

Vida buena y ascetismo en Fernando González¹

Sergio Adrián Palacio Tamayo²

DOI: <https://doi.org/10.17230/9789587207873ch7>



Introducción

Este capítulo argumenta que Fernando González propende hacia un ideal ascético que es guiado por una lectura ecléctica de Nietzsche. Tras perfeccionar las estrategias ascéticas que puso en práctica, estas se liberan del filósofo alemán y configuran un modo de vida dedicado al estudio de la vida interior por medio de la escritura literaria. En esa vida se encuentran interrogantes, requerimientos y modos exigidos en tradiciones clásicas de la filosofía moral, como las escuelas filosóficas antiguas (en particular de la tradición estoica) y las propuestas de espiritualidad de la religión católica (desde las prácticas ascéticas jesuíticas), que se preguntan sobre ¿qué es una buena vida? ¿Cómo vivir?

Estas dos preguntas guían en este texto la argumentación sobre la vida buena y el ascetismo en Fernando González. Con un diálogo entre él y Nietzsche se discute el ideal ascético; Sloterdijk, Foucault, Nussbaum, Nehamas y Schmid, por su parte, nos permitirán hilar su concepción de la vida buena comprendida como ejercitación interior, cuidado de sí, y práctica de escritura.

¹ Capítulo derivado de la investigación doctoral titulada “Curso de la vida interior: literatura y ascetismo en la obra de Fernando González”, adscrita al proyecto de investigación financiado por Minciencias y la Universidad EAFIT (código 664-2013) con el título *El ensayo como ejercicio espiritual en Fernando González: cuidado de sí, proceso de individuación y mística*.

² Psicólogo de la Universidad de San Buenaventura, sede Medellín. Especialista en Hermenéutica Literaria, magíster en Estudios Humanísticos y doctor en Humanidades de la Universidad EAFIT. Investigador integrante del grupo de Estudios en Filosofía, Hermenéutica y Narrativas de la Universidad EAFIT. Correo electrónico: spalac13@eafit.edu.co.

Nuestra intención es mostrar aspectos de la obra de González que se mantienen actuales en los debates que intentan responder la pregunta sobre cuál es la forma adecuada para alcanzar una vida buena.

Se trata de una revalidación que tiene como meta, universal para todas las sociedades, las ideas de progreso en su deriva productivista y el desarrollo humano en cuanto dirección única, sobre todo en su visión mecanicista de crecimiento económico que afecta incluso áreas humanas que aparentemente no serían objeto de este tipo de intereses. Nos referimos a la mercantilización de la espiritualidad en productos que ofrecen, con la misma obsolescencia, una serie de ideas que buscan un ideal de vida buena en la perspectiva de un individuo que es llevado a recrear modos de vida impuestos por el *fitness*, la moda, la velocidad, el dinero, y rara vez por él mismo.

En todo sentido González desarma esta visión con su constante *vivir a la enemiga*, que es un llamado a acoger la individualidad, la de cada uno, e iniciar las preguntas sobre sí mismo, sin perder la oportunidad de ejercitarse interiormente en toda actividad cotidiana y, con ese material fenomenológico, reconocerse como individuo y escribirlo, lo que inevitablemente lo lleva a indagar por el papel colectivo y social que pretende ejercer o el que se ha ejercido, y a partir de ahí elige vivir de una forma auténtica, sin mentirse ni imitar.

En el siguiente orden disponemos los apartados que desarrollan esta idea: (a) ideal ascético; (b) de Nietzsche al Cristo (jesuita): ideal ascético y remordimiento; (c) consecución de la vida buena: escritura y ascesis; (d) la liberación de la ascesis y el cuidado de sí: una vida buena, sin imitar. Por último, presentamos las conclusiones.

Ideal ascético

La definición de ascética o ascesis concuerda con la etimología del vocablo *askeo*, que significa “trabajar un material”, “dar forma”, “disponer”, “equipar”, o “ejercitarse en algo”. *Askesis* es “trabajo”, “práctica”, “esfuerzo atlético”. También designa toda clase de ejercicio trabajoso referido a la educación física o moral del ser humano. Cubre un rango de significados asociados con “práctica”, “ejercicio” (*meléte*), o bien con *gymnastiké*, término que sugiere una preparación atlética. “Ascesis es entonces entrenamiento –físico y espiritual– preparatorio” (Pérez, 2017: 302).

La claridad de esta definición permite orientar el estudio que iniciamos. Planteamos que Fernando González en su obra elige un camino hacia la buena

vida que se centra en entender las formas de ascesis del hombre como *animal que asciende*, como *animal insatisfecho* (1930: 158).³ Esto significa que González parte de un sujeto que paulatinamente es capaz de orientar su propia ascesis, que mantiene activa la labor de perfeccionarse bajo un criterio ético de un bien o mal obrar: “Cuando quedamos satisfechos y nos aprobamos, hemos obrado bien. Cuando tristes y regañados, mal” (1930: 158), y que está al tanto de la elevación que se desprende del animal insatisfecho, el mismo que se dirige hacia las alturas que lo lanzan fuera de sí mismo.

No obstante, ese sujeto, si bien tiene la intención de elevarse hacia el más allá, no deja de presentar una visión despiadada: conseguir la medida humana siguiendo el espectáculo de la propia fuerza –física y psíquica– requerida en el ideal ascético. Esta visión es proyectada hacia la pequeñez humana, a sus pasiones, lo que no está exento de un cierto desprecio por el común de los hombres: “Así, yo cerniéndome alto, se alejan de mí las pasiones. Pues eso es lo que deseo, dejar la escoria, el cuerpo humano, todo lo que me hace gravitar hacia este satélite del sol” (González, 1930: 158).

De ese modo, no abandona la tensión que siente el asceta en la tierra, considerando que está en un *planeta ascético*:

Me figuro (y hago real esta imagen en mi mente, concentrándome) al mundo tal como es, una esfera pequeña que flota en la materia etérea; en ese esferoide soy [...] –Mi alma se cierne alta, muy alta, por entre los mundos e ignora las pasiones humanas– (González, 1930: 158).

Lo anterior corresponde a un arrebato interior que libera de las pesadumbres terrestres. Dentro de este marco ha de considerarse la llamada imperativa desde arriba, cuya petición es que el hombre sea entendido como el “animal que tiene tendencias centrífugas que casi lo lanzan fuera de la esfera terrestre” (González, 1930: 158).

Con esta forma de ver lo ascético queda claro que González es guiado por Nietzsche al señalar un vacío en el hombre que hasta ahora no sabe afirmarse a sí mismo como animal ascético, que no es capaz de elevarse sobre sus propios límites. Aquí conviene citar *La genealogía de la moral* (2005 [1887]), donde el asceta trata la vida como un camino errado, el cual debe desandar hasta llegar al comienzo, y al estar ahí, refutar el error “mediante la acción: pues ese error

³ Las libretas que cito en el texto son inéditas. Se ordenan por año y su numeración corresponde al archivo de Word en el que fueron transcritas. En la bibliografía las ubico por año, pero remito al lector interesado al archivo que pertenece a la Casa Museo Otraparte.

exige que se le siga, e impone, donde puede, su valoración de la existencia” (Nietzsche, 2005: 151-152).

¿Qué significa esto para Nietzsche? Se trata de una espantosa manera de valorar el esfuerzo humano, cuando se dedica a conducir la vida mediante prácticas ascéticas. Estas no son raras en la historia del hombre y comprenden un fenómeno extendido en la existencia terrena. En la mayoría de los casos, la ascesis impone regímenes corporales, mentales y espirituales con el único intento de mejorar al insipiente humano que busca una elevación moral a su propia vida. Incluso sea esto, probablemente, su único placer, y cuyo carácter induciría a concluir que

la tierra es el astro auténticamente ascético, un rincón lleno de criaturas descontentas, presuntuosas y repugnantes, totalmente incapaces de liberarse de un profundo hastío de sí mismas, de la tierra, de toda vida, y que se causan todo el daño que pueden, por el placer de causar daño (Nietzsche, 2005: 151-152).

Con tales aseveraciones Nietzsche se muestra en dominio de una ciencia humana más allá de las ascesis motivadas moralmente, y que son vistas desde las alturas, como desde otro planeta. Esto permite prestar atención a modelos de vida donde el hombre ya no mira desde abajo a la divinidad, sino que se ha elevado sobre sí mismo, siguiendo una serie de ejercitaciones con el propósito de desandar, corregir y refutar la vida que hasta ahora se ha llevado. He aquí una propuesta de un sujeto dedicado a las prácticas de sí, de la autoconstitución del sujeto, bajo una nueva apropiación del ascetismo que estimula el trabajo sobre uno mismo mediante la experiencia de darse una dirección.

Desde ese punto de vista, la ascética se define como aquella que hace parecer lo imposible como un ejercicio fácil; el mismo que, a la larga, oculta el conjunto de actividades ascéticas que llevan al ejercitante a un nivel superior, del que solo vemos una parte. Es igual a cuando en el circo percibimos la grandiosidad del acróbata como algo sencillo, sin advertir las horas de arduo entrenamiento. Bajo esa mirada, es posible que se perciba al ideal ascético como algo nimio. Sin embargo, este ideal sitúa a cualquier hombre en la condición de ser capaz de lo imposible, de motivarse a emprender un entrenamiento, con instrucciones adecuadas, en diversas actividades que lo eleven a esa categoría de lo imposible. Esto implicaría conducir la vida en la dirección del ideal.

Por consiguiente, la ejercitación sería antinatural porque intenta revertir la naturaleza del hombre, pues “[lo] convierte en el animal que está condenado

a dirigir, a ejercitarse, a pensar” (Sloterdijk, 2012: 255). Si fuera de otro modo, el hombre se dejaría ir, lo que sucede a menudo, sin conducir la vida por sí mismo. Por supuesto, esto obliga a aclarar que dicho hombre, para Nietzsche, es el filósofo. En González, se trataría del asceta/místico/filósofo. En ambos casos se asume ser ese animal condenado a la ejercitación porque a él no le cuesta entregarse a este trabajo que corresponde a la mejora de sí mismo.

De ahí que en González se presente un itinerario que recoge esas competencias ascéticas en una especie de teoría general del ejercicio o doctrina del hábito (Sloterdijk, 2012). Esta ascesis no se restringe solo a los fenómenos de la alta cultura de ascetismo –abstinencias, meditación, examen de conciencia, ejercicios espirituales, entre otros–, ni a los ascensos de orden espiritual o anatómico que desembocan en las expresiones más diversas del virtuosismo artístico, deportivo, militar, religioso, etcétera. Todo lo contrario, incluirían el *contínuum* vital, cualquier serie de costumbres y de transformaciones de la vida, comprendiendo en esta un amplio espectro de ejercitaciones cuyo destino es la mejora del ser humano, que si bien son producto del progreso de la informalización de la ascesis, su desespiritualización y mundanización (Sloterdijk, 2012: 106), no pierden por ello la tensión de verticalidad que busca la mejora de sí.

En lo anterior prevalece una forma de indagación moral que se dirige a contextos de la vida donde es natural aprovechar los acontecimientos particulares para cultivar las formas de ver y de interesarse por la vida humana en general, pues en ella se percibe a un ser que necesita ordenarse y orientarse a sí mismo, que descubre y crea el recurso anímico para lograrlo y, tras alcanzar esta capacidad interior, extiende su ideal hacia un factor trascendente de la vida. De ese modo, Fernando González recoge ciertos fundamentos ascetológicos (Sloterdijk, 2012: 56) de las formas superiores de la vida humana descritos por Nietzsche.

De Nietzsche al Cristo (jesuita): ideal ascético y remordimiento

En lo dicho hasta ahora notamos cómo Fernando González es cercano a Nietzsche en cuanto a la probidad que descarga sobre la ascesis; sin embargo, no separa de forma categórica las variantes sacerdotales de las artísticas y filosóficas. Las examina con mirada ecléctica, lo cual lo lleva a transgredir las reglas disciplinarias de los filósofos y de los artistas, así como los ejercicios

ascéticos. Actúa contra toda filosofía académica e intelectual, se deslinda de los estilos literarios, disiente de los poderes eclesiásticos y políticos, pero se mantiene activo en la búsqueda espiritual, con una creciente cercanía hacia el universo jesuita.

González hace continuas referencias al porte físico, altivez, capacidad intelectual y espiritual del jesuita. El mismo que, bajo la estimación de una moral que deriva de la práctica ascética efectuada en su vida interna y externa, se resguarda en un modo de vida que le recuerda en todo momento la lucha paradójica de la vida sufriente que expresa la imagen de Cristo, centro de los ejercicios espirituales, con la del hombre mismo.

De acuerdo con los postulados de Hans Urs Von Balthasar (1994: 155-156), para los jesuitas la relación que el hombre establece con Dios se instituye por medio de Cristo sufriente, el cual no se resguarda tras la grandeza de su padre, sino que irrumpe en el tiempo y el espacio: es el hombre-dios que reconcilia la verticalidad de los dos reinos, el humano y el divino. Con ello, González sigue la ética cristiana que se aproxima a Dios en la medida en que dilucida sus propias contradicciones y encarna el conflicto divino identificándose con la imagen de Cristo en la Cruz. La Cruz aparece como un dispositivo ascético que expone las limitaciones humanas y en ella se vivencia el dolor como una vía de apertura al encuentro con lo inefable, siempre y cuando se presente la inmersión profunda en sí mismo, donde el yo se hace a imagen y semejanza del padecimiento de Cristo.

Ese padecimiento Cristo lo asume y vive; se vacía y se aniquila, vive la nada y la muerte. Es por lo anterior que González antepone, como los jesuitas, la imagen de Cristo contra sí mismo y la considera insumo de los fundamentos ascetológicos de las formas superiores de vida humana.

Baste lo anterior para entender que ese antagonismo entre sufrimiento y ascenso espiritual no concierne únicamente “a las formas de auto-tortura del trato consigo mismo. Abarcaría tanto las variantes del ‘cuidado por uno mismo’ como también todas las modalidades del cuidado de adaptación a lo más alto” (Sloterdijk, 2012: 57). Esto se entiende dentro de la categoría del individualismo caracterizado en González por el valor absoluto que le atribuye al individuo en su singularidad, y cómo este comprende el grado de independencia que le concede. Además, es él quien reconoce la valorización de la vida privada, la importancia de las relaciones personales, familiares, amistades y, en general, las relaciones con los otros, sin olvidar la relación consigo mismo. En ese último aspecto se acoge a lo que propone Foucault: “Las formas en las cuales uno es llamado a tomarse a sí

mismo por objeto de conocimiento y dominio de acción a fin de transformarse, corregirse, purificarse, alcanzar su salvación” (1994: 60; mi traducción).

Todo esto parece confirmar que el asceta que aspira a ingresar al camino místico oscila entre el reconocimiento de una forma de ejercitación que conduce a que él mismo sea el objeto de conocimiento, sin desconocer la “promoción” de su fracaso porque su ejercitación no tiene claro el logro en sí mismo, sino acorde con el camino personal. Precisamente, ese ideal ascético remite a la importancia de las culturas ascéticas que Nietzsche (2005) señala en *La genealogía de la moral*. Allí, el filósofo del martillo aborda el papel que jugaron los ideales ascéticos tanto en la configuración de la ética y la moral cuanto en las concepciones filosóficas, las aporías existenciales y las concepciones de sentido que le dieron una meta a la vida.

Nietzsche entiende así por ideal ascético una manera de ver el mundo desde la perspectiva de la felicidad o de la deseabilidad. Con esto se refiere a cuando artistas, filósofos o sacerdotes proclaman la independencia de alguna moral, filosofía o religión y asumen la acción de retirarse del mundo, no sin antes procurar los puentes hacia una meta que afirme su existencia, al acoger lo que es indispensable: estar libres de coerción, ruido, negocios, deberes, preocupaciones. A su vez, el listado anterior exterioriza las condiciones para la lucidez interior, el pensamiento autónomo que salta y vuela, que se toma su tiempo y asciende a las alturas en las que todo ser animal se vuelve espiritual (Nietzsche, 2005: 141).

El filósofo alemán sitúa esta reflexión en la pérdida del ideal ascético; ideal que permitía desear, ejercer la voluntad y detentar un sentido ante el *horror vacui*, pues se espera que el ideal ascético tenga una meta, no solo individual, sino “suficientemente universal como para que, comparados con ella, todos los demás intereses de la existencia humana parezcan mezquinos y estrechos” (Nietzsche, 2005: 187); y, a la vez, de manera inexorable, ese ideal será interpretado por cada época y por sus gentes, que indicarán una dirección a esa única meta que rechaza, bajo la tutela del ideal ascético, “que no existe en la tierra ningún poder que no tenga que recibir de él un sentido, un derecho a existir, un valor, como instrumento para su obra, como vía y como medio para su meta, para una única meta” (2005: 187). Es por ello por lo que el ideal ascético sitúa una meta en el lugar inalcanzable. Esto diferencia la meta del ideal, pues se fomenta la acción real para alcanzar lo deseable y se une a la motivación con la voluntad.

Asimismo, la interpretación que se logra en cada época es ya un sistema pensado y establecido dentro del mundo. Debido a esto, Nietzsche asegura que

el ideal ascético ofrece un sentido para todo sufrimiento humano, pues “en él el sufrimiento [aparece] interpretado; el inmenso vacío [parece] colmado” (2005: 204). A su vez, esa interpretación declara que en adelante el hombre no será una hoja al viento; podrá desear, disponer de la voluntad y seguir la orientación del ideal ascético, a pesar de que este signifique “una voluntad de la nada, una aversión contra la vida, un rechazo de los presupuestos más fundamentales de la vida, pero es, y no deja de ser, una voluntad” (2005: 204) que dirige al hombre a un sentido.

Por ello, cuando Nietzsche pregunta ¿qué significan los ideales ascéticos?, se plantea la cuestión de cómo el ascetismo postula como meta el sufrimiento, la abstinencia y el sacrificio, e incluso patrocina la castidad, la pobreza y la autoflagelación como elementos que ponen a raya los placeres y satisfacciones que ofrece la vida. Sin embargo, esa meta que busca controlar los impulsos sugiere la presencia de seres con aversión y asco de sí mismos; inclinados a infligirse tanto daño como pueden. Estos, en dicha acción, elevan las cualidades humanas de los seres que habitan y consideran a la tierra como un planeta ascético, donde los ideales se disponen de tal modo que resulta deseable vivir en dicho lugar. De ese modo, aquellos que no son capaces de ejercer su voluntad en el mundo consiguen dirimir lo que les impide ascender al ideal esperado y se sitúan así en una meta más adecuada, alcanzable. Lo anterior despierta la voluntad de buscar un sentido en acciones capaces de llevar la vida a una deseabilidad esperada.

Desde esa perspectiva, veamos cómo González acoge el ideal ascético de Nietzsche de manera ecléctica, pues señala que los hombres se hacen a un ideal porque les es necesario vivir y, tras ello:

[...] se dicen hasta convencerse que ese ideal es una cosa digna, que en él está la felicidad. Lo mismo que si alguien se dijese: en la cima de aquella montaña hay algo muy bueno. ¡Vamos allá! Y entonces lo que fuera útil para subir a la montaña, sería noble y digno (González, 2007: 193).

De inmediato, esos hombres admiten que

[...] todo ideal es maestro. Maestro es aquello que despierta la emoción y nos incita a devenir. El maestro nos incita, nos hace a su imagen. El hombre debe escoger sus maestros, si no quiere extinguirse. [Con esto el ideal establece que será un maestro elegido puesto que el hombre] necesita de un ideal y [...] será llevado a crearlo (González, 1969: 90).

Además, ese hombre se ve obligado a renovar con la imaginación “las lejanas promesas de seres que seremos, más bellos, que no hacen lo que hicimos.

Somos el animal erecto que mira siempre al horizonte, línea que siempre se aleja, ideal que nunca se alcanza” (González, 1969: 24). Por tanto, el hecho de no poder alcanzar el ideal no significa que anule su deseabilidad. La idea anterior anuncia que González siempre ha creído que el hombre al filosofar “sólo trata de apaciguar su interior, justificando sus acciones y modos de ser [con el fin de] llevar consolación y tranquilidad a esos hombres que aman un anhelo [pero] se odian a sí mismos, a su verdadero y necesario modo de ser” (González, 2007: 191-192).

Con esa idea, González se sintoniza con la percepción de Nietzsche que admite la presencia de seres con aversión de sí mismos. Ambos reconocen el instinto de crueldad que se alberga en todo esfuerzo desplegado para conseguir la medida humana esperada en el ideal ascético. Un ejemplo de ese instinto de crueldad es el remordimiento vivido como impotencia en la facultad de ascender: “El hombre asciende en virtud del remordimiento: despreciamos al ser actual y actuante que somos, porque la inteligencia nos muestra seres que obran mejor y deseamos ser como ellos. De allí que nuestros actos nos remuerdan” (González, 1935: 35).

Esto sucede “porque disciplinarse es perfeccionar [las] facultades, embellecer el ideal. Por lo tanto, a cada progreso se nos hace más odioso el hombre que fuimos, el animal que vamos matando en nosotros” (1935: 117). De ese modo, al admitir este aspecto del ideal ascético, González no convoca al sufrimiento como lo hace Nietzsche. En su caso, asume el remordimiento como un factor biológico y psíquico que permite “perfeccionar al hombre, así: por las facultades intelectuales percibimos un hombre ideal; el remordimiento nos hace llegar a él, para emprender una jornada nueva” (González, 1935: 119).

No obstante, tras emprender esa nueva jornada en pro del ideal, es claro que “el remordimiento crea repugnancias por los actos impropios del ideal que tenemos en determinada época, es decir, crea arrepentimiento. Motivaciones para no obrar como lo hicimos” (González, 1935: 38). Así, en este autor, el ser se repudia por los ideales que tuvo en un tiempo pasado. En consecuencia, el ser, que ahora se hace consciente del ascenso a otro ideal de sí mismo, actúa como juez leonino de lo que fue, y suscita el remordimiento. Esto permite entender mejor el hecho de que González defina al remordimiento como el “dolor producido por la objetivación de los actos propios que no están acordes con el ideal que percibe nuestra inteligencia” (1935: 38), y a continuación afirme que crea sus ideales de perfección moral mediante la actividad interior que da lugar al remordimiento, pues este “no es otra cosa que la crítica hecha por un ser

superior al actor. De ahí que los santos, mientras más se perfeccionan, mayor dolor sienten por su pasado” (122).

En suma, la tesis que envuelve el ideal ascético en González argumenta que el dolor moral se incrementa solo como disposición para el ascenso espiritual pues, “al subir en ideales, los antiguos motivos de conducta se convierten en bajos. Lo que para mí es bueno, para un santo es pecado” (1935: 123). Así, la constante de este ideal se circunscribe a las oportunidades de introspección a partir de cualquier pasión, sensación, recuerdo o vivencia. Esto le confiere una importancia superlativa a la ascesis que se alimenta de lo cotidiano y disiente de toda intención ascética que se admite solo en el retiro monacal o sacerdotal, en la reflexión filosófica solitaria o en los artistas (recordemos el amor-odio de Nietzsche por Wagner) que se elevan gracias a su exploración personal y colectiva, siguiendo sus expresiones estéticas. Con esta crítica González está liberándose del ideal ascético nietzscheano.

Consecución de la vida buena: escritura y ascesis

Igual que Nietzsche, González consolida la decisión de seguir una vida filosófica como algo supremo que estaría al servicio de una ética de la autodeificación, asegurando su índole ascendente no solo con la pobreza, la humildad y la castidad –tres votos señalados por Nietzsche en espíritus grandes, fecundos e inventivos (2005: 141)–, sino también con aspectos que afirmen la facultad de dirigir la vida hacia fines sublimes. Bajo esa mirada, es posible que se perciba el ideal ascético como algo que sitúa a cualquier hombre en la condición de ser capaz de alcanzar ese modelo, y que solo bastaría emprender un entrenamiento ascético para conducir la vida en esa dirección espiritual. Por consiguiente, gracias a la ejercitación podría alcanzar, con sus propios medios, la consecución de una interpretación que le dé sentido al camino que se dirige hacia el ideal de una vida buena.

Esta actitud de entrega al ideal se presenta pues como excéntrica, alejada de algo académico, sin compromisos, solitaria y, ante todo, literaria, en correspondencia con el ejercicio de escribir que es dirigido a crear y asentar un sendero de sabiduría personal. Es en este ejercicio de escritura donde González despliega su filosofía moral, su vida filosófica. Al ser personal, esta filosofía no pretende extender su sistema hacia una guía exacta de cómo se ha de vivir, ni mucho menos busca establecer un criterio moral para que otros lo sigan. González en realidad está preocupado por el desarrollo de su ascesis filosófica

como un proyecto privado que, bajo el ejercicio de la escritura, la ejercitación ascética y el desarrollo de estrategias de desdoblamiento del yo,⁴ logre encontrar un modelo convincente de cómo una vida puede ser construida a partir de los hechos azarosos que la constituyen. Asimismo, esta vida que es llevada a la escritura supone la formación de un proyecto que busca la existencia, transformación y configuración de sí mismo (Schmid, 2002: 282).

En ese sentido, el trabajo de la escritura en la obra de González forja y corrige la interioridad bajo su constante práctica. Lo dicho permite afirmar que ello sucede porque el ejercicio de escribir se instituye como necesario. Escribir, en ese caso, es dejar tras de sí la huella de la manifestación de la interioridad cuando se percibe fenomenológicamente, ya sea en la experiencia cotidiana o bajo la aplicación de un método o práctica ascética. En cualquiera de los casos, la escritura esgrime la potencia de organizar y estructurar el entramado de percepciones, sensaciones, pensamientos y recuerdos que advienen a la interioridad y la constituyen. Estos, al ingresar al lenguaje escrito, se convierten en imágenes que describen el espacio interior. Dicho espacio siempre se dirige al sujeto que no solo ha vivido lo que escribe, sino que la escritura es a donde retornará para comenzar de nuevo el ejercicio de constituirse y conocerse a sí mismo, para llegar a ser alguien distinto. Esto demuestra cómo la escritura es también un ejercicio ascético en González.

Desde ese enfoque, la escritura, vista en un marco más amplio, otorga un espacio diferente donde el sujeto puede vivir siguiendo la estela de transformación que puede desarrollar sobre su existencia, y con esto desdibuja la posible separación entre filosofía y vida, entre escritura y autobiografía, porque en este autor, si se hace o se habla de una, se llega a la otra: escribir de sí mismo es filosofar de sí mismo. De esta forma, la transformación (de la existencia) se presenta como un espacio de libertad para dirigir una mirada hacia sí mismo, como si fuera otro que es capaz del esfuerzo que le hace resistir las cumbres espirituales reconocidas en su trasegar por la ascesis (Schmid, 2002: 284). Y no solo el asceta resiste el embate de su práctica, sino que acoge la escritura como si se tratara de una actividad cartográfica que comprende, a medida que se recorre, el trazo de un mapa de la interioridad que señala, describe y visualiza toda la información recolectada por el asceta en su exploración de sí.

⁴ El desdoblamiento, visto como un fenómeno psíquico-literario que se presenta como fragmentación del yo o de multiplicación de la identidad, corresponde, guardando sus proporciones, con el fenómeno de heteronomismo en Pessoa.

De ese modo, la escritura hospeda la vivencia ascética, la misma que, a la vez, es parte de una vida dedicada a esa práctica, una vida ascética y filosófica. Esta imagen de una vida acogida en la escritura plantea una cuestión entre si es acorde o no el modo de vida que ella construye. Así, la pregunta que surge es por si esa vida puede ser vivida y si vale la pena vivirla de ese modo, y si esta podría significar una vida buena. Es claro que la forma de vida filosófico-ascética que recoge González en su obra es una entre tantas formas de vida elegidas para guiar la existencia, y esto no significa que esta sea la mejor manera de vivir. No obstante, al dejar por escrito su formulación, está estimando que alguien más puede nutrirse de ese camino (Nehamas, 2005: 22), no en el sentido de exponer las ideas de una escuela filosófica, sino en el de “llevar a cabo un proyecto antropológico y ético propio”, como lo plantea Marín (2011: 137). Para esta autora, González “no concibe la filosofía como un conjunto de ideas dado, sino como acto de pensar, como manera de ser y asumir la vida, como una particular sensibilidad hacia la realidad que es, a su vez, una manera de percibir el mundo” (2011: 137).

Con esa actitud filosófica, González usa la escritura para dar cuenta de “la experiencia como expresión del devenir humano y que debe ser contada-escrita en el momento mismo en el que es vivida y por quien es vivida” (Marín, 2011: 146). Su objetivo es no caer en las convenciones (literarias). Esto lo impulsa a no perder la posibilidad de transformarse en otro en cada página, y es por ello, justamente, que su escritura se involucra con su proyecto de vida. Su deseo es que la escritura sea experiencia vivida basada en el padecer y el sentir, en emocionarse y comprender: la vida en sí misma, la vida propia, la vida buena. Su literatura es aquí sinónimo de experiencia (Marín, 2011: 146). Con todo esto, González resquebraja “el modo de narrar tradicional, las reglas del género narrativo y específicamente novelesco (narración escrita en tiempo pasado, narrador en tercera persona, formato de gran extensión), y traspone la idea romántica que concibe al arte como superior a la vida” (Marín, 2011: 146).

Lo anterior nos deja avanzar en la afirmación de que es una escritura literaria sinónima de la experiencia (interior). Se liga a problemas de orden moral/existencial sobre cómo conducirse hacia la mejor manera de vivir. En ese rango, la escritura (de sí) se entrelaza a la ascesis en su labor de complementariedad. Esto quiere decir que toda ejercitación ascética en González es mediada por la escritura. Es una constante apuesta por acercarse a la descripción, reflexión y transformación de los movimientos interiores –del alma– y, por ello, es un ejercicio espiritual, un “arma” utilizada en el combate espiritual (Foucault,

1994: 415). En ese sentido, González, con el ejercicio de escribir, ratifica la autoconfianza de haber cursado una filosofía moral dedicada a comprender el devenir de la vida interior.

Por ello, su escritura está en conexión con la filosofía moral porque “nos habla sobre nosotros, sobre nuestras vidas, elecciones y emociones, sobre nuestra existencia social y sobre la totalidad de nuestras relaciones” (Nussbaum, 2005: 315). Además, reconoce una forma artística que no separa el contenido literario del filosófico pues es parte esencial de la búsqueda y de la exposición de una verdad que corresponde vivir filosóficamente. Entonces, si la vida misma es candidata para ser indagada, buscando determinar si se trata de una buena vida o no, y esa actividad se traslada a la obra literaria, estamos ante un medio de exposición de la vivencia humana cuyo fin es hacer más comprensible, en principio para él (González), y más tarde para otros, la vida que llevó a cabo en la escritura (Nussbaum, 2005: 316). En ese horizonte, González entrelaza la escritura con el progreso ascético y esto habilita su esfuerzo por construir una psicagogia (conducción del alma) que le confiere la condición de maestro (Aristizábal, 2018). Aunque en todo momento anuncia no serlo, y aconseja no imitarlo.

La liberación de la ascesis y el cuidado de sí: una vida buena, sin imitar

Lo dicho en el anterior apartado equivale a decir que en la obra de González prevalece el cuidado de sí en una forma intermedia entre la filosofía práctica (estoica), centrada en la ejercitación espiritual, y la sobrevivencia de una ascesis particularmente ecléctica: sigue el trazado general de la ascesis jesuita, se alía al pensamiento cristiano, y recurre, de manera ecléctica, a elementos del psicoanálisis y la psicología.

Esa forma intermedia se presenta como una paulatina liberación de la ascética en el sentido de que no se restringe a una vida de reglas, no somete al sujeto a una extrema terapia, o a la exigencia de la confesión plena ante un sacerdote. Se trata, sin duda, de una elección libre para llevar a cabo la ejercitación en los momentos que el sujeto considere necesarios. Así, la ascética no se reduce a un simple dictado de reglas de prudencia o a consejos sencillos para efectuar los ejercicios. Con esto se disminuye el rigor implantado en la práctica ascética para darle lugar a un arte de vida (*tekhné tou biou*) (Foucault, 2015: 395).

De manera análoga, esa relajación liberadora, notada en el carácter ecléctico de la ascesis, se inclina hacia la búsqueda de un arte de vivir que considere “[h]acer de la vida el objeto de una *tekhné*, hacer de ella, por consiguiente,

una obra [lo cual] implica necesariamente la libertad y la elección de quien utiliza su *tekhné*” (Foucault, 2015: 395-396). Acorde con esto, se estima en González que la libertad del sujeto que pone en juego su *tekhné*, en función de su objetivo, de su voluntad de hacer una buena obra, es quien asume en realidad una vida filosófica, “o la vida tal cual la definen los filósofos: la vida que se alcanza gracias a la *tekhné*, no obedece a una *regula* (una regla) sino a una *forma*” (Foucault, 2015: 396).

Por tanto, el considerar la contemplación estética y ética de esa vida mejor, que cada cual defiende o no, remite a un conjunto de acciones intrínsecas y extrínsecas realizadas para sí mismo o para otros, dentro de las heterogéneas situaciones vitales que acompañan a esa vida. A la vez, esta vida será juzgada por las otras, en la medida en que se producen la mayor cantidad de vidas alcanzando buenas formas de vivir que enriquecen y mejoran lo humano en general. Esas vidas no deben ser imitadas por muchos otros para que no pierdan la forma diferenciada que han alcanzado y pasen a ser lo que “todos hacen”. En definitiva, “lo que uno debe dar a su vida es un estilo de vida, una especie de forma” (Foucault, 2015: 396), y precisamente, este aspecto es radical en González en cuanto a dejar claro que esa vida, descrita en su obra, no se ha de imitar. Esta solo será un estímulo para convertirse en alguien por medios propios. De allí que él afirme:

No tendré admiradores, porque creo solitarios; no tendré discípulos, porque creo solitarios; no me tendré sino a mí mismo. Yo no atraigo; arrojé a cada lector y persona que me habla en brazos de sí mismos. No puedo ser pastor, amado, jefe, maestro. Soy el cantor de la soberbia y de la sinceridad (González, 1935: 135).

Lo que esto nos muestra es que con la imitación nada se logrará, aunque no se descarta que esta se dé, pero con la intención de que cada cual desarrolle el propio arte de vivir. “La imitación, en este contexto, se entiende como el acto de convertirse en alguien por sus propios medios; ese ‘alguien’ en el cual uno se convierte tiene que ser diferente al modelo que uno sigue” (Nehamas, 2005: 24). Así, para González, el acto de convertirse en alguien auténtico se asienta en la formación esteticista del arte de la vida, en cuanto a que cada uno hablará de una vida mejor, con la cual quiere identificarse. En su caso, recomienda “imita[r] la forma de vida de los maestros [Bolívar, Ignacio de Loyola, Cristo, Gandhi], pues toda forma lo es de la idea y a ella conduce. La forma conduce al espíritu que en ella se manifestó” (González, 2018: 276).

No obstante, la identificación no recae en un deseo simple de vivenciar esas vidas modélicas. En la libreta de 1962 nos dice: “¡Ay del que se dé a buscarse en libros de filosofías y en métodos! Porque adquiere el hábito de despreciar su *sucedíéndose*⁵ y de imitar, ser imitación de otros, imaginándose otro, figurándose otro y viajando así mentalmente” (González, 1962: 1441). En la misma dirección, la libreta de 1959 expresa una advertencia sobre no pretender ser sabio estudiando los caminos de otros sabios porque esto hace perder el horizonte en dialécticas que no corresponden a la manera propia, que cada cual tiene, para llevar a cabo su camino personal. De ese modo, para González la frase “cada uno es cada uno”, tan desgastada en la colectividad, podría completarse así:

Cada uno es cada uno y la Sabiduría viva es la misma en todos; el camino es cada uno, un mundo que es cada uno, dialéctica o historia, y la meta infinita... es la misma. Así, todos los sabios saben lo mismo pero su drama es único en cada uno (González, 1959: 1232).

Con esto se defiende la individualidad en todo momento. Declara que esa forma única de ser en el mundo necesita interés y esfuerzo por darse cuenta de sí mismo, porque seguir a un sabio, tomarlo como maestro, puede llegar a frustrar la búsqueda de la sabiduría en cuanto discípulo, “a menos que el maestro sea uno que sepa meter a los discípulos en ellos mismos... No se puede enseñar a nadie, sino que cada uno aprende en su sangre propia, derramada y glorificada” (González, 1959: 1232).

La anterior afirmación apoya el argumento de que no se debe imitar la vida del sabio. En vez de eso, sí es posible seguir el proceso de autocreación de sí mismo, el cual lo condujo hasta allí. Sin embargo, en algún punto, la persona deberá liberarse para seguir el propio camino porque la idea no es establecer modos de vida pasados, sino explorar su riqueza y, partiendo de allí, imaginar otras tantas formas posibles para vivir, en razón de no suponer una única esencia. Lo anterior motiva a que cada individualidad encauce la búsqueda que revela cuál será para él la mejor manera de realizarse. Permanece leal a ese ideal y esto sustenta su propuesta de una vida buena, plena, que alcanza la intimidad de Dios en uno mismo.

⁵ Es común en González el uso del gerundio. En este caso, *sucedíéndose* expresa ese estado en el que uno se acepta a sí mismo y se manifiesta con absoluta verdad tal como es: a eso le denomina él vivencia o *sucedíéndose* en la *intimidad*.

Conclusiones

Fernando González dirige su trabajo ascético a prioridades éticas que asumen la vida humana como una búsqueda de la verdad en todas sus formas. Pese a entrelazarse con Nietzsche, es notable cómo se aleja de los aspectos más atroces del ideal ascético. Investiga y cultiva un aprendizaje netamente experiencial que compromete al cuerpo físico y psíquico. Agudiza la lectura fenomenológica de situaciones que dan un valor al pensamiento y a la acción sobre uno mismo. En él, las emociones y los pensamientos son tratados con el compromiso de acercar al sujeto a la comprensión de la interioridad. En ello, involucra el aprendizaje y la modificación interior, no solo en el sentido de ganar habilidades ascéticas sobre algo concreto, sino en la adquisición de actitudes más óptimas para estudiar y conocer la vida psicológica de la interioridad, lo cual abarca el análisis de las pasiones en unión con el cuerpo, la mente y la espiritualidad, con la intención de ser cuidadas y exploradas.

Por ello, al preocuparse por el estado desequilibrado de sus deseos, por la construcción mental que tiene de sí y del mundo, o bien, al hacerse preguntas por lo inefable, Fernando González se ve directamente involucrado en el estudio de la psicología humana. Al hacerlo, dota a su obra de una propuesta pertinente para acceder a una vida buena que acoge la propia manera de ser de cada uno, a la cual es necesario serle fiel con honestidad desafiante: no mentirse, no imitar.

Referencias

Aristizábal Montoya, Santiago (2018), “Fernando González, maestro de la juventud suramericana: la dimensión magisterial en la figura de autor de González Ochoa” [trabajo de grado, Maestría en Estudios Humanísticos, Universidad EAFIT], Medellín, disponible en <https://bit.ly/313bIUl>.

Balthasar, Hans Urs von (1994), *Estados de vida del cristiano*, trad. Víctor Abelardo Martínez de Lopera, Madrid, Encuentro.

Foucault, Michel (1994), *Dits et Écrits*, vol. 4, París, Gallimard.

Foucault, Michel (2015), *Hermenéutica del sujeto*, trad. Horacio Pons, Madrid, Akal.

González, Fernando (1930), Libreta manuscrita [inédita], Medellín, Casa Museo Otraparte.

González, Fernando (1935), *El remordimiento*, Manizales, Arturo Zapata Editor.

González, Fernando (1959), Libreta manuscrita [inédita], Medellín, Casa Museo Otraparte.

González, Fernando (1962), Libreta manuscrita [inédita], Medellín, Casa Museo Otraparte.

González, Fernando (1969), *El remordimiento*, Medellín, Albón - Inteprint.

González, Fernando (2007), *Pensamientos de un viejo*, Medellín, Editorial EAFIT.

González, Fernando (2018), *Libro de los viajes y de las presencias*, Medellín, Editorial EAFIT.

Marín Colorado, Paula Andrea (2011), “Fernando González Ochoa: la búsqueda de la autoexpresión”, *Revista de Humanidades*, Santiago de Chile, núm. 23, junio, <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=321227218008>.

Nehamas, Alexander (2005), *El arte de vivir: Reflexiones socráticas de Platón a Foucault*, trad. Jorge Brioso, Valencia, Pre-Textos.

Nietzsche, Friedrich (2005 [1887]), *La genealogía de la moral: Un escrito polémico*, trad. Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza.

Nussbaum, Martha C. (2005), *El conocimiento del amor: Ensayos sobre filosofía y literatura*, trads. Rocío Orsi Portalo y Juana Inarejos Ortiz, Madrid, Mínimo Tránsito.

Pérez Cortés, Sergio (2017), *Soñar en la antigüedad: Los soñadores y su experiencia*, México, Anthropos - Universidad Autónoma Metropolitana.

Schmid, Wilhelm (2002), *En busca de un nuevo arte de vivir: La pregunta por el fundamento y la nueva fundamentación de la ética de Foucault*, trad. Germán Cano, Valencia, Pre-Textos.

Sloterdijk, Peter (2012), *Has de cambiar tu vida*, trad. Pedro Madrigal, Valencia, Pre-Textos.