externo.

(...) tuvo repercusiones negativas en todos los ámbitos. No solo en el estado de ánimo de la población civil, habitantes rurales en su mayoría, sino también en el de los combatientes liberales y conservadores. Fue, además, la guerra que más dividió a los colombianos en su vida cotidiana, pese a lo acostumbrados que estaban a los enfrentamientos armados. Las “contribuciones forzosas” a cargo de cada uno de los ejércitos en combate (en especial de ganado), el saqueo, la retaliación, las agresiones contra el clero católico, el secuestro, las mutilaciones, la profanación de tumbas y, en general, las vejaciones de todo tipo sobre el adversario quedaron como huella imborrable¹⁸⁴.

Para sumar más signos sobre el traumático cambio de siglo, aparece el rapto de Panamá, que desató la vergüenza sobre la incapacidad estatal para validar la soberanía nacional en el marco de las relaciones internacionales. La frase “Me apoderé de Panamá” que sentenció Theodore Roosevelt, en 1903, condensó esa figura de *patio trasero* en la que se convirtió el escenario geopolítico regional. Se acrecentó la desconfianza sobre la dirección política del país que, luego de desangrarse bajo el sombrío manto de una guerra entre hermanos, se sumergía en un rumbo incierto. Hasta aquí algunas formas de la *crisis nacional*.

Posteriormente, apareció el gobierno de Rafael Reyes (1904-1909), el Quinquenio, como

¹⁸⁴ Torres Del Río, César Miguel, *Colombia Siglo XX*,..., p. 21

la posibilidad de recuperar, o mejor, de lograr “la concordia nacional”¹⁸⁵¹⁸⁶. Esa fue la bandera conservadora para buscar reconciliar los sectores sociales fragmentados y lastimados de manera profunda por la *crisis nacional* vigente. En un primer escenario, buscó la participación de los liberales en su gabinete ministerial, con la intención de cimentar las bases de la concordia desde una supuesta colaboración en el ejercicio de las funciones estatales, siempre y cuando fuesen dirigidas por el marco conservador de poder. Sin embargo, la oposición a este tipo de decisiones fue inmediata y, desde ambos sectores políticos, se alzaron voces que reclamaban por la no intervención y cooperación de los partidos. Esta fue una forma de fanatismo político que no hizo sino reforzar la agudeza de la crisis y que, en el desarrollo de este capítulo, será profundizada en su momento. Reyes, por otro lado, adelantó un proyecto de intervencionismo de Estado “coyuntural”¹⁸⁷ enfocado en fortalecer relaciones comerciales de cara a la inversión y con miras hacia el progreso del país. En suma, el gobierno de Reyes fue la primera semblanza política del siglo XX que buscó activar caminos para una la modernización nacional. Resaltan entonces, los desarrollos en vías de comunicación como ferrocarriles, caminos de herradura, navegación y carreteras en diferentes zonas estratégicas.

Por otro lado, no deja de ser llamativa aquella imagen que expresa la modernización colombiana en donde se muestra a Reyes como la primera persona que viajó en automóvil por el país. El registro del suceso resaltó cómo las condiciones de recepción de aquel acto modernizador aún eran ajenas al horizonte de comprensión de los habitantes que se enfrentaron a ese monstruo de metal que aterraba las calles. Una adecuada

¹⁸⁵ Torres Del Río, César Miguel, *Colombia Siglo XX*, ..., p. 29

¹⁸⁶ Ver también: Gilberto Loaiza Cano, *Poder letrado: ensayos sobre historia intelectual de Colombia, siglos XIX y XIX*, (Cali: Universidad del Valle, 2014) y Jaime Jaramillo Uribe, *El pensamiento colombiano en el siglo XIX*, (Bogotá: Universidad de los Andes, 2001)

¹⁸⁷ Torres Del Río, César Miguel, *Colombia Siglo XX*, ..., p. 30

metáfora que expone los distintos ritmos en que se presentaron los cambios en el orden nacional. Por último, fue evidente el esfuerzo centralizador del gobierno de Reyes para ejecutar la carta regeneradora. Bajo este designio, se desmontaron las grandes unidades territoriales existentes para comenzar a configurar lo que hoy conocemos como departamentos, con la firme convicción de promulgar la administración de un poder centralizado y ejecutado desde la capital.

Ahora, el amplio terreno de reflexiones que políticos, pensadores y hombres de letras emitieron sobre este periodo y que se gestaron de forma paralela con la *crisis nacional* y el incipiente efecto modernizador del Quinquenio, supera por mucho el alcance del presente capítulo que tan solo se enfocará en la expresión de un hombre: Carlos Arturo Torres (en adelante CAT).

Nació en Santa Rosa de Viterbo, Boyacá el 17 de abril de 1867, bajo una pugna casi imperecedera: la lucha encarnizada entre liberales y conservadores. Encaminando rápidamente hacia las filas rojas, adelantó un proceso educativo dentro de las líneas gruesas de la formación liberal colombiana. Desde las doctrinas del positivismo de Herbert Spencer y del liberalismo político, se nutrió en la Universidad Externado de los insumos para su profesión en Derecho y ciencias políticas, que posteriormente dedicó a la docencia universitaria del derecho internacional público y privado en la Universidad Republicana¹⁸⁸. Estas, sin embargo, son apenas unas señas sobre el carácter de su formación que a su momento serán exploradas desde diferentes perspectivas seleccionadas para el propósito del presente capítulo, entendiendo que su producción abarcó las denominaciones de filósofo, sociólogo, poeta, orador, diplomático, periodista,

¹⁸⁸ Ocampo, Javier, “Carlos Arturo Torres”, *Pensamiento Colombiano del Siglo XX*, p. 114

traductor y crítico literario.

La figura de CAT no ha merecido la atención necesaria por parte de los investigadores de las ciencias humanas en Colombia¹⁸⁹, a pesar de que ha sido una figura relevante en múltiples escenarios del pasado intelectual colombiano. Su actividad política, literaria y filosófica fue prolífica en expresiones diversas, además de encarnar un marcado corte polemista que le llevó a ser censurado, en más de una ocasión, por los embates periodísticos que adelantó en contra del régimen conservador. Sin embargo, fue hombre de equilibrio reflexivo tal que, bajo el gobierno de Reyes, se permitió participar, como liberal, de varios cargos políticos en pos de la concordia nacional y con mayor fuerza, de su bandera ideológica medular: el antibelicismo y el rechazo de todo fanatismo. Porque CAT fue ante todo un destructor de fanatismo, un perseguidor de los radicalismos políticos que se desataron sin control durante los años de *crisis nacional*.

Ahora bien; su formación corrió paralela a todos los acontecimientos *críticos* que marcaron el mencionado panorama de transición entre siglos. Resaltan los bélicos y políticos, pero, para la búsqueda de la presencia de Nietzsche en Colombia se hace necesario mencionar una condición fundamental, una actitud clave: el modernismo.

Los modernistas se formaron en un ambiente de escepticismo intelectual en la cultura nacional. En su mayor parte fueron eclécticos, moderados y conciliadores,

¹⁸⁹ Resaltan los acercamientos de Rubén Sierra Mejía, Damian Pachón Soto, Carlos Arturo López, algunas tesis de pregrado y contadas semblanzas biográficas que, sumadas a la colección de Pensamiento Colombiano del siglo XX, a cargo de la Universidad Javeriana, crean un panorama de acercamiento histórico interesante pero que aún no afirma de forma precisa una reflexión sobre las condiciones de expresión filosófica en el país, desde la figura de CAT. En ese camino, el trabajo mejor logrado es sin duda el de Carlos Arturo López quien con justeza expone una filosofía de la historia y una historia de la filosofía en Colombia más que conveniente y necesaria.

*partidarios de la unidad nacional y críticos contra los partidismos y fanatismos políticos y religiosos. Los modernistas fueron idealistas y universalistas; y, como contrarios a los costumbristas, se manifestaron partidarios de la cultura universal y de las literaturas extranjeras, las únicas que ofrecían oportunidad de renovación y una tendencia universalista y de cosmopolitismo cultural*¹⁹⁰.

Allí podemos plantear un primer acercamiento al lugar de enunciación de CAT; el carácter de sus enunciados va marcado bajo los anteriores preceptos, registrados en la cita. Allí confluye con Nietzsche, como posibilidad de renovación y de diálogo para configurar, desde el modernismo naciente, los rasgos de la expresión americana y, por consiguiente, colombiana.

Partamos por ahora de sus principales planteamientos y reflexiones, que servirán como nexos con sus lecturas de los textos de Nietzsche. El enfoque ahora se torna político y señala la disputa ideológica con la que se enfrentó a Rafael Uribe Uribe, en la búsqueda por definir cuál era el tipo de liberalismo apropiado para los primeros años del siglo XX. Su contendor, quien fuera activo participante de la guerra de los Mil Días, presentó una novedosa propuesta: el *liberalismo socialista*.

El socialismo de Estado o la línea popular¹⁹¹ fue la postura defendida por Uribe Uribe. Luego de la guerra civil de los Mil Días, que tuvo como efecto colateral la posibilidad de consolidar una cartografía más precisa del territorio desde diversos ámbitos, se asentó en el horizonte del caudillo una realidad dolorosa sobre la conformación del país. Alcanzó la

¹⁹⁰ Ocampo, Javier, "Carlos Arturo Torres", *Pensamiento Colombiano del Siglo XX*, 112

¹⁹¹ Gerardo Molina, *Las ideas liberales en Colombia 1849-1959*, (Bogotá: Universidad Libre, 2006), 213

conclusión de que este *nuevo* liberalismo tenía que reformular la función del Estado. Ya no servía aquello del mínimo gobierno y el resonado “laissez faire, laissez passer”; Uribe exigió una perspectiva más comprometida, que fuera de arriba hasta abajo, comprendiendo la amplitud de funciones del Estado que es necesario agenciar. Ante el fracaso del individualismo europeo y las enseñanzas derivadas los experimentos hispanoamericanos a partir de la aplicación de las ideas de Bentham y Smith, se desmarcó de la noción de un Estado pasivo. Entendió que el “fin del Estado” es, en el contexto colombiano, la posibilidad de alcanzar el progreso. “El socialismo es de naturaleza: las hormigas, las abejas, los castores nos lo enseñan”¹⁹².

Este socialismo de Estado entendió el intervencionismo como eje de acción para la transformación y recuperación del país ante el cambio de siglo. Uribe reflexionó sobre el derecho laboral y articuló su campo de acción: tuvo un tono preventivo, para evitar los antagonismos sociales y como se planteó como democrático, buscó impedir la hegemonía de grupos atrincherados en el dominio de los recursos. Ahora, el centro de su postura fue el pueblo: era necesario su concurso, su presencia activa en el campo político. Lo popular se hizo fundamental para que los cambios fuesen profundos y duraderos: “redimir al pobre de la esclavitud embrutecedora de la miseria”¹⁹³. Democracia como posibilidad de igualdad.

En oposición a esta postura liberal que sostuvo que el pueblo fuese eje central de la expresión política, apareció la propuesta de CAT y, con ella, las primeras manifestaciones de su presencia en el panorama político nacional y la circulación de ideas. Se trató de

¹⁹² Gerardo Molina, *Las ideas liberales...*, 215

¹⁹³ Gerardo Molina, *Las ideas liberales...*, 216

liberalismo aristocrático, una respuesta al ocaso de los partidos políticos. CAT entendió que la existencia de ciertos *ídolos* (los ídolos del foro que son la sangre de *Idola Fori*, su libro más reconocido, basado en las reflexiones de Francis Bacon) se convierten en obstáculos para el género humano. Denunció que los partidos políticos carecían de firmeza ideológica, pues se permitían cambiar con el tiempo sus ideales, además de adolecer de un terrible fanatismo, capaz de destruir todo a su alrededor. Su dura crítica sobre la realidad de estos grupos sociales no hacía más que denunciar su ocaso,

*Su análisis arrancaba de la comprobación hecha por Spencer de que en Inglaterra los bandos cambiaban frecuentemente de principios, por lo cual el partido Whig se había vuelto defensor vehemente del intervencionismo de Estado, a tempo que el Tory iniciaba la evolución inversa y se convertía en adalid de los derechos individuales*¹⁹⁴.

También analizó el espectro político norteamericano, para resaltar la misma lamentable condición,

*Ampliando el campo de observación (...), afirmó que en los Estados Unidos los partidos históricos carecían a la sazón de doctrinas precisas sobre las cuestiones de interés nacional, y que cada uno se había distanciado sideralmente de la pauta trazada por los fundadores*¹⁹⁵.

Para CAT, por otro lado, la Regeneración fue sinónimo de retrogradación que, en tanto aparato de dictadura sobre las conciencias no formadas, evitaba la posibilidad de una sociedad propicia para las libertades individuales. Ese círculo de fanatismo fue encarado

¹⁹⁴ Gerardo Molina, *Las ideas liberales...*, 224

¹⁹⁵ Gerardo Molina, *Las ideas liberales...*, 224

por el pueblo en el escenario radical e irreflexivo de la guerra, en donde fue guiado por los bandos políticos de turno, como fue evidente con las guerras civiles. De allí sus sospechas con relación a la “turba” y las multitudes¹⁹⁶. La desconfianza que tuvo de la capacidad del pueblo, como entidad política consciente capaz de guiarse en el marco de una convivencia ideal, fue contundente,

Querer allegar un átomo de razón a esas impulsiones instintivas sería tanto como pretender discutir con el terremoto o convencer al ciclón (...) La turba no es 1+1+1+1, hasta la suma total de las unidades, sino 1+1+1+X...X, es decir, bestialidad que se desarrolla en los individuos cuando se convierten en turba¹⁹⁷.

Por tanto, no fue extraña su vocación por los grandes hombres como rectores de las multitudes¹⁹⁸ para alcanzar esferas ideales de comprensión y menguar la amarga presencia bélica que los partidos horadaban desde el fanatismo, por lo que entendía, “La curación de estos pueblos adoloridos corre a cargo de las aristocracias del espíritu”¹⁹⁹. La historia de los grandes hombres, de aquellas elites espirituales superiores²⁰⁰, era el camino político más apropiado. A pesar de que, como tal, esta situación era conflictiva en relación con la democracia. Su desprecio de las guerras y las conciencias maleables gracias a los designios impuestos por unos, con avidez, y recibidos por otros, de forma irreflexiva, era más fuerte que la posibilidad de concebir un panorama democrático. Esto decía de la guerra: “darle a la voluntad por objeto el abatimiento de los otros, es darle un

¹⁹⁶ Gerardo Molina, *Las ideas liberales...*, 225

¹⁹⁷ Carlos Arturo Torres, *Idola Fori*, (Bogotá: Editorial Kelly, 1944), 94

¹⁹⁸ Esta situación será profundizada posteriormente ya que CAT adelantó una vocación moderada por esta *aristocracia del espíritu*.

¹⁹⁹ Gerardo Molina, *Las ideas liberales...*, 223

²⁰⁰ Acá su expresión se vincula con el arielismo de José Enrique Rodó, y esa construcción de un *espíritu*.

objeto insuficiente y empobrecerse a sí mismo”²⁰¹. Denunció la superstición democrática y opresora del partido político y sentó las bases para buscar una liberación de la dictadura partidista. Como vio en los partidos un terreno fértil para los excesos, los encontró opuestos a las libertades individuales: una de sus grandes pasiones políticas. Esta circunstancia conflictiva con relación a los partidos políticos nos lleva a una interesante figura: CAT se consideraba liberal pero no un hombre de partido.

3.1 LA OBRA DE CARLOS ARTURO TORRES

Ahora, luego de tantear el talante de su postura política y referir algunas señales sobre su vocación reflexiva, es necesario un breve recuento sobre el carácter y la diversidad de su obra, de su expresión. Las variaciones de su producción textual son amplias. Enunciadas, componen un acervo que cuenta con el ensayo político, literario, filosófico y sociológico; la poesía, el drama y el cuento y, no menos importante, la traducción. A su vez, es interesante la distinción entre su faceta como periodista y su faceta como ensayista, como escritor formado²⁰², de tal forma que sirva para resaltar las posibilidades prácticas con las que contó para ejercer, desde diferentes modos, el oficio de escribir. Su *obra* no necesariamente está vinculada en términos expresivos con el modernismo literario, del cual participaban sus contemporáneos. En el escenario poético, por ejemplo, se vinculó con el verso clásico²⁰³. Sin embargo, las condiciones que sostienen su trabajo están mediadas por las literaturas extranjeras -*cosmopolitismo*- y la influencia que ejercieron sobre él de forma precisa el positivismo y el pensamiento de Henri Bergson, lo cual le reúne con la generación modernista que participaba del inicio del siglo XX.

²⁰¹ Gerardo Molina, *Las ideas liberales...*, 225

²⁰² Javier Ocampo, “Carlos Arturo Torres”, *Pensamiento...*116-117

²⁰³ Rubén Sierra Mejía, *Carlos Arturo Torres*, (Bogotá: Procultura, 1989), 14

Su reflexión sobre la ideología no se separó de la literatura, pues, como explica Ruben Sierra: “el verdadero tema de la poesía es una forma o una idea que, aun cuando no alcance nunca su realización, será siempre un modelo o símbolo, ambiguo por lo tanto”²⁰⁴. Este influjo simbolista. es otra interesante marca la presencia del modernismo literario y las vanguardias en el ámbito de creación y expresión escrita nacional y latinoamericana. Por otro lado, CAT es reconocido de alguna forma especial por su *Idola Fori*, que no es más que su contundente posición luego del desastre generado por la guerra de los Mil Días. Es un tratado *antisupersticioso* y antibélico, en el que dio cuenta de todos aquellos factores que, en términos sociales e individuales, retrasan los escenarios para alcanzar una conciencia libre y soberana. Es desde *Idola Fori*, precisamente, en donde se expresó su reflexión epigráfica: *la rotación de ideas*. Presentó todas las sospechas que le suscitaban las pretensiones, tanto de las teorías científicas, como de las doctrinas políticas con pretensiones de establecerse como verdades absolutas o dogmas. En este punto es interesante una primera semejanza con la figura de Nietzsche. Tanto para el escritor boyacense como para el finisecular alemán, la verdad no era algo estable y defendible, sino más bien, un constante encuentro, una búsqueda: “Pero si Nietzsche asestaba con sus sarcasmos a aquellos que pretendían haber encontrado la verdad, en cambio aplastaba con su desprecio a los que renunciaron a buscarla”²⁰⁵. CAT, por su parte, no fue escéptico; siempre consideró la posibilidad del conocimiento, aunque de forma solo aproximativa:

La distinción sin embargo no es muy clara, pues tanto en “La literatura de ideas”

²⁰⁴ Rubén Sierra Mejía, *Carlos Arturo Torres...*, 18

²⁰⁵ Emmanuel Berl, “Nietzsche”, *El tiempo, las ideas y los hombres*, (Vaso Roto: Barcelona, 2011), 122

como en su prólogo a “*Obra poética*”, afirma que la literatura moderna se caracteriza por expresar no sólo sentimientos sino además concepciones científicas y filosóficas “(...) la verdad de hoy puede requerir correcciones e incluso revelarse como una falsedad: las ideas rotan, desaparecen y regresan, es el principio que domina *Idola Fori*²⁰⁶.”

Su obra es complementada por un amplio bagaje periodístico, ensayístico, poético y traductor. Aquí resaltan *Escritos Ingleses* que, junto a *Idola Fori*, hacen parte de lo que fue su expresión durante el exilio inglés que adelantó, específicamente en Liverpool. Allí condensó, en el primer lustro del siglo XX, gran parte de su pensamiento. Por otro lado, su escritura poética no fue menor: en su *Obra poética* aparecen *Poesías varias*, *En la arena*, *Poemas filosóficos*, *Poemas simbólicos* y *Poemas crepusculares*. Además, sus traducciones de Edgar Allan Poe, entre otros, son un vivo recurso de la expansiva intuición cosmopolita del nuevo siglo.

3.2 CARLOS ARTURO TORRES Y FRIEDRICH NIETZSCHE

Acá no se pretende desarrollar un extenso comentario sobre *Idola Fori*; por el contrario, bastará con indicar algunas zonas de lectura para facilitar el encuentro entre CAT y Nietzsche. Sobre esta obra, la más reconocida de su acervo, ya se han adelantado interesantes investigaciones que sirven como importante referencia. Así las cosas, la primera situación para referir es la comparativa. La presencia de Nietzsche en el contexto colombiano se inserta en un proceso más amplio: en la recepción hispanohablante de la obra del alemán. Como referencia, en este caso, sirve citar el escenario que España

²⁰⁶ Rubén Sierra Mejía, *Carlos Arturo Torres...*,21

presentó en la figura de pensadores como José Ortega y Gasset y María Zambrano. La Generación del 98, la crisis nacional y la desaparición paulatina de los últimos eslabones imperiales de España, entregaron un panorama de cansancio, decaimiento y decadencia que fue fértil para Nietzsche, como autor “necesario”²⁰⁷ por “su ardor juvenil que tostó la morada interior”²⁰⁸. El alemán se convirtió en un lugar renovado de reflexión: “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”²⁰⁹.

Ese porvenir y esa vitalidad fueron importantes para superar la decadencia desde la aplicación de lo que ellos entendieron como *fuerza* nietzscheana. Por ejemplo, el proyecto cultural de Ortega y Gasset, *La Revista de Occidente* , fue la plataforma para reconectar a España con el mundo europeo, especialmente con la cultura alemana: una apuesta por la renovación de la cultura filosófica hispanoamericana. Por otro lado, la presencia de María Zambrano y su lectura de Nietzsche también integra un panorama interesante. Para esta filósofa, el alemán fue una especie de luz vitalizadora capaz de superar la abulia española. El diálogo que sostuvo con él, le permitió establecer las bases reflexivas sobre muchos temas inaplazables: la desconfianza en la razón; la exaltación de la intuición y la pasión; las formas íntimas de la vida y el vitalismo; la reconocida renovación de los valores; la moral del héroe y la apuesta por un optimismo moral.

Zambrano asumió la tarea de formular críticas directas en contra del liberalismo. Se

²⁰⁷ Damián Pachón Soto, “Nietzsche en España y Colombia (Las cosas de María Zambrano y Carlos Arturo Torres)” *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana* , Vol. 39, No. 118, 2018, 61

²⁰⁸ Damián Pachón Soto, “Nietzsche en...”, 61

²⁰⁹ Damián Pachón Soto, “Nietzsche en...”, 61

propuso denunciarlo al defender la prevalencia de la vida sobre la razón, por un lado, y la necesaria voluntad creadora, como proyecto para alcanzar un mundo nuevo:

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 nutricio, es decir, de haber producido la ruptura del individuo con el cosmos y la placenta vital que sostiene al hombre²¹⁰.

Este breve marco de recepción, desde el contexto español, es un punto de referencia para alcanzar las condiciones en las que se presentó Nietzsche en la experiencia de CAT. Por tanto, la siguiente situación a referir es la *local*.

En términos materiales, hay evidencias de que la obra de Nietzsche fue leída, en la primera mitad del siglo XX, bajo condiciones deficientes de edición²¹¹. Ya sea por traducciones sospechosas o amaños en el contenido. En pocos casos sus lectores pudieron acercarse de forma directa a la obra en alemán (como sí lo pudo hacer Baldomero Sanín Cano) dejando así dos posibilidades sobre la mesa: la traducción anónima al español que circulaba no sin dificultades y la versión francesa que, como expresó José Asunción Silva, desde la *Revue Bleue*, fue su puente con los aforismos de Nietzsche. En el mundo anglosajón se presentó más tarde su aparición y, en términos cronológicos, es poco probable que CAT alcanzara a enfrentarse a esta versión, a pesar de su estancia diplomática y formativa en Liverpool durante el primer lustro del siglo XX. Sin embargo, esto no pervierte ni degrada las expresiones generadas a partir de la lectura

²¹⁰ Damián Pachón Soto, "Nietzsche en...", 62

²¹¹ Ver el caso del trabajo sobre Nietzsche en Uruguay a cargo de José Drews López.

de la obra del alemán en tanto lo que interesa resaltar es qué tipo de situaciones, qué fuerzas no lingüísticas, se abrieron paso en CAT.

Por otro lado, Nietzsche contaba con una etiqueta fascinante en términos de censura. En la discriminación entre novelistas buenos y malos, adelantada por Ladrón de Guevara, se dicen estas palabras sobre su obra:

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 necio²¹².

Esto refuerza lo siguiente: para los años de la transición de siglo, 1890-1910, en Colombia se estableció un dominio conservador entre lo político y lo religioso que, en el marco regenerador, se expresó como censura, control y aislamiento. Sin embargo, aparecieron focos “rebeldes” que, sin respetar estos valores estatales, fomentaron una lectura diferente de la vida cultural. Apareció, por ejemplo, “La gruta de Zaratustra”, un espacio en donde no solo se brindaba homenaje a un referente fundamental de la obra del alemán, sino que permitió integrar nuevas lecturas para construir diálogos gracias a la presencia de las ideas de “modernas”; la intención era la de insertar en el contexto colombiano una sensibilidad más cercana a lo “universal”. A su vez, esta condición de la lectura clandestina o *sub-versiva* no era más que una posibilidad para unir los esfuerzos que ya se manifestaban en el mundo latinoamericano. Por ejemplo, en la figura de José Enrique

²¹² Pedro Ladrón de Guevara, *Novelistas buenos y malos*, (Bogotá: Planeta, 1998), 300

Rodó, con *Ariel*, se consolidó el sermón laico como una forma renovada de la exposición de ideas que bebió de la presencia de Nietzsche en el cono sur. A su vez, Rubén Darío en 1893, escribe *Los raros*²¹³, una declaración sobre la fuerza vital y el valor estético y aristocrático de la obra del alemán. Así se expandía su presencia en Latinoamérica, a partir de aquellos textos y prácticas expresaban algo sobre su obra.

Con CAT, la referencia se establece en torno a la filosofía política. En *Idola Fori*, aparece una denuncia en contra de las nociones mal abstraídas, aquellas condiciones estancadas en la reflexión de los pueblos que no hacían más que retrasar, en el marco liberal de CAT, su acceso a un estado cultural superior. Estas nociones “perversas” se constituyeron como supersticiones que, a partir de una serie de ideas recibidas no criticadas, solidificaron prácticas ingobernables como el fanatismo, la corrupción o la degradación del lenguaje a mera moneda de canje en las relaciones sociales. Además, estas supersticiones revelaron para CAT una especie de burda dramatización en donde lo político adquirió cierta teatralidad vulgar, una farsa. Como fue expuesto anteriormente, CAT se empeñó en destruir la visión clásica de los partidos políticos como entidades indispensables para la participación política, emprendiendo así una crítica a las ideas fijas, inmóviles, que se arraigaron en las instituciones sociales.

Para CAT, Nietzsche fue un referente para el diálogo y la construcción de su argumentación política sin tomar partido directamente de las ideas defendidas por el alemán, alcanzando, en muchas ocasiones, un tono más crítico que apologético. Especialmente, resalta su distanciamiento de la visión aristocrática de la historia, sostenida por Nietzsche, en tanto está “obviando, según Torres, que los grandes hombres recogen del pasado la labor silenciosa de la tradición, de la comunidad, de otros

²¹³ Damián Pachón Soto, “Nietzsche en...”, 66

hombres”²¹⁴. Por tanto, esa concentración del mérito contenido en la grandeza de un solo hombre no puede abastecerse a costa de la obra colectiva, cuyos méritos son iguales o superiores. Además, CAT denuncia el inmoralismo de Nietzsche, su vocación hacia la destrucción constante de referentes para cohesionar socialmente la historia de las naciones. Es una postura que, para el boyacense, estaba en contradicción fehaciente con las conquistas alcanzadas por el derecho. No está de más recordar a esta altura que la formación de CAT en derecho y política le vinculó necesariamente con Spencer, el positivismo y la necesidad de la idea de progreso para soportar el desarrollo de la nación.

3.3 ¿UNA LECTURA NIEZSCHEANA DEL MUNDO?

Ahora, es preciso revisar algunas afirmaciones de CAT, vinculadas a los ejes de su crítica alrededor de lo que significó Nietzsche para su reflexión. En líneas generales su desacuerdo, de alguna forma, estuvo soportado por un cuerpo de postulados compuestos por el inmoralismo o la abolición de la moral, la noción aristocrática de la historia y la “moral del amo” que desencadena en el “evangelio de los grandes hombres” o la teoría de los escogidos. Por otro lado, no fue ajeno a las lecturas ligeras adelantadas por otros pensadores en torno a temas como la “voluntad de potencia” y el superhombre.

En el desarrollo lógico de tal criterio no sería inconcebible que mañana una escuela de propagandistas o una asamblea de reformadores fijasen, a título de ley moral, «la moral de los amos», o impusiesen, con la sanción coercitiva de un mandamiento institucional, el código monstruosamente reaccionario, el

²¹⁴ Damián Pachón Soto, “Nietzsche en...”, 70

*aristocratismo despiadado de Nietzsche*²¹⁵.

Por ejemplo, una lectura sobre la experiencia de CAT al leer a Nietzsche señala que “interpretó la voluntad de poder (...) como “la completa dominación, el ideal de la expansión de la vida”. Si bien la lectura es reductiva, es consecuente con muchas afirmaciones de Nietzsche donde la vida es dominio, esclaviza, legisla, valora, interpreta, selecciona, jerarquiza” (FN en Colombia). La lista de “denuncias” de CAT es extensa. En ocasiones se presenta así: “En la lógica irreductible de esa posición se llega al inmoralismo nietzscheano en sus más monstruosas y aberrantes proyecciones, se desconocen las más nobles conquistas del derecho”²¹⁶, en otras, expone:

«La historia del mundo», afirma Carlyle²¹⁷, «no es sino la biografía de los grandes hombres». Nietzsche repite el concepto casi a la letra. «La verdadera historia», dice, «no es la de las masas, sino solamente la de los individuos de genio». «La naturaleza parece existir por los hombres excelsos», dice Emerson, y William James agrega: «Las mutaciones de las sociedades son debidas, directa o indirectamente, a los individuos de genio»²¹⁸.

Sin embargo, CAT es consciente, desde sus posibilidades interpretativas, de que son frecuentes las lecturas apresuradas de la obra del alemán. Es precisamente en esa defensa de una lectura precisa en donde aparecen una serie de coincidencias también

²¹⁵ Carlos Arturo Torres, *Idola Fori*, 20

²¹⁶ Carlos Arturo Torres, *Idola Fori*, 103

²¹⁷ Thomas Carlyle fue pensador inglés que se convirtió en un referente intelectual fundamental para la formación de los pensadores durante el siglo XIX y principios del XX. Su trabajo sobre la Revolución Francesa fue un hito clave para la historiografía moderna. Además, su trabajo se convirtió en modelo historiográfico debido a su construcción de personajes históricos como “el pueblo” y “el gran hombre”.

²¹⁸ Carlos Arturo Torres, *Idola Fori*, 140

ampliadas y reforzadas por el pensador colombiano. Lo primero es la crítica a las lecturas apresuradas en el contexto latinoamericano:

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 esclavos²¹⁹.

Por otro lado, está su defensa de una lectura que exalta la autonomía personal, la voluntad de potencia, construyendo así, una especie de genealogía del hombre liberal del comienzo de siglo. Un hombre “necesario”, fundamental para formación del Estado moderno y la nueva república. CAT, lee en Nietzsche la posibilidad de construir una historia de los esfuerzos del pensamiento liberal para manifestarse a través de cada momento particular de la historia. En su caso, el pasillo que une el siglo XIX con el XX, la vigencia de su lectura fue contundente. ¿El hombre liberal como superhombre? Quizá.

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

²¹⁹ Carlos Arturo Torres, *Idola Fori*, 187

*superior, fuerte y libre, del superhombre*²²⁰.

Ahora bien, se puede cerrar este breve recuento por las zonas de lectura de CAT como una especie de itinerario político. El escritor colombiano acercó su lectura de Nietzsche a la crítica del fanatismo y el dogmatismo, al relativismo de la verdad que, como se expuso anteriormente, coincide ampliamente con la noción de “rotación de ideas” del *Idola Fori*, de tal forma que la construcción de una la verdad histórica para CAT partía de un proceso de perspectivismo de la verdad como lo indicó al sospechar de los partidos políticos como entidades estables ideológicamente. Además, en el escenario de expresión social, ambos compartieron actitud crítica (fueron “dinamita”) al combatir el espíritu de sumisión y gregarismo que, por ejemplo, espantaba a CAT desde la realidad inenarrable de la Guerra de los Mil Días: “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”²²¹. Así, se construyen una serie de conceptos y problemas compartidos.

Sin embargo, lo que más interesa resaltar en este escenario de la relación entre CAT y Nietzsche es la lectura y expresión poética. Se trata de poesía de la filosofía²²² o una poesía del pensamiento²²³ que ha sido poco apreciada en el ámbito historiográfico. La atención, evidentemente, ha estado en relacionar a CAT como un pensador político y filosófico pero desde márgenes estrechos ya sean los del discurso y el ensayo político, ya

²²⁰ Carlos Arturo Torres, *Idola Fori*, 65

²²¹ Carlos Arturo Torres, *Idola Fori*, 65

²²² María Zambrano, *Poesía y Filosofía*, (México: Fondo de Cultura Económica, 2019)

²²³ George Steiner, *La poesía del pensamiento*, (México: Fondo de Cultura Económica, 2016)

sean desde esa función *técnica*²²⁴ que favorece la circulación de temas y problemas de la filosofía creando un terreno común de escritura en revistas y debates. Ante ese panorama ha pasado desapercibida la capacidad que tuvo CAT para llevar su experiencia de Nietzsche a la poesía, una situación notable dado el carácter de la obra del alemán en relación con las formas de expresión de la filosofía.

3.4 LO POÉTICO: ESTADO DE ÁNIMO MUSICAL

Lo poético expone algunas condiciones que favorecen la distinción de las posibilidades expresivas con las que CAT se acercó a Nietzsche. Que el escritor colombiano expresara su relación con FN mediante un poema, no solo indica una posibilidad, dentro de tantas otras, de concebir medios expresivos para la escritura, sino que además, y quizá más importante, creó una relación con uno de los elementos más interesantes de la obra del filósofo alemán: el estado de ánimo musical de la poesía y su condición de experiencia “universal”. Ya lo señalaba FN, a partir de Schiller, al sugerir la existencia de una esfera poética capaz de “superar” los límites de la civilización, es decir, que se impone bajo un lenguaje no regido por la imposición de una realidad única. Por tanto, en CAT ya no encontramos la filosofía política como vehículo de transmisión, ni el escenario de la academia, ni la plataforma de las revistas “especializadas” sino, por otro lado, un modo diferente de apropiación de las fuerzas que también alcanzó FN a partir de un nuevo modo de nombrar la experiencia filosófica desde el poema. Por ejemplo, CAT ya se refería a una suerte de “filósofos poetas”²²⁵

²²⁴ Concepto planteado por Carlos Arturo López para resaltar la existencia de una tradición filosófica antes de la normalización en Colombia.

²²⁵ Carlos Arturo Torres, *Idola Fori*, 184

Ambos filósofos, ambos altísimos poetas, Guyau y Nietzsche, penetrados, en su sentido más hondo, de la seriedad del pensamiento, de la seriedad del arte y de la seriedad de la vida, combaten el concepto del arte por el arte y buscan en la poesía, como Manzoni, un vehículo a las grandes ideas²²⁶.

Es acá donde la referencia a la poesía como vehículo del pensamiento es fundamental. CAT advirtió esa condición en la obra del alemán, esa vocación por entregar a la poesía un mensaje que sirva de puente para alcanzar “grandes ideas”. Sin ir más lejos, acá nos enfrentamos ante uno de los temas abordados por George Steiner en *La poesía del pensamiento*. Allí, la referencia a la música y la poesía desde una coexistencia híbrida con el lenguaje, es la oportunidad no solo para configurar de qué forma se transmiten los elementos no verbales sino, además, para denunciar los límites de la experiencia verbal. A diferencia del lenguaje verbal, lo poético y musical se reciben de forma instantánea mientras, en oposición, los medios lingüísticos exigen un camino previo para su asimilación. Esta es quizá una de las relaciones más complejas que la traducción, por ejemplo, tiene a la hora de verter la experiencia escrita en un idioma que debe ser llevado a uno totalmente nuevo.

Sin ir más lejos, CAT concibió una vasta producción poética y dentro de la misma se pueden advertir signos del paso de FN por esa producción; específicamente en los poemas *El sol declina* y *Última voluntad*, el escritor colombiano dedica a FN un ejercicio de pensamiento poético. Para Steiner, en este sentido (situación que acerca a CAT y a FN) la filosofía se acerca a la poesía:

²²⁶ Carlos Arturo Torres, *Idola Fori*, 185

Así, el lenguaje de la filosofía es, “como ya sabe todo lector atento de los grandes filósofos, un lenguaje literario y no un lenguaje técnico”. Prevalecen las reglas de la literatura. En este convincente aspecto, la filosofía se asemeja a la poesía. Es “un poema del intelecto” y representa “el punto en el que la prosa está más cerca de ser poesía”. La proximidad es recíproca, pues a menudo es el poeta el que acude a los filósofos.²²⁷

Bajo esta condición de cruce constante de fronteras entre lo poético-musical y lo filosófico, se puede realizar una lectura de lo escrito por CAT como un ejercicio capaz de llevar de forma “instantánea” los aspectos más relevantes de su experiencia con FN.

Así comienza *Última voluntad*,

Morir ya quiero, mas de aquella muerte

De qué murió el Maestro, el Superhombre, el Fuerte;

Alegre, sin desmayos

Vivaces sus miradas como fulgentes rayos²²⁸.

Las referencias de CAT no solo son literales, sino que, además de afirmar aspectos hoy ampliamente reconocidos de la obra del pensador alemán, los enunció bajo la construcción de figuras y escenarios que dan cuenta de cómo lo comprendió. En este caso, el tema de la muerte y el vigor con el que se afronta la existencia está vinculado a la figura del *Superhombre*, en quien reposan los valores “superiores” para afrontar el trance; la muerte lo exalta:

Valeroso y triunfante sobre el mundo

Y superior a todos aunque ya moribundo,

²²⁷ George Steiner, *La poesía del pensamiento...*, 26

²²⁸ Carlos Arturo Torres, *Obra poética*, (Madrid: Librería del Ángel de San Martín, s.f.), 117

Con fuerte corazón

Mandado a sus esclavos combate y destrucción...

Morir así sería mi destino mejor

*Vencedor, Destructor...*²²⁹

Acá resaltan principalmente dos aspectos ya conocidos: la potencia destructiva de la figura de FN, por un lado, y su particular *divinidad*, por otro lado (“Armado a lo divino, meditabundo, duro y erguido ante el destino”). En la figura de Zaratustra, quizá el texto más valorado de esta primera recepción colombiana, se reafirman modos de poesía y filosofía que son inseparables.

¡Séptima soledad! nunca en el viaje

Sentí lo que ora siento;

¡Cuán cerca estás, seguridad tranquila!

*¡Cuán tibias las miradas de los cielos!*²³⁰

La séptima soledad del filósofo. La amargura de la soledad, ya no como exigencia de la reflexión filosófica sino como circunstancia inevitable de la existencia. Toda esa carga, ese llamado del acontecimiento que “se acerca” entregando una seguridad tranquila, como tibia mirada de los cielos, está vertido en las líneas expresadas por CAT haciéndolo no solo un transmisor de la obra del alemán, sino que también se hace, así mismo, contemporáneo de la experiencia de FN al encarar por mano propia la construcción de

²²⁹ Carlos Arturo Torres, *Obra poética*, 117

²³⁰ Carlos Arturo Torres, *Obra poética*, 117

imágenes que retratan el sufrimiento de la soledad. Se acerca la seguridad tranquila de la incomunicación prometida a quien lucha por la verdad, por desenmascarar el mundo; incapaz de soportar el engaño al que todos se ven confinados, se verá a sí mismo exiliado de ese territorio ilusorio alcanzado otro lugar, apto solo para quienes soporten el peso de lo real.

Por otro lado, no es gratuita la relación de la séptima soledad con el título del poema de CAT, *El sol declina*. Fue un tema recurrente en la reflexión de FN. Aparece en *La gaya ciencia*, *Así habló Zaratustra*, en sus reflexiones sobre los Ditirambos de Dionisos. Incluso, uno de esos ditirambos tiene como nombre “Se hunde el sol” y que en la traducción posiblemente apreciada por CAT puede llegar a entenderse como un sol que declina. Un sol que renuncia y abandona el mundo para favorecer la soledad. Siete soledades, siete renunciaciones para superar al hombre.

De tal forma, CAT vierte en forma de poemas amplias cuestiones asociadas a la reflexión filosófica de la tradición occidental. No solo es FN un referente de su producción, sino muchos otros problemas y autores. Acá solo se valoran los que se relacionan con FN, pero su propuesta es amplia y permite crear extensas conexiones. La vocación de CAT por robustecer este tipo de expresión poética es, como tal, un testimonio de las posibilidades que tuvo para identificar un camino alternativo para la construcción de pensamiento filosófico; además, la estrategia de recepción de problemas y conceptos que se alejan de lo que hoy conoceríamos como una propuesta académica.

3.5 A MODO DE CONCLUSIÓN

Como se aprecia, las condiciones políticas, académicas y literarias que experimentó CAT fueron un punto de apoyo importante para la producción de su obra. Dentro de esa propuesta aparecen constantes referencias a FN que fueron expresadas bajo diversos modos. Se puede, de alguna manera, separar al CAT de la propuesta de filosofía política del “otro” que adelantó una experiencia literaria libre, marcada por la poesía y su relación con el pensamiento. Sin embargo, esta es una distinción que no corresponde a la lectura que acá se propone porque desatiende la posibilidad de comprender las referencias diversas a FN como un ejercicio que se engloba en una misma experiencia: la lectura. CAT lee a FN y en ese ejercicio se hace contemporáneo de su experiencia y, además, un propagador gracias a la expresión, es decir, a la escritura. Ya sea desde el poema o el ensayo, el ejercicio de CAT es un puente entre lo leído y lo escrito. Allí aparece FN.

Además, CAT propone un campo de relaciones con la obra de FN que completan un interesante panorama para la experiencia colombiana de esa primera mitad del siglo XX. CAT se enfrentó al marcado escenario de crisis nacional lo que permite entender su propuesta como una *reacción*. Es decir, gracias a CAT, FN aparece en la circulación de ideas como un referente tanto para combatir como para denunciar los excesos y defectos políticos y sociales del naciente siglo XX. Por tanto, en el marco de la modernidad y la modernización se puede señalar que CAT propuso no sólo una revisión de la formación y la participación política de la sociedad colombiana (como se muestra en *Idola Fori* al denunciar las posibles supersticiones que impiden el desarrollo de la sociedad) sino, además, una invitación a la poesía como forma de pensamiento totalmente válida y autónoma. En ese sentido, lo poético tiene tanto vigencia como lo filosófico; incluso se

cruzan y mezclan en la experiencia de CAT, permitiendo apreciar un panorama de variaciones y expresiones bastante importante para la construcción de una historia intelectual o una historia de la lectura en relación con la recepción filosófica en Colombia; advierte que no solo se tienen que sostener las banderas de la normalización filosófica ni de las escuelas o institutos específicos que exigen una mirada sesgada al pasado nacional, cuando se trata de explorar los confines de la formación filosófica del país. Revisar la producción de CAT invita a ver en el pensamiento un río en el que confluyen varias expresiones y experiencias superpuestas. Sin jerarquías ni deudas. Es algo diferente: leer y escribir. Escribir para hacer filosofía poéticamente, una labor específica, que plantea el desafío de proponer nuevas convenciones para tratar experiencias y problemas.

CONCLUSIONES

*No se trata de comentar el texto (...) se trata de averiguar para qué sirve en la práctica extratextual que prolonga el texto*²³¹

En el ensayo *Pensamiento nómada*, del filósofo francés Gilles Deleuze, se puede leer lo siguiente: “Si nos preguntamos qué es o en qué se ha convertido Nietzsche hoy, sabemos bien en qué dirección hemos de buscar. Hay que mirar hacia los jóvenes que están leyendo a Nietzsche, descubriendo a Nietzsche”²³². Mirar hacia los jóvenes. Indispensable, no solo en términos generacionales, que sirven para determinar un conjunto de personas que comparten un tiempo de producción semejante, sino también y quizá más importante aún, mirar hacia las expresiones jóvenes, nuevas, nacientes. Deleuze planteó su reflexión desde los acontecimientos políticos que lo interpelaron en las calles francesas, día a día. Sin embargo, no omitió las múltiples posibilidades que se abren ante la búsqueda de Nietzsche, ante la búsqueda de nuevos lectores y descubrimientos; es, a su vez, plenamente consciente de una especie de constante actualización de la pregunta por Nietzsche, su historia. “¿Qué es lo que un joven descubre hoy en Nietzsche, que no es seguramente lo mismo que descubrió mi generación, como eso no era ya lo mismo que habían descubierto las generaciones anteriores?”²³³.

El primer aspecto a resaltar gracias al planteamiento de Deleuze se enmarca en clave historiográfica, ajustando un poco los términos de su pregunta por Nietzsche. Fue el objetivo trazado en el presente estudio: nos preguntamos qué fue y en qué se convirtió Nietzsche para sus primeros lectores en Colombia; nos preguntamos sobre qué fue lo que

²³¹ Gilles Deleuze, “Pensamiento nómada”, *La isla desierta y otros textos*, (Barcelona: Pre-textos, 2005), 321-332

²³² Gilles Deleuze, “Pensamiento nómada...”, 321

²³³ Gilles Deleuze, “Pensamiento nómada...”, 321

descubrieron y qué experimentaron gracias al pensador alemán. Es decir, acá se insertó el pasado como condición central de la pregunta por su recepción. Para esto, se buscó en los “jóvenes” del pasado, en los signos de sus lecturas, la presencia de Nietzsche. Sin embargo, es pertinente aclarar que esta búsqueda de la juventud no estuvo enmarcada por un estricto aspecto cronológico, sino más bien por el rastreo de esa “infancia expresiva” de la sociedad colombiana en el marco de la transición generacional entre el siglo XIX y el siglo XX. Es decir, cada uno de los casos estudiados y presentados comparten la condición de ser, de alguna forma, los primeros comentaristas de la obra del escritor alemán en Colombia; a partir de esfuerzos intelectuales de circulación nacientes, sin ninguna estructura institucional de peso para soportar un amplio terreno para la transmisión de ideas. Incluso, en varias ocasiones, se enfrentaron ante la maquinaria ideológica del gobierno de turno durante la Regeneración y, posteriormente, la Hegemonía Conservadora.

El otro aspecto de la reflexión hecha por Deleuze es el siguiente: “Todo lo que en rigor podemos explicar desde fuera es el modo en que Nietzsche siempre reclamó, para sí mismo tanto como para sus lectores contemporáneos y futuros, cierto derecho al contrasentido”²³⁴. Con esta circunstancia se puede acercarse lo que significó la obra de Nietzsche y cuáles fueron los problemas de su filosofía, que sirvieron como caminos de reconocimiento para los lectores colombianos de la transición del siglo XIX al siglo XX. El contrasentido, por supuesto, es fundamental; ese recurso a la oposición y a la inversión está vigente en todos los casos estudiados. Ya sea como una bandera defendida por sus lectores; ya sea, por otro lado, como una referencia novedosa en el mundo de la filosofía que es capaz de hacer temblar los cimientos de las condiciones morales, éticas y estéticas vigentes para los primeros años de la transición entre siglos. Además, el tono

²³⁴ Gilles Deleuze, “Pensamiento nómada...”, 321

novedoso, en términos expresivos, de una filosofía no sistemática volcada hacia lo poético y la voluntad de transformar y reformar la conformación de la sociedad y el hombre, fue un efecto contundente para los lectores colombianos. Por tanto, se presentó como derecho al contrasentido, un impulso para la rebeldía, por un lado, mientras una identificación del contrasentido como materia de un pensamiento nuevo, por otro lado, reclamó su lugar en el horizonte.

De esta forma, se articuló una revisión de las condiciones políticas, sociales y culturales de Colombia, durante el periodo estudiado; al mismo tiempo que se presentaron los tipos de recepción y sus variables expresivas alrededor de la obra de Nietzsche. Es decir, se recorrió el camino que va desde la lectura hasta la práctica extratextual, que es la expresión de esa lectura: la revista, el debate, el poema, la novela, entre otros.

Nietzsche se presentó en Colombia como necesidad. La necesidad de “llenar un vacío” cultural en el marco de la modernidad del pensamiento y de la modernización del país. A su vez, posibilitó un campo prolijo para experimentar y reconocer los efectos y las condiciones de una propuesta de pensamiento y expresión *contramundana*²³⁵. Sin embargo, quienes lo leyeron no deben clasificarse como pensadores nietzscheanos ni mucho menos ser filtrados bajo ese criterio. Mejor, comprender que esta necesidad respondió a la búsqueda y ejercicio de una voluntad capaz de construir nuevas bases expresivas para nombrar de una forma diferente las cosas. Acá se evidenció la lucha contra el orden establecido y las estructuras, denunciadas como caducas, de la cultura, lo intelectual y el arte en una sociedad confesional como la colombiana.

²³⁵ Este término es resaltado por Roger Bartra a propósito del nacimiento de los primeros movimientos contraculturales europeos en Ascona, Suiza. Lo *contramundano* exige la articulación de una nueva moral y una nueva ética que puedan soportar, por ejemplo, el peso de la liberación sexual. Ya en ese proceso, se identificó a Nietzsche como uno de los referentes filosóficos del movimiento; un movimiento que enfrentó el problema del desencantamiento del mundo. Ver: Roger Bartra, *El duelo de los ángeles. Locura sublime, tedio y melancolía en el pensamiento moderno*, (México: Fondo de Cultura Económica, 2005),

Otro aspecto claro en este proceso, fue la censura constante. Como se recordará, no solo la obra del pensador alemán estuvo prohibida en Colombia, para efectos de difusión; también las expresiones adelantadas por los lectores de Nietzsche fueron denunciadas y denigradas. El mecanismo de la censura reveló los cimientos ideológicos a los que se enfrentaron todos aquellos cuya visión del mundo no se ajustó al orden establecido. Sin embargo, a pesar de pertenecer a un contexto poco propenso a la creación, los tipos de expresión, gracias a la recepción de la obra de Nietzsche, fueron variados.

Se hace especial énfasis, entonces, en dirigir la mirada hacia la expresión como una actividad intelectual propositiva que se articuló a partir de variaciones evidentes. Cada uno de los casos plantea un tipo de recepción de la obra del pensador alemán; expone la dinámica tensa entra la diferencia y la repetición. Así, la recepción no es una condición homogénea ni mucho menos pasiva; tampoco se tiene que apoyar en un marco institucional estable y coherente. Al contrario, está basada en una dinámica más intuitiva que sistemática: la del *bricolaje* y la *pieza suelta*. A la pregunta “¿Cómo se leyó a Nietzsche en Colombia?”, se hace la contrapregunta: “¿Qué se leyó con Nietzsche?” Los problemas de los lectores: su entorno. Así se conectan las piezas sueltas; se explica que en un mismo escenario generacional estén dispuestas sobre la mesa recepciones tan disimiles y, hasta cierto punto, contradictorias. Por ejemplo, en muchos casos no se desdeñó de la religión, en otros, por el contrario, fue un detonador de rebeldía. Este estudio, por tanto, se dio a la tarea de leer esas *piezas sueltas*.

Los dispositivos de expresión fueron múltiples y se concentraron de forma inmediata con prácticas *extratextuales*, que llevaron la figura de Nietzsche a un ámbito de transformación y comunicación de ideas. En Baldomero Sanín Cano, desde el ensayo, la epístola y el debate, se constituyó la condición del *criticar*, como acción potente y persistente. En José Asunción Silva, desde la novela, el poema y la epístola, apareció la

fuerza rebelde, el *rebelar* como escenario de expresión de una nueva vida poética en la literatura colombiana. En Panida, revista cultural con ese impulso *infantil* incontenible y desenfadado, se configuró la trama de la denuncia: *subvertir* como práctica de renovación de valores, como gesto fundador de una moral alternativa. En Carlos Arturo Torres, desde el ensayo y la poesía, se insertaron nuevas perspectivas y teorías para consolidar las bases de una reflexión política, capaz de mirar detrás del telón de los ídolos caducos de la sociedad, como los partidos políticos, por ejemplo. Desde el *traducir*, como práctica capaz de relacionar culturas distantes; como traductor cultural y literal, no solo renovó el panorama de la reflexión política liberal sino de la construcción filosófica de un lenguaje renovado.

De Nietzsche o, mejor, a partir de él, se puede consolidar una especie de glosario que se nutra con las regencias más recurrentes y las obras más citadas, durante el periodo estudiado para los casos arriba señalados. Los términos conceptuales, si se quiere, es evidente la presencia del problema por los valores y la transvaloración, ligada a un escenario de crepúsculo y decadencia. Este tema de los valores resalta precisamente en un escenario colombiano de pensamiento, en donde la filosofía de los valores y los derechos tienen una fuerza institucional marcada. A su vez, el aristocratismo, la moral del amo y el *superhombre*, fueron referentes que fundamentaron constantes críticas a las bases de la moral confesionales y cristianas de la sociedad colombiana que, dicho sea de paso, impregnaban todos los ámbitos sociales de participación. De la mano con esta situación, la voluntad de poder o potencia fue presentada como rutas hacia la autoliberación y la rebeldía o derecho al contrasentido.

Por otro lado, quizá el referente más explorado fue la obra *Así habló Zaratustra*. No solo por su condición de evangelio renovado y de la construcción de un horizonte inexplorado alrededor de la condición de la moral, la sospecha por su supuesta naturaleza y la

contundente exploración genealógica que se gesta en esas páginas, también, por la inminente relación entre poesía y pensamiento, entre literatura y pensamiento. Una renovación que, junto con la designación del genio como punto de apoyo clave para la historia del hombre y el arte, fue un detonante clave para los lectores colombianos estudiados que encontraron en esa forma de *hacer* filosofía -acá se hace presta especial atención a la situación del *hacer*, como metodología, como propuesta, como experiencia artística y filosófica- un terreno amplio para desatar nuevas formas de expresión.

Finalmente, no se puede dejar de mencionar que en términos historiográficos, la Normalización se ha convertido en un lastre difícil de llevar porque se ha presentado como una posibilidad para nublar el pasado. Sin muchas claridades sobre cómo enfrentar una experiencia filosófica no institucionalizada, desde la universidad o debates autorizados académicamente, no hecho otra cosa que despreciar y desechar toda actividad filosófica que no convenga con sus referentes de ejecución. Sobre este punto ya se han planteado varias reflexiones en las primeras páginas de este estudio, sin embargo, acá se vuelve a resaltar ese aciago peso de la Normalización como una convención contra la cultura, recordando y adaptando la propuesta adelantada en su momento por Germán Colmenares. Por eso, acá planteó un cierre a partir de dos lecciones que recuerdan la importancia de mirar el pasado como un constante y renovado punto de contacto con el presente.

La primera lección es de Michel Onfray. En su estudio sobre la figura renacentista del Condottieri, explora la relación innegable con los Cínicos de la antigüedad. Bajo esta premisa, se permite encontrar líneas de fuerza para conectar el presente del paradigma renacentista con el mundo antiguo. Dice sobre el Condottieri, “Más bien habría que ver en él una voluntad de expresar la semejanza de temperamento, la misma potencia que actúa en las individualidades fuertes, creadoras de sus propios valores, despiadada hasta

la falta de grandeza²³⁶. Ve en el presente la voluntad de expresar su semejanza con el pasado.

La segunda lección es de José Luis Pardo. En el prólogo que escribe para el libro de Michel Serres, *El nacimiento de la Física*, expone una condición que considero fundamental al momento de concebir la historia intelectual. A partir de la figura de Lucrecio y su desplazamiento de la historia de la Física -algo bastante semejante con el desplazamiento y marginación que hace la Normalización con los lectores de Nietzsche estudiados-, recuerda que:

*Al reinscribir a Lucrecio en el territorio de la física matemática, al restaurar a la historia de nuestro saber un capítulo cuya existencia se desconocía, al presentar el **poema como el futuro** de nuestra ciencia y no como una infancia arcaica e ingenua, la moral, la metafísica, la estética, la psicosociología de Lucrecio adquieren una nueva faz, bien distinta del progresismo de la fe científica o del pesimismo de las "eras de ansiedad"²³⁷*

No hay mejores palabras para concluir este estudio. Aquí se buscó *el poema como futuro* de la filosofía en Colombia. A esta serie de lectores marginados de la historia de la filosofía en Colombia, se les dio una nueva faz lejos del progresismo de la fe filosófica en la institucionalidad y de la ansiedad por separar el universo del pensamiento entre infancia y madurez. Aquí se buscó restaurar un capítulo cuya existencia se desconocía o simplemente se ignoraba.

²³⁶ Michel Onfray, *La construcción de uno mismo. La moral estética*, (Buenos Aires: Perfil de libros, 2000), 28

²³⁷ José Luis Pardo, Prólogo en Michel Serres, *El nacimiento de la física*, (Valencia: Pretextos, 1994), 12

BIBLIOGRAFÍA

FUENTE PRIMARIA

Baldomero Sanín Cano, "Un crítico argentino: Antonio Aita" en *El Tiempo*, Febrero, 1935.

—. "Nietzsche y Brandes", en *Escritos*, Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura, 1977.

—. *El oficio del lector* Caracas: Biblioteca Ayacucho, s.f.

—. "José Caicedo Rojas", en *Revista Literaria*, (Bogotá 1890-1894), 6 Vols, 32-41.

—. "De lo exótico-1924-", en *Boletín Bibliográfico y Cultural* No. 6, Vol. 4, 1961.

—. "Una consagración", en *El oficio del lector*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, s.f..

—. *De mi vida y otras vidas*, Bogotá: Ediciones "Revista América", 1949.

Carlos Arturo Torres, *Idola Fori*,(Bogotá: Editorial Kelly, 1944), 94.

Enrique Restrepo, "Las influencias de Federico Nietzsche en las generaciones jóvenes de Antioquia", en *Voces*, Vol. 3, 173

Friedrich Nietzsche, *Así Habló Zaratustra*, Madrid: Alianza Editorial, 2003.

José Asunción Silva, *José Asunción Silva: cartas (1881-1896)*, Bogotá: Casa Silva, 1996.

—. *Obra Completa*, Caracas: Ayacucho, 1977.

Luis López de Mesa, *Introducción a la historia de la cultura en Colombia*, Bogotá, 1930.

Pedro Ladrón de Guevara, *Novelistas buenos y malos*, Bogotá: Planeta, 1998.

Revista Panida -Edición Facsimilar-.Medellín: Fondo Editorial Universidad EAFIT, 2015.

Revista Voces (1917-1920). Barranquilla: Ediciones Uninorte, 2003

BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA

Barrios, Juan Guillermo Martínez. *Contexto y voces de la filosofía en el Caribe colombiano*. Cartagena: Universidad de Cartagena-Facultad de Ciencias Humanas, 2013.

Bartra, Roger. *El duelo de los ángeles. Locura sublime, tedio y melancolía en el pensamiento moderno*. México: Fondo de Cultura Económica, 2005.

Benjamin, Walter. «La tarea del traductor.» En *Teorías de la traducción: antología de textos*, de Ed. Dámaso López García, 335-347. Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castillas-La Mancha, 1996.

Berg, Walter Bruno. «Repositorio UdL.» 1992. <http://hdl.handle.net/10459.1/43871>. (último acceso: 11 de Enero de 2021).

Betancur, Juan Camilo. «Para un análisis crítico del concepto de Normalización filosófica.» *Universitas Philosophica*, nº 65 (2015).

Betancur, Juan Camilo. «Para un análisis crítico del concepto de Normalización filosófica.» *Universitas Philosophica*, nº 65 (2015).

Burke, Peter. *Censores trabajando. De cómo los Estados dieron forma a la literatura*. Méxicio: Fondo de Cultura Económica, 2015.

—. *Debates y perspectivas de la nueva historia cultural*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2011.

Burke, Peter. «El Recaimiento italiano y el desafío de la posmodernidad.» En *Teoría de la cultura: un mapa de la cuestión*, de Comps. Gerhart Schroder y Helga Breuninger, 25-36. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2005.

Burkhardt, Jacob. *La cultura del Renacimiento en Italia*. Barcelona: Editroal Iberia, 1985.

Calle, Miguel Escobar. «Crónica sobre los Panidas.» En *Historia de Medellín, Tomo II*, de Jorge Orlando Melo, 727. Medellín: Compañía Suramericana de Seguros, 1996.

- Calleja, Eduardo González. *Memoria e Historia:vademécum de conceptos y debates fundamentales*. Madrid: Catarata, 2013.
- Cardona, Alba Patricia. «La nación de papel. Textos escolares, política y educación en el marco de la reforma educativa de 1870.» *Co-herencia* 4, nº 6 (2007): 96.
- Castro-Gómez, Ed. Santiago. *Pensamiento colombiano del siglo XX*. Vol. 1. Bogotá: Pontificia Universidad del Rosario, 2007.
- Colmenares, Germán. *Las convenciones contra la cultura*. Bogotá: Tercer Mundo Editores, 1987.
- Deleuze, Gilles. *La isla desierta y otros textos*. Barcelona: Pre-textos, 2005 .
— . *Nietzsche y la filosofía* . Barcelona: Anagrama, 1971.
- Deleuze, Gilles. «Spinoza y las tres éticas.» En *Crítica y clínica*. Barcelona: Anagrama, 1996.
- Díaz, Enver Torregroza Lara y Javier Cárdenas. «La recepción de la filosofía alemana en Colombia. Breve historia del profundo impacto del pensamiento alemán en la conciencia filosófica nacional.» En *200 años de la presencia alemana en Colombia*, de Ed. Juan Esteban Constaín, 91-111. Bogotá: Universidad del Rosario , 2011.
- Ferrer, Javier Arango. *Raíz y desarrollo de la literatura colombiana. Poesía desde las culturas precolombinas hasta la "Gruta Simbólica"*. Bogotá: Editorial Lerner, 1965.
- Ferrer, René Uribe. *Nietzsche en Colombia*. Vol. Vol. 1, de *Bazar: Escritos filosóficos*, de René Uribe Ferrer, 84-86. Medellín: Universidad Pontificia Bolivariana, 1990.
- Fornet-Betancur, Raúl. «Para un balance crítico de la filosofía iberoamericana en la llamada etapa de los fundadores.» *CUYO*, nº 17 (2000).
- Gadamer, Hans-George. *El problema de la conciencia histórica*. Madrid: Tecnos, 1993.
- Gasset, José Ortega y. *España Invertebrada: bosquejo de algunos pensamientos históricos*. Madrid : Revista de Occidente, 1963.
- . *España Invertebrada: bosuqejo de algunos pensamiento históricos*. Madrid: Revista de Occidente, 1963.
- Gaviria, Claudia Patricia Acevedo. *Intelectuales, críticos y modernidad cultural: los casos de Baldomero Sanín Cano, Hernando Téllez y Jorge Zalamea*. Medellín: Universidad Nacional de Colombia, 2013.
- Habermas, Jurgen. «Modernidad versus posmodernidad.» En *Colombia el despertar de la modernidad*, de Fernando Comps. Viviescas y Fabio Giraldo Isaza, 17. Bogotá: Ediciones Foro Nacional por Colombia, 2002.

- Jiménez, Carlos Arturo López. *El terreno común de la escritura. Una historia de la producción filosófica en Colombia 1892-1910*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2018.
- Koselleck, Reinhart. *Los estratos del tiempo: estudios sobre la historia*. Barcelona: Paidós, 2001.
- . *Sentido y repetición en la historia*. Buenos Aires: Hydra, 2013.
- López, Carlos Arturo. *El terreno común de la escritura: una historia de la producción filosófica en Colombia*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2018.
- Mejía, Rubén Sierra. «Baldomero Sanín Cano.» En *Pensamiento colombiano del siglo XX*, de Ed. Santiago Castro-Gómez, 69-90. Bogotá: Universidad Javeriana, 2007.
- Melo, Jorge Orlando. «Algunas consideraciones globales sobre 'modernidad y' y 'modernización'.» En *Colombia el despertar de la modernidad*, de Fernando Comps. Viviescas y Fabio Giraldo Isaza. Bogotá: Ediciones Foro Nacional por Colombia, 2002.
- Meyer-Minnemann, Klaus. «Nietzsche y el alma moderna de José Fernández en "De sobremesa".» *Revista Casa Silva* 11 (1998): 149-162.
- Miller, Jaques-Alain. *Piezas sueltas*. Buenos Aires: Paidós, 2013.
- Moratto, Mauro Donnantuoni. «La categoría de 'normalidad filosófica' en Francisco Romero y su dimensión histórica.» *CUYO* 33, nº 2 (2016): 23-45.
- Nietzsche, Friedrich. *En torno a la Voluntad de Poder*. Barcelona: Ediciones Península, 1973.
- Ossandón, Carlos. «El concepto de 'normalidad filosófica' en Francisco Romero.» *Cuadernos hispanoamericanos*, nº 385 (1982).
- Otto Neurath, Hans Hahn y Rudolf Carnap. *La concepción científica del mundo*. Centro de Estudios de Filosofía Analítica, s.f.
- Padilla, Eduardo Pachón. «El modernismo en Colombia.» *Boletín Cultural y Bibliográfico* 14, nº 01 (1973).
- Paz, Octavio. «La búsqueda del presente.» *Inti: Revista de literatura hispánica*, nº 32 (1990).
- Piedrahita, Carlos Restrepo. «Nietzsche en Hispanoamérica.» *ECO: Revista de la Cultura de Occidente* IX, nº 3 (1964): 333-339.
- Ramírez, Any Carolina. *Los Panidas: una historia de la lectura en Medellín, Tesis de pregrado*. Medellín: UdeA, Facultad de Ciencia Sociales y Humanas, 2015.

- Robles, Shirley Tatiana Pérez. «Censura y persecución. La literatura y el periodismo en la Hegemonía Conservadora, 1886-1930.» En *Minúscula y plural: Cultura escrita en Colombia*, de Comp. Alfonso Rubio, 238. Medellín: La Carreta Editores, 2016.
- Robles, Shirley Tatiana Pérez. «Inmorales, injuriosos y subversivos: las letras durante la Hegemonía Conservadora 1886-1930.» *Historia y Sociedad*, nº 26 (s.f.): 183.
- Rojas, Matías Silva. «Normalización de la filosofía chilena. Un camino de clausura disciplinar.» *UNIVERSUM 2*, nº 24 (2009).
- Romero, Francisco. «Enrique José Varona.» En *Filósofos y problemas*, 9-10. Buenos Aires: Losada, 1947.
- Safranski, Rudiger. *Nietzsche. Biografía de su pensamiento*. Madrid : Tusquets, 2019.
- Sarlo, Beatriz. «Intelectuales y revistas : razones de una práctica.» *América : Cahiers du CRICCAL*, nº 9-10 (1992): 9.
- Urrego, Miguel Ángel. *Intelectuales, Estado y Nación en Colombia. De la guerra de los Mil Días a la Constitución de 1991*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2002.
- Vélez, Danielo Cruz. *Tabula Rasa*. Bogotá: Planeta, 1991.
- Vélez, Rubén Jaramillo. *Colombia: la modernidad postergada*. Bogotá: Editorial Temis, 1994.
- Villegas, Silvio. «Los alemanes en Colombia.» *Boletín Cultural y Bibliográfico*, 1996: 1287-1299.