

Fernando González
Política, ensayo y ficción

Jorge Giraldo Ramírez
Efrén Giraldo
–Coordinadores académicos–



Fernando González: Política, ensayo y ficción / Santiago Aristizábal Montoya...[et al.];
Jorge Giraldo Ramírez, Efrén Giraldo, coordinadores académicos -- Medellín: Fondo Editorial Universidad EAFIT, 2016.

202 p.; 24 cm. -- (Colección Académica).

ISBN 978-958-720-374-5

1. González, Fernando, 1895-1964 – Crítica e interpretación. 2. Ensayos colombianos.
3. González, Fernando, 1895-1964 – Pensamiento político. I. Giraldo Ramírez, Jorge, coor.
-- II. Giraldo Quintero, Efrén, coor. III. Título IV. Serie.

C864

G643a cd 21 ed.

Universidad EAFIT- Centro Cultural Biblioteca Luis Echavarría Villegas

Fernando González Política, ensayo y ficción

Primera edición: noviembre de 2016

© Jorge Giraldo Ramírez, Efrén Giraldo
–Coordinadores académicos–

© Fondo Editorial Universidad EAFIT
Carrera 49 No. 7 sur - 50
Tel.: 261 95 23, Medellín
<http://www.eafit.edu.co/fondoeditorial>
e-mail: fonedit@eafit.edu.co

ISBN: 978-958-720-374-5

Editor: Felipe Restrepo David

Diseño: Alina Giraldo Yepes

Imagen de carátula: intervención sobre la foto de Guillermo Angulo, 1959

Universidad EAFIT | Vigilada Mineducación Reconocimiento como Universidad: Decreto Número 759, del 6 de mayo de 1971, de la Presidencia de la República de Colombia. Reconocimiento personería jurídica: Número 75, del 28 de junio de 1960, expedida por la Gobernación de Antioquia. Acreditada institucionalmente por el Ministerio de Educación Nacional, mediante Resolución 1680 del 16 de marzo de 2010.

Prohibida la reproducción total o parcial, por cualquier medio o con cualquier propósito, sin la autorización escrita de la editorial

Editado en Medellín, Colombia

Contenido

Prólogo	7
---------------	---

Hermenéutica y literatura

Fernando González, mistagogo <i>Santiago Aristizábal Montoya</i>	9
---	---

La escritura ensayística de Fernando González y la indagación del complejo de <i>hijo de puta</i> en <i>Los negroides</i> <i>Sergio Palacio</i>	25
---	----

Confesión y autoficción en la obra de Fernando González (1895-1964): la literatura como forma de desnudez <i>Paula Andrea Marín Colorado</i>	41
--	----

Fernando González y el tópico ensayístico de la autenticidad <i>Efrén Giraldo</i>	61
---	----

Política y método emocional

Fernando González, metapolítico <i>Jorge Giraldo Ramírez</i>	83
---	----

La filosofía política de Fernando González: la lucha por la personalidad del pueblo suramericano <i>Antonio Rivera García</i>	101
---	-----

Decidirse y arrepentirse: Fernando González y un posible diálogo con las ciencias de la conciencia <i>Carlos Andrés Salazar Martínez</i>	141
El lugar de los caudillos en el devenir del <i>gran mulato</i> (sobre <i>Mi compadre</i>) <i>David Murcia</i>	153
Un Bolívar nietzscheano <i>José Luis Villacañas</i>	179
Los autores.....	199

Prólogo

Este libro está animado por un propósito: mostrar las múltiples miradas que convergen sobre un autor polémico y difícil de clasificar, aun a cincuenta años de su muerte. De figura contracultural a escritor precursor de los procedimientos de autoficción en Hispanoamérica, Fernando González, en las márgenes de la filosofía, pero también en las periferias de la literatura, es un autor cuyo proceso de recepción resulta por lo menos singular.

Entre sus entusiastas provenientes de la filosofía, existe la creencia de que su obra ha sido valorada solo desde el punto de vista literario, mientras que entre los que tienen interés en los valores estéticos de su escritura es un autor que solo ha interesado a los filósofos. Mientras los lectores impresionistas juzgan una profanación la lectura crítica de su trabajo, los académicos que tienen interés en sus planteamientos piensan que, acaso, su obra está estropeada por una recepción popular poco juiciosa. Esto, en cualquier caso, es signo de una vitalidad que no parece haberse extinguido, y que estos trabajos (disímiles en sus propósitos y estrategias) intentan capturar.

El libro se ha dividido en dos secciones: “Hermenéutica y literatura” y “Política y método emocional”. Reúne trabajos que, desde distintas vertientes de la investigación y el análisis, refrescan la visión de autor que, aunque abordado en diferentes reseñas, ensayos y textos críticos, no ha sido casi nunca leído al correr de los más importantes desarrollos de la investigación en humanidades y ciencias sociales. La primera parte, reúne textos donde se recurre a la filosofía, y particularmente la hermenéutica, para abordar viejos nuevos problemas, como su inscripción literaria o el papel que la autorrepresentación tiene en su escritura.

Santiago Aristizábal lee la obra de González desde la figura del mistagogo, en la que encuentra una metáfora y, acaso, una referencia histórica que, a su juicio, ilumina la obra del autor de Enigado, sobre todo la de su último periodo. Sergio Palacio examina, desde la construcción de sí, el complejo de *hijo de puta* que le permite visitar el tema de la autenticidad

en sus dos dimensiones: individual y colectiva. Paula Andrea Marín hace un esfuerzo por afiliar a González con la literatura. Para tal efecto, estudia su cultivo de la autoficción y reconstruye el papel que jugó la construcción de la figura autoral en este proceso. Valor adicional es que este texto expone, quizás por primera vez en Colombia, una relación entre la obra de González y las corrientes de la literatura colombiana. Por último, Efrén Giraldo examina la obra de González desde una perspectiva también poco recurrida: la que lo vincula con el ensayo literario y sus tópicos más significativos, el más importante de los cuales –la autenticidad– permite emparentarlo con la gran tradición ensayística hispanoamericana.

La segunda sección se enmarca en el estudio amplio de las ideas de González, juntando perspectivas de historia de las ideas, sociología del intelectual y política. En primer lugar, Jorge Giraldo se ocupa, precisamente, de un vacío en la literatura crítica sobre Fernando González: la de sus ideas políticas. Luego de revisar algunos de sus conceptos, y de rastrear cronológicamente sus pronunciamientos sobre diversos tópicos, el autor examina las ideas de González a la luz del concepto de metapolítica, tomado de Gramsci y Scheler, y que podría entenderse como crítica de la cultura políticamente orientada. Antonio Rivera pasa revista a las ideas de González y observa, al final, su relación con los caudillos suramericanos. En este último tema se detiene David Murcia para ver allí un arquetipo que cumple papeles argumentativos y narrativos. Por último, José Luis Villacañas analiza las ideas políticas y sociales de González partiendo del dispositivo de creación autoral usado por González, a saber, la del uso de una figura ficcional (Lucas Ochoa) para atribuirle el origen de sus ideas.

Esta presencia de la ficción no es gratuita, pues todos los trabajos, a su modo, dan cuenta de la oscilación de un autor que bordea la literatura, pero también la filosofía y la política. Esto hace que, a un mismo término, se estudien los aspectos estilísticos y estéticos de la obra de González, así como sus planteamientos y proyecciones en la vida social. Con esto se busca, quizás, no escindir las inquietudes y manifestaciones de una de las obras más vitales y orgánicas de la creación verbal del siglo XX en Colombia y América Latina.

Hermenéutica y literatura

Fernando González, mistagogo

Santiago Aristizábal Montoya

Comenzando apenas sus estudios de filosofía y no bien cimentados aún sus principios religiosos ha leído con verdadera pasión obras de Voltaire, Victor Hugo, Kant y sobre todo Nietche [sic], las cuales han apagado en su entendimiento la luz de la fe y han secado en su corazón todo temor saludable.

Carta del P. Enrique Torres S. J. a Daniel González¹

Negué el primer principio filosófico, y el padre me dijo: “Niegue a Dios; pero el primer principio tiene que aceptarlo o lo echamos del colegio...” Y negué a Dios y el primer principio, y desde ese día siento a Dios y me estoy librando de lo que han vivido los hombres.

Fernando González, *Los negroides*

¹ En esta carta, fechada el 20 de agosto de 1911, el P. Enrique Torres, S. J., rector del Colegio San Ignacio, notificaba al padre de Fernando González su expulsión del Colegio (citado en Henao, 2014).

Introducción

En un cáliz del siglo II a. de C. hallado en el templo de Mitra en Maguncia, antigua capital de la Germania Superior, aparece grabada en altorrelieve una escena cultural, probable representación de un rito de iniciación: en el centro aparece sentado un hombre corpulento, el *Pater*, que tensa su arco hacia un segundo hombre, pequeño y desnudo, que lleva los brazos cruzados delante del rostro en señal de reverencia, es el neófito, a punto de entrar en el misterio de descenso y salida con el que espera salvar su alma. A su lado camina una tercera figura, el mistagogo, que con la boca entreabierta y los dedos índice y corazón dirigidos hacia el *Pater*, hace gesto de explicar algo, mientras con la mano izquierda toca la espalda del neófito, como animándolo a caminar (Beck, 2000). El mistagogo ha preparado a su discípulo para el encuentro con el misterio, lo lleva hasta el umbral de la iniciación; pero el paso decisivo, que hará de él un miembro de la comunidad de salvados, debe darlo él solo, enfrentándose sin ayuda al temor sagrado.

Así como en el de Mitra, en los antiguos cultos grecorromanos era habitual la presencia del *mystagogos*, aquel sacerdote o funcionario religioso encargado de iniciar a los neófitos en los ritos y misterios de la religión. En el cristianismo primitivo este nombre fue usado para referirse al catequista que introducía a los catecúmenos o a los recién bautizados en la comprensión de los sacramentos, es decir, en la intimidad del misterio sagrado. Entre los escritos de los primeros teólogos cristianos se conservan brillantes mistagogias, donde se explican a los neófitos las implicaciones morales y existenciales de la doctrina cristiana. Pero más allá de esos escritos catequéticos, la mistagogía, entendida como un camino pedagógico, espiritual y litúrgico de apertura dialógica a la revelación de Dios en la vida de cada persona, constituía la perspectiva teológica fundamental de la Iglesia antigua (Fernandes, 2012: 814), por la que se intentaba hacer que las creencias de fe permearan las vivencias cotidianas de los fieles y que la vida corriente se transformara en escenario de la revelación divina: “una mistagogía capaz de incorporar la praxis a la fe” (Wibowo, 2011: 292). Ahora bien, esa exigencia de una “pedagogía del misterio”, tan evidente en las experiencias religiosas de la antigüedad, puede seguir siendo pertinente, incluso al margen de la religión, en las búsquedas espirituales de un mundo laico y secularizado como el nuestro,

donde las preguntas por la ética, la ecología, la solidaridad o la paz reclaman nuevas formas de trascendencia. En este sentido, el camino intelectual del autor antioqueño Fernando González puede ofrecer un aporte valioso en la configuración de una mistagogía que signifique algo para nuestra época.

Cuando en el título me atrevo a darle a Fernando González el epíteto de mistagogo, de pedagogo del misterio, aventuro la hipótesis de que su obra puede comprenderse, al menos en parte, como un camino espiritual que el autor recorre al hilo de la reflexión sobre sus vivencias y que busca convertirse en ejemplo para que el lector encuentre y transite el suyo propio, es decir, su obra es *método* para el progreso en el espíritu. El camino espiritual que describen los personajes de sus obras filosófico-literarias y él mismo en sus cartas y libretas indica una búsqueda de unión con Dios, o la “Intimidad”, en el seno mismo de la vida cotidiana, de tal suerte que las vivencias narradas y reflexionadas, materia de su escritura, pretenden ser provocaciones didácticas para que el lector emprenda su solitario viaje de progreso espiritual. Explorar la obra de González como la de un peculiar maestro místico, como se ha mostrado con profusión en la obra *San Fernando González, Doctor de la Iglesia* (Restrepo, 2008), puede revelar una profundidad pocas veces estudiada en este autor que, bajo una mirada estrictamente filosófica, no sería más que un escolástico aficionado y, juzgado como literato, no pasaría de ser un humorista satírico.

La filosofía sapiencial o mística de Fernando González

El pensamiento espiritual de Fernando González se encuentra plasmado con mayor profusión en sus últimas obras, escritas al regreso de su segunda temporada en Europa:² *El libro de los viajes o de las presencias*, *La tragicomedia del Padre Elías* y *Martina la velera* y *Las Cartas de Ripol*. Sin embargo, la veta mística del pensamiento gonzaliano no es un devaneo senil, sino una línea de indagación que aparece ya en *Pensamientos de un viejo*, su primer libro, y continúa a lo largo de toda su obra publicada y de sus libretas. A este respecto, cabe citar la respuesta que dio González cuando, en 1963, unos

² En 1953 había sido designado por Rojas Pinilla cónsul en Rotterdam y en 1954, por motivos de salud, fue trasladado al consulado de Bilbao, donde estuvo en funciones hasta septiembre de 1957, cuando regresó a Envigado.

jóvenes de Ibagué lo entrevistaron para una publicación universitaria y le preguntaron si en los últimos años había dado un viraje a su pensamiento migrando del humanismo a la mística:

[...] no he cambiado de objetivo –respondió–: desde niño u óvulo atisbo la juventud eterna y la busco y rebusco en caños, albañales, cuevas, muchachas y viejos. Desde niño me definí o conocí como el que atisba a Dios desde su letrina: por eso, para cumplir la misión, nací en mí, una letrina, y nací en Colombia, otra letrina. Yo no soy converso: me repugnan los convertidos: ¿para dónde se convierte uno? Uno, un hombre, es cagajón que flota en EL OCÉANO DE LA VIDA. Por eso dijo Pablo, patrono de los viajeros: en LA VIDA somos, nos movemos y vivimos (González, 1990: 104).

Ahora bien, es preciso aclarar que lo que aquí llamo “mística” pocas veces aparece bajo ese rótulo en la obra de González. Con más frecuencia el autor se refiere a ese ámbito sapiencial con el título de “metafísica” y, en sus últimos años, lo denomina el “entendiendo” y la “amencia”, términos que integran un complejo campo semántico, unas veces como sinónimos, otras como etapas graduales, al lado de conceptos como Inteligencia, Presencia, Viaje espiritual, Ojo simple o Beatitud.

Digo que la filosofía de Fernando González es metafísica en el sentido de que recupera la pregunta por el Ser, el *Néant*, la “unitotalidad” o Dios. Heidegger decía que la historia de la filosofía era la historia del olvido del Ser. Pues bien, González, apoyado en su formación escolástica (con la vieja metafísica de materia prima y forma sustancial) e impulsado por su apego a lo vivencial y su anhelo de verdad, se da a la tarea de buscar el Ser en los fenómenos vitales. Emprende una búsqueda existencialista –en sentido lato– antes de los existencialismos. En ella influye determinadamente su formación jesuítica, ahondada por el deseo de tener una experiencia auténtica de Dios, e identifica desde muy temprano a Dios con el Ser, como se observa ya en *Pensamientos de un viejo* (González, 1970a), donde habla de un Dios que subyace al devenir y se descubre a través de las cosas. Por eso, el límite entre lo que Fernando González llama metafísica y lo que entiende por teología o por mística es muy tenue y llega a borrarse completamente hacia el final de su vida. Es significativo a este respecto que en el *Libro de los viajes o de las presencias* afirme que el culmen de la reflexión es el “VIAJE ESPIRITUAL, que es un éxtasis y coloquio encendido

con la Intimidad presentida” (González, 1995b: 185). En esta obra deja claro que el objetivo de su filosofía es la sabiduría o mística:

Definición más progresiva del Yo y de la filosofía-sabiduría

[...] Toda filosofía-sabiduría tiene que ser descriptiva y dramática: el drama del sabio determinado en lugar, tiempo y modos. Por eso, La Buena Nueva, el Evangelio, es la vida de Jesucristo.

[...] la filosofía o curso de la vida interior, curso dialéctico de la vida interior, tiene como instrumento principal la comunión, la convivencia; luego, en su orden, el diálogo y la conferencia, y, por último, las artes literarias, y, entre éstas, como la forma mejor, la dramática (tal como los diálogos platónicos).

La forma más baja e impropia es la exposición conceptual (Aristóteles y toda Europa, con escolásticos y demás). El uso de los métodos conceptuales en el ejercicio de la sabiduría produjo el agnosticismo respecto de lo verdaderamente real. Murió el *sage* y fue el reino del *savant* o experto.

Pero desde hace cincuenta años se oye protesta dolorida que dice: “¡La Vida! La razón es apenas un modo de proceder por conceptos abstractos. La vida no es racional, sino que la mente humana razona” (González, 1995b: 95-96).

El ejercicio filosófico de González está entretelado con sus vivencias, a tal punto que puede considerarse una reflexión continua sobre su propia biografía. El origen de sus ideas, antes que en sus lecturas, está en las “libretas de carnicero”, en las que iba anotando su interpretación de lo vivido, como en un perpetuo examen de conciencia. Lo que salta a la vista en estas anotaciones es el drama de la existencia: la lucha de opuestos, la pugna por vencerse a sí mismo para ascender en conciencia, el remordimiento de los instintos sacrificados al seguir impulsos más elevados, la experiencia de entrar en comunión con otras personas o de saberse incomprendido. Esta colección de hechos aparentemente inconexos pone de manifiesto, en realidad, “el curso dialéctico de la vida interior”, por el que se llega a presentir la Intimidad.

Es en este sentido en el que señalo que Fernando González es un mistagogo, pues su obra pone de manifiesto un método (camino) para introducirse en el misterio, pero no en un misterio cultural ni en una doctrina esotérica, sino en la hondura de la propia vida, donde nuestra intimidad parece hacer eco de la Intimidad absoluta. Por eso, si algún

valor tiene el pensamiento de González, no está tanto en las tesis que sostiene cuanto en el viaje que describe e invita a recorrer a cada lector. Con razón decía en *El remordimiento*: “No tendré admiradores, porque creo solitarios; no tendré discípulos, porque creo solitarios; no me tendré sino a mí mismo. Yo no atraigo; arrojo 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, 1969). El viaje hacia la soledad es el ejercicio metafísico y, al mismo tiempo, místico que el autor aplica a sus propias vivencias en todos sus libros, incitando al lector a realizar lo mismo por su cuenta.

No se encuentra entre las obras de Fernando González un libro dedicado expresamente a conceptualizar sobre la metafísica o la mística; sin embargo, su actividad filosófica en conjunto tiene una finalidad sapiencial, que, a su modo de ver, hace parte de la naturaleza del filósofo:

Entiendo por filósofo –escribe en el prólogo de un libro de filosofía– el que se rebusca en las cosas de la vida, las revuelve, parece que vaya a tumbar el edificio del universo, y luego se para al pie de los árboles o en los rincones de la casa, como a escuchar, bregando por encontrar una sinergia entre él, el universo mundo y lo desconocido que está por detrás o por dentro (González, 1995a: 116).

Sus preguntas sobre los temas más diversos suelen llevarlo a descubrir que todo ente acusa un fundamento de la existencia que no existe sino que es;³ todo acontecimiento señala un término del devenir y todo deseo humano señala, en últimas, la tendencia a una perfección absoluta. Esta referencia a un fundamento trascendente no es para González como una simple deducción racional, sino una urgencia existencial que lo impele a anhelar la comunión con el Universo (conciencia cósmica), con la Intimidad o con Dios, más allá de todo límite humano. Alberto Restrepo (1997), uno de los más acuciosos investigadores del pensador envigadeño, señala el problema del límite como fundamental en la filosofía

³ González distingue entre existir y ser. Lo primero es lo propio de las cosas, los acontecimientos y los hombres: estamos aquí o allí, aparecemos de una forma o de otra, siempre determinados y sujetos al tiempo. Lo segundo, ser, es exclusivo de Dios, para quien no hay tiempo ni espacio; que no es fenómeno: solo *es*. Esta distinción puede verse generalizada en *El remordimiento*, *El hermafrodita dormido*, el *Libro de los viajes y de las presencias* y *La tragicomedia del Padre Elías y Martina la velera*.

gonzaliana. Se refiere a la angustia de estar condenado a ser siempre de un solo modo, a ser siempre el mismo Fernando González, a escoger siempre una y solo una de las posibilidades de la vida y a estar sujeto al término implacable de la muerte. “Considera la infinidad de vidas posibles, y luego, considera que tú no podrás ser sino de un solo modo, que no podrás ser sino una de esas vidas y caminar por uno del infinito número de senderos que existen... [...] ¡Oh anhelo mío! El límite me entristece...” (González, 1970a: 87). Es este terror de desaparecer definitivamente en la muerte lo que incita a filosofar, a buscar algo en lo que pueda sostenerse tan efímera existencia.

Cuatro caminos para la filosofía sapiencial

En esa búsqueda, la reflexión filosófica le permite captar el Ser (Dios o *Néant* o Intimidad) por cuatro caminos: la referencia de los fenómenos al Ser, la historia, la introspección y el análisis vivencial. Veamos en qué consiste cada uno.

El primer camino es el de los fenómenos o apariencias. En ellos se intuye a Dios porque traen sus huellas, por eso le es posible “AMAR LAS COSAS A CAUSA DE LA DIVINIDAD” (González, 1969: 35). Hay una referencia continua de los seres al Ser. Esto atañe a las cosas que buscamos poseer, porque nos ofrecen un amago de la perfección anhelada. La belleza no es otra cosa que el deseo de poseer que nos producen ciertos objetos al ponérsenos delante: cuanto más deseemos hacerlos nuestros, tanto más bellos los juzgaremos. Nos parece que esos objetos bellos tienen algo que necesitamos, que buscamos desde que nacimos. Por este camino no puede conocerse cómo es el Ser, ni siquiera demostrar que haya algo que trascienda las cosas; pero se experimenta la necesidad de que exista. Si deseamos –razona González (1969)– es porque algo nos falta, luego, no somos perfectos, pero anhelamos serlo; y, pues tenemos la idea de perfección, es necesario que la Perfección sea.

El segundo camino parte del estudio de los acontecimientos históricos en tanto que en ellos se descubre “la lógica que preside al devenir” (González, 1969: 9) y en esta medida se descubre la Voluntad que gobierna la historia manifestándose en ella. “Las cosas son lo que deben ser y serán lo que deben ser. Toda la vida futura está en potencia en la vida actual. Y la vida actual y la futura son determinadas por la vida pasada. Y todo

ello es Dios” (González, 1970a: 188). Desde sus escritos de juventud, Fernando González reconocía la presencia de una *sustancia*⁴ que da entidad a los fenómenos; pero no hallaba argumentos para creer en un sentido del mundo ni en una finalidad de la historia. La desarrollará progresivamente: Primero –entre *Viaje a pie* y *Los negroides*– verá la historia como el proceso de manifestación (evolución) del hombre en el escenario del mundo; luego –en *Santander*– sugerirá que los hombres cumplen ciegamente una voluntad suprema implícita en la historia⁵ y, finalmente –en el *Libro de los viajes o de las presencias*– retomará la idea de que el mundo y la historia marchan hacia un destino (inalcanzable), que es Dios, pero cada hombre lo hace a su tiempo y por su propio camino. Desde esta visión, lo que importa comprender es la vida individual y la muerte se convierte en el paso de la existencia fenoménica al Ser.

El tercer camino es el de la introspección del yo. El alma hace parte del Ser y, por ende, conocerla (conscienciarse) es unirse a él. Este camino hesita entre la filosofía y la mística; pero ello no inquieta a González, que opta por postular la superracionalidad de la metafísica o sabiduría, aseverando que la captación del Ser escapa a los conceptos, sin que por eso deje de ser real.

Finalmente, el cuarto camino es el análisis de las vivencias. Fernando González solo lo postula explícitamente en su penúltima obra (*Libro de los viajes o de las presencias*), pero lo aplicó y perfeccionó durante toda su vida. Consiste en comprender y expresar las vivencias desnudándose, es decir, confesando lo vivido, sin ocultarlo con nada, ni siquiera con el lenguaje anodino que solemos usar. Para eso es necesario someter a análisis lo que se vivió pasionalmente (vivencia). Puesto que lo vivido fue captado en palabras y proposiciones, se debe descomponer el lenguaje usado hasta quedarse con el sentimiento originario:

Todos vosotros estáis llenos de prejuicios heredados o impuestos.
Estos prejuicios son términos, proposiciones y juicios hechos,

⁴ González no usa la palabra *sustancia*, pero parece ser apropiada para nombrar aquí su idea de Ser, de claras raíces spinozianas: “Todas las cosas son fenómenos del Ser Único...”, “Todo cambia, pero el Ser permanece eternamente...” (1970: 28).

⁵ De esa época es esta definición de la ciencia histórica: “¿Qué es la historia? La ciencia que de una sucesión de hechos sociales induce la energía que en ellos se manifiesta, y el futuro. Considera los hechos como índices de una voluntad” (González, 1971: 23).

vivididos antaño con un sentido, pero legados y tenidos como ídolos: cascarrones o formas vacías.

Con esto cubrís vuestras vivencias y os tapáis, y así vivís inútilmente; morís como nacéis.

Lo primero es descomponer en sentimientos y emociones las proposiciones, juicios y términos con que engañosamente tapamos lo vivo en nosotros. (Dios en nosotros) (González, 1995b: 160).

La idea sobre la cual se sostiene este modo de conocer es que el Ser o Intimidad es la vida-en-sí, esto es, que solo en la vivencia plenamente concienciada podemos tener experiencia del Ser. Por eso es imprescindible que se acoja la vivencia como propia y sin mentir: “Una vez confesada una vivencia con honradez absoluta, se presiente la *Intimidad*: Dios en nosotros. [...] Y brota un amor nuevo, irresistible y en aumento, a la *Intimidad* entrevista y que tiene fuerza creadora infinita” (González, 1995b: 163).

Estos cuatro caminos fueron probados frecuentemente por González y están atestiguados con profusión en sus obras. Sin embargo, el análisis vivencial es el que tiene mayor desarrollo y el que más evidente hace la calidad mistagógica de su pensamiento, al señalar un método para el progreso de la conciencia; por eso, merece un examen particular y detallado.

El análisis vivencial como procedimiento filosófico

Podría afirmarse que toda la producción filosófico-literaria de González está enraizada en el análisis de las vivencias, de sus propias vivencias. De hecho, muchas de sus obras se construyeron a partir de las libretas en las que cotidianamente recogía sus experiencias vitales y las sometía a reflexión. En unos casos la creación literaria consiste en seleccionar fragmentos de estos apuntes y darlos a la publicación (por ejemplo, hay secciones de esta índole en *Viaje a pie*, *Los negroides*, *El remordimiento* y *El hermafrodita dormido*); en otros casos tiene lugar una reelaboración de sus anotaciones para presentar una reflexión más sistemática (caso de *Santander* y *Mi compadre*) o desarrolla una ficcionalización plenamente literaria en la que crea personajes y situaciones artificiales (como ocurre en *Don Mirócleles* y en *La tragicomedia del Padre Elías y Martina la velera*). Sin embargo, aun en este procedimiento autoral, se mantiene un vínculo con las experiencias del propio González que necesita crearse personajes en quienes desdoblarse para captarse mejor, objetivarse y convertir sus

propias vicisitudes en acicate para el ascenso en conciencia, recalado en su lema “padezco, pero medito”.

Conviene aquí profundizar en lo que se entiende bajo la noción de vivencia, para captar cómo puede derivarse válidamente de allí una reflexión filosófico-sapiencial. Hans-Georg Gadamer, al estudiar la historia y el sentido de este concepto, define la vivencia como “algo que se destaca y delimita tanto frente a otras vivencias –en las que se viven otras cosas– como frente al resto del decurso vital –en el que no se vive ‘nada’–” (Gadamer, 1993: 96). Dicho de otro modo: vivencia es todo acontecimiento vivido que atrae la atención de nuestra conciencia, haciéndonos experimentarlo como *protuberante* en el decurso de nuestra vida. Por eso es comprensible que González intente captar la vida en la descripción y en el análisis de sus vivencias, exigiéndose una honestidad absoluta en este proceso. En cuanto asumamos la desnuda verdad de las vivencias, sin ocultarla tras el velo de un lenguaje vano, estas nos vincularán con el infinito flujo vital, ya que cada vivencia es parte del todo (vida), al tiempo que sirve de puerta de acceso a la interpretación de ese todo, de esa totalidad de la existencia, que es el lugar donde se capta el Ser o la divinidad. Si bien las vivencias solo existen en tanto que son nombradas, es necesario reconocer la distancia entre lo vivido y su expresión lingüística. Gadamer lo explica así:

[E]n el concepto de la vivencia está implicada también la oposición de la vida respecto al concepto. La vivencia se caracteriza por una marcada inmediatez que se sustrae a todo intento de referirse a su significado. Lo vivido es siempre vivido por uno mismo, y forma parte de su significado el que pertenezca a la unidad de este “uno mismo” y manifieste así una referencia inconfundible e insustituible al todo de esta vida una. En esta medida no se agota esencialmente en lo que puede decirse de ello ni en lo que pueda retenerse como su significado (Gadamer, 1993: 103).

Por esto, gran parte del trabajo de González sobre las vivencias consistirá en deslindar los hechos en sí de las expresiones conceptuales o los juicios con los que en primera instancia se refieren las vivencias, para poder captar de la forma más viva posible los fenómenos del mundo de la vida, y esta tarea, que él llama “desnudarse” para ser verídico, es el hilo conductor de todo su pensamiento.

Ahora bien, aunque el análisis de las vivencias atravesase toda su obra, solo en una época tardía se detuvo González a teorizar sobre esta manera

de proceder, planteando su teoría de los viajes y explicitando el método para desnudar las vivencias. La sistematización que hace en el *Libro de los viajes o de las presencias* arroja abundante luz sobre el modo y la intención de su tratamiento de las vivencias en sus obras anteriores, incluso las de juventud. Cabe aclarar que la doctrina de los viajes no es una indicación metodológica para el análisis vivencial, sino una aproximación filosófica y teológica a los fundamentos de una metafísica existencial, anclada en la experiencia del ser humano concreto. Hay dos secciones de la obra mencionada que exponen esta forma de servirse de las vivencias para llegar a la Intimidad. He aquí la primera exposición:

Primer paso. –Destripar los conceptos abstractos y los juicios sintéticos que formamos con ellos: sacar de tales conceptos las emociones, sentimientos, experiencias, herencias, que cada uno encierra en ellos. Eso se llama la vivencia. Sacar la vivencia que cada uno encierra en los términos abstractos y de uso común, y que luego usa engañosamente para juicios sintéticos y para razonamientos, formando así un mundo racional que cubre y tapa en absoluto la vida, la intimidad.

[...] *Segundo paso.* –Meditar, con ejemplos de su propia vida, en cómo esos conceptos abstractos, o los vocablos que los expresan, son vanos, pues lo que por medio de nuestra vivencia metemos allí no nos atrevemos a confesárnoslo. Y que con los juicios que así formamos, nos creamos un mundo engañoso, para adornarnos (el yo para los otros o para ocultarnos), y en cómo ese mundo mental engañoso, que es toda filosofía conceptual, nos envuelve en una causalidad suya, y vivimos así muertos: vive en nosotros la nada.

[...] *Tercer paso.* –Es todo un período largo el de descomponer nuestros términos abstractos y vanidosos en sus vivencias. El derrumbe de la mentira (la nada). Es el curso larguísimo preparatorio para la vida filosófica.

Cuarta posición, ya afirmativa. –(Primer paso en el viaje). –Amar por sobre todas las cosas y a todas las cosas en Él, a eso vivo que encuentras como vivencias al destripar la nada conceptual. Eso es Dios en ti. Es lo que tienes de verdad y de vivo. ¡Nunca mientas! Dios es vivo y es la verdad. No lo podemos ni debemos negar. Dios, que se te está revelando en ti mismo, en tu vivencia, pero sólo en tu vivencia de cada instante. Al principio, en tu rudeza de recién nacido, te parecerá que tu Dios es “pequeño” y rudo, pero ahí mismo, sin tardanza, cuando ya no mientas, te sucederá:

La Beatitud: En la desnudez de la vivencia se siente la INTIMIDAD: Dios en nosotros (1995b: 74-76).

Obsérvese que la vivencia es para González el acontecimiento apalabrado, en el que están en tensión los hechos y los conceptos que usamos para nombrarlos. No hay vivencia por fuera de las palabras, pero nuestros términos y juicios pueden encubrir la verdadera vida si no expresamos con precisión y honestidad lo que hemos vivido. Esto es lo que el autor llama “desnudarse”. Esta reiteración de la exigencia de hacerse cargo de la propia experiencia, tal como nos es dada, pone de presente el talante mistagógico de la obra de González. El autor se ve a sí mismo como un maestro que ayuda a sus lectores a “digerir” sus vivencias, para entrar en contacto con la Intimidad que se revela en ellas:

Nadie pasa al cielo llevado. Tiene que parirse a sí mismo en agonía, y nadie puede ayudar a agonizar. Se muere solo; se nace solo. Son negocios íntimos, y la representación sí es social. Esto se reduce al gran principio de mi pedagogía: que los discípulos digieran sus vivencias. Ellas son su tesoro en la Tierra, y el maestro es apenas como diastasa, como enzima para esa digestión y para el *nuevo nacimiento* (González, 1995b: 83).

Es importante señalar que a esta forma de tratar las vivencias le subyace una concepción de Dios inusitada en su época: mientras el discurso catequético predicaba que Dios es objeto de fe (“creer en lo que no se ve”), González afirma que a Dios se lo siente, se revela en la vida de cada uno y se lo puede “experimentar” o descubrir por la vía de una hermenéutica teológica de la propia existencia.

La segunda formulación de la teoría de los viajes explicita en qué consiste esa hermenéutica teológica, mística o sapiencial. González distingue tres “viajes” o momentos en el proceso de concienciación, a saber, el viaje pasional, el mental y el espiritual:

Primer tiempo: Es tomarse a sí mismo en su mundo en que vive.

Segundo tiempo: Es sorprenderse allí en un viaje pasional y hacerlo sin trabas.

Tercer tiempo: Viajar mentalmente a través del viaje pasional, para entenderlo; descubrir las coordenadas en que rige el “Bien” y el “Mal” de ese mundo pasional. Propiamente éste es el proceso de descomposición del yo. Es algo emparentado con el *desnudarse*, o eso que llaman *nihilismo*, pero aquí se toma como método creador.

Cuarto tiempo: Una vez vividas esas pasiones, ese Bien y Mal de que nacen y una vez ejecutado el viaje mental o de entender el condicionamiento y todos los secretos de ese mundo, se efectúa el VIAJE ESPIRITUAL, que es un éxtasis y coloquio encendido con la Intimidad presentida (1995b: 158).

Para que tenga lugar el “viaje” es necesario aceptar la vivencia tal como fue, aunque parezca contraria a los ideales morales. Se trata de acoger los hechos y sentimientos que se tuvieron, sin inhibiciones ni juicios. En esto consiste el viaje pasional. No significa que deba vivirse desenfrenadamente, pero sí que se deben reconocer las motivaciones que impulsan a la acción, los deseos que pugnan por realizarse y los sentimientos concomitantes con los hechos, en un esfuerzo (acaso emparentado con la *epoché* fenomenológica) por captar la experiencia desnuda. Esto es, por ejemplo, lo que hace González en *El remordimiento*, cuando describe detalladamente cómo se sintió atraído por Toní, la niñera de sus hijos en Marsella, y cómo lo consume el remordimiento por no haberse acostado con ella.

El viaje mental es la búsqueda de comprensión de lo vivido. Comienza por clarificar con total honestidad los conceptos con los que se ha nombrado la vivencia para descubrir a qué categorías mentales están vinculados los juicios, las emociones y las motivaciones que acompañan a los hechos. Esto permite entenderse (o estar “en entendiendo”) para captar la lógica que preside al devenir. En este ejercicio no solo se logra comprender por qué se dio una actuación particular, sino que se lleva a cabo la función teórica de la reflexión filosófica, pues lo que se interpreta en las vivencias propias con la suficiente profundidad analítica puede, presumiblemente, valer como verdadero para otros fenómenos humanos de la misma índole. Así, el estudio del remordimiento en un episodio privado lleva a González a plantear su teoría de que los instintos no satisfechos, sean superiores o inferiores en función del progreso moral, dejan un reclamo doloroso en el sujeto, una búsqueda tardía de realización, que es lo que remuerde en la conciencia.

Finalmente, el viaje espiritual es el deleite estético-místico de experimentarse unido a la Vida en la vida que va sucediéndose. Este es el momento de la aceptación de la realidad tal como es dada, de la reconciliación de los opuestos y del encuentro con la revelación de la divinidad que se hace presente en cada ser (Intimidad o Presencia). En

esta etapa del viaje, el lenguaje conceptual con el que se realizan las construcciones mentales se revela deficitario y es necesario recurrir a las metáforas, a la expresión poética y a la creación de unas formas lingüísticas nuevas o a la resignificación de otras, en un intento por poner en palabras lo inefable. El lenguaje religioso presta algunas de sus formas expresivas o de sus imágenes, pero el viaje espiritual está más allá de las religiones, pues no se trata de representación colectiva, sino del encuentro personal con la divinidad que se presiente en la propia vida cuando es padecida y meditada con total honestidad.

Conclusión

Este es, visto en general, el proceso de construcción del filosofar sapiencial que conduce al ascenso en conciencia. Tiene diversas variaciones en cada libro y en cada época del autor, pero en estos pocos pasos queda recogido lo fundamental y constante de sus procedimientos filosóficos, que trazan un camino espiritual.

Se hace evidente, después de esta reconstrucción del carácter sapiencial, que la filosofía de González deviene en una experiencia espiritual que va más allá de la razón pero es impulsada por esta. Tal vinculación con lo divino no se presenta como una traición a la razón ni a la filosofía, sino como su plenificación. Muestra el largo e intenso periplo que debió seguir Fernando González desde su negación de Dios en la juventud (de la imagen, que se le imponía en la educación, de un Dios desarticulado de la vida) hasta la experiencia de convivir con Él en los acontecimientos, de ser fenómeno de la divinidad y de estar atraído hacia la comunión con ella. Y si bien es cierto que esto desborda las posibilidades argumentativas de la filosofía, es innegable que llegó a tales convicciones gracias a su fidelidad a la búsqueda filosófica de la verdad y a su defensa de la plenitud de lo humano y que esta conclusión metafísico-mística de su filosofía es coherente con –o, mejor, es la terminación necesaria de– su trayectoria biográfica, sus obsesiones intelectuales y vitales, su formación filosófica (síntesis de escolástica y filosofía de la vida), las características religiosas de su contexto cultural y los principios que rigieron su filosofía (no mentir, buscar el conocimiento vivo, trascender el mundo de las apariencias).

La filosofía de Fernando González se hace metafísica por los descubrimientos racionales y por las ansias existenciales del autor. Esto tal vez le resta rigor, pero afirma su coherencia interna como filosofía útil en su calidad de medio para alcanzar la vida filosófica o beatitud. Así se percibe, además, la radical unidad de tres ejes fundamentales en el pensamiento gonzaliano: la hermenéutica, la metafísica o mística y la ética. La función hermenéutica de la filosofía desemboca en el conocimiento y la experiencia metafísicos, que a su vez implican determinaciones prácticas, una manera ética de vivir. El fin no es hacer filosofía, sino vivir filosóficamente, vivir en la verdad.

Esta triple función de la filosofía que se evidencia en el pensamiento de González denota una relación especial del filósofo con su quehacer y de este con la vida. De un lado, no se filosofa para conocer algo nuevo, como si se tratara de recolectar erudición, sino para responder a tres necesidades existenciales: conducir la propia vida rectamente o, lo que es lo mismo, hacia la felicidad; comprenderse y dar un sentido a los fenómenos aparentemente dispersos que componen la vida, y encontrar un fundamento perenne de la existencia, que no se mude con la contingencia de los sucesos. A esas tres inquietudes profunda y largamente sentidas por González, corresponden sendas funciones de su filosofía: el quehacer ético, el hermenéutico y el metafísico. No puede verse, por lo tanto, como una contemplación desinteresada de la verdad, sino como un actuar intencionado y útil desde el punto de vista existencial. Que la vida sea vida filosófica, padecida pero meditada, para que se torne en camino de progreso espiritual, o sea, digerir la nada que somos para encontrar la inefable presencia de la Intimidad que se insinúa en ella. Entonces entenderemos y viviremos eso que un mes antes de fallecer le dejó escrito al padre Andrés Ripol al dedicarle uno de sus libros:⁶

El fin del hombre es dormirse en el Silencio.
No se dirá “murió”, sino “lo recogió el silencio”,
y no habrá duelos, sino la fiesta silenciosa, que es Silencio (González, 1990: 9).

⁶ Dedicatoria escrita por Fernando González en las páginas liminares del ejemplar del *Libro de los viajes o de las presencias* que entregó a Andrés Ripol, fechada el 9 de enero de 1964 y más tarde publicada en *Las cartas de Ripol*.

Bibliografía

- Beck, Roger (2000), “Ritual, Myth, Doctrine, and Initiation in the Mysteries of Mithras: New Evidence from a Cult Vessel”, en: *The Journal of Roman Studies*, vol. 90, Cambridge.
- Fernandes, Rosemary (2012), “O caminho da mistagogia: uma mística para os nossos tempos”, en: *Horizonte*, vol. 10, núm. 27, Belo Horizonte.
- Gadamer, Hans-Georg (1993), *Verdad y Método I*, Salamanca, Sígueme.
- González, Fernando (1936), *Los negroides*, Medellín, Atlántida.
- _____ (1969), *El remordimiento*, Medellín, Albon-interprint.
- _____ (1970a), *Pensamientos de un viejo*, Medellín, Bedout.
- _____ (1970b), *Mi compadre*, Medellín, Bedout.
- _____ (1971), *Santander*, Medellín, Bedout.
- _____ (1990), *Las cartas de Ripol*, Bogotá, El labrador.
- _____ (1994), *Don Mirócleles*, Medellín, UPB.
- _____ (1995a), *Cartas a Estanislao*, Medellín, UPB.
- _____ (1995b), *Libro de los viajes o de las presencias*, Medellín, UPB.
- _____ (1996), *La tragicomedia del Padre Elías y Martina la velera*, Medellín, UPB.
- _____ (2015), *Viaje a pie*, Medellín, Fondo Editorial Universidad EAFIT.
- _____ (2016), *El Hermafrodita dormido*, Medellín, Fondo Editorial Universidad EAFIT.
- Henoa, Javier (2014), *Fernando González, filósofo de la autenticidad*, Medellín, Otraparte.
- Restrepo, Alberto (1997), *Para leer a Fernando González*, Medellín, UPB.
- Restrepo, Daniel (2008), *San Fernando González, Doctor de la Iglesia*, Medellín, Lealon.
- Wibowo, Antonius Budi (2011), “Mystagogy in Daily Experiences: A Spiritual-Theological Understanding of Mystagogy”, en: *Melintas*, vol. 27, núm. 3, Bandung.