

FRAGMENTOS DE SOMBRA
UNA BIOGRAFÍA INTELECTUAL DE FERNANDO GONZÁLEZ

A Dissertation

by

JOSE MANUEL PALACIOS PEREZ

Submitted to the Office of Graduate and Professional Studies of
Texas A&M University
in partial fulfillment of the requirements for the degree of

DOCTOR OF PHILOSOPHY

Chair of Committee, Juan Carlos Galdo
Committee Members, Alain Lawo-Sukam
Gregory F. Pappas
Hilaire Kallendorf
José Pablo Villalobos
Head of Department, Irene Moyna

August 2014

Major Subject: Hispanic Studies

Copyright 2014 José Manuel Palacios Pérez

ABSTRACT

Fifty years after Fernando González's death (1895-1964) his books are still widely read literary circles and his cultural legacy is vibrant, but academic approaches to his work are rare and they focus on a limited number of his works. This dissertation is meant to fill that void. The method follows two roads. The first one uses the academic conceptual machinery, a deep archival research, and an exhaustive reading of secondary sources, in order to apply them on the reading of González's entire work. The second road assembles a bridge between academic methods and the readers of González's work beyond academy.

These two roads revealed a pattern of fragmentary thought in González's oeuvre. It is around this feature that the recurrent themes of his work are interwoven: fragmentation itself, a critique of borders and limits manifested in his resistance to the genres and academic disciplines, the body, the road, the shadows, ambiguity, uncertainty, and the aesthetic experience. This sui generis collection of subjects demanded the incorporation of theory from many different fields such as philosophy, literary theory, physics, logic, biology, history, psychology, politics, anthropology, among others.

All these fields were already within the fabric of González's writing. González, just like Don Quixote, took to the road to show the world that he was not willing to accept a truth that is not made for him. So

fragmentation rises as a way preventing the world from having a single truth, religion, genre, philosophy, race, or political system. Each of the fragments is a single battle against windmills.

RESUMEN

A pesar de que cincuenta años después de su muerte la obra de Fernando González (1895 –1964) sigue siendo leída en cafés y tertulias, y de que su legado cultural está más vivo que nunca, las aproximaciones académicas a su obra son pocas y se limitan a apenas algunas de sus obras. Este trabajo pretende llenar ese vacío. El método a seguir sigue dos caminos. El primero consiste en usar la maquinaria conceptual académica, una profunda investigación de archivo, y una revisión exhaustiva de las fuentes primarias y secundarias para aplicarlas a la lectura de la obra de González. El segundo ruta busca un puente entre los métodos académicos y los lectores de Fernando González más allá de la academia.

El recorrido de estos dos caminos desnudó el pensamiento fragmentario como base fundamental del tejido de la realidad para Fernando González. A partir de esta mirada nacen y se entienden los temas recurrentes en su obra: la fragmentación, la oposición a las fronteras manifiestas en los géneros de la escritura y en las disciplinas académicas, el rescate del cuerpo, el camino, la sombra, la ambigüedad, la experiencia estética. Este estudio demandó incorporar material teórico proveniente de distintas ramas del conocimiento. Caminan por estas páginas temas como la filosofía, la teoría literaria, la física, la biología, la historia, sicología, la política, la antropología, entre otros. Todas estas disciplinas venían ya dentro del tejido misma de la escritura del escritor

caminante. Como don Quijote la obra de Fernando González demostró ser la de un hombre que deja su casa para gritarle al mundo que se niega a aceptar una verdad que no estaba hecha a su medida. El caminante escribe en fragmentos para evitar la reducción del mundo a una única verdad, a un único género narrativo, a una filosofía dominante, a un absoluto político, a una raza, a un único Dios verdadero. Cada fragmento, cada entrada en el blog trotamundos del filósofo caminante es una batalla contra molinos de viento.

ACKNOWLEDGEMENTS

I want to thank my advisor Dr. Juan Carlos Galdo, for the freedom, the human and intellectual support. I also want to thank Dr. Hilaire Kallendorf, Dr. José Pablo Villalobos, Dr. Alain Lawo-Sukam, y Dr. Gregory Pappas for helping me through out the process.

I also want to thank Gustavo Restrepo y la Corporación Otraparte. Their suport was fundamental for many reasons and in many ways.

I want to thank my friends, within and outside academy. They were by my side during one of the most important parts of my writing process: to prove my arguments under the fire of the night and the libations.

Finally, I thank my father, whom always supported me from the distance.

AGRADECIMIENTOS

Quiero agradecerle al jefe de mi comité, Dr. Juan Carlos Galdo, por la libertad, el apoyo y la tutoría intelectual y humana. También quiero hacer mi agradecimiento extensivo a los miembros del comité (Dr. Hilaire Kallendorf, Dr. José Pablo Villalobos, Dr. Alain Lawo-Sukam, y Dr. Gregory Pappas) por ofrecerme su mano y brindarme su consejo.

También quiero agradecer la ayuda y el apoyo de Gustavo Restrepo y la Corporación Otraparte. Por muchas razones y de muchas maneras fueron fundamentales.

De igual manera agradezco a mis amigos, dentro y fuera de la universidad, quienes me acompañaron en una de las partes más importantes de la escritura: probar mis argumentos al fuego de la noche y las libaciones.

Finalmente agradezco a mi padre, quien desde la distancia siempre me alentó y me respaldó.

TABLE OF CONTENTS

	Page
ABSTRACT	ii
RESUMEN	iv
ACKNOWLEDGEMENTS	vi
AGRADECIMIENTOS.....	vii
TABLE OF CONTENTS.....	viii
CAPÍTULO I INTRODUCCIÓN	1
CAPÍTULO II PRELUDIOS A LAS FIESTAS EN NOMBRE DEL DIOS DEL PAN	6
Las sombras del siglo XIX.....	6
La jofaina del diablo	6
La danza de los dioses de la Guerra.....	8
Fragmentos de país.....	13
Palabras a la sombra	20
Escribir a la luz	20
Fragmentos a la sombra	23
La novela en las sombras	33
El Apolo interior	42
Matar a Dios sobre todas las cosas	42
Oraciones al dios Apolo.....	47
Filósofo aficionado.....	55
Fiestas en nombre del dios del pan.....	66
Los Panidas y el punk	66
Jano el bifronte	72
Punks Not Dead	80
CAPÍTULO III LOS EVANGELIOS DEL HERMAFRODITA DORMIDO	84
La ética del caminante.....	84
El evangelio del caminante.....	84
Los caminos de la vida	90
La ética del caminante	92
La política del cuerpo.....	97
Los dioses de la muerte.....	116
The Paradise Lost.....	116
La política del individuo.....	126

CAPÍTULO IV PLEGARIAS A LOS NUEVOS DIOSES	133
Rimbaud seducido por las sirenas	133
La tentación del silencio.....	143
La plegaria del pagano.....	157
The time of the assassins.....	157
El ocaso romántico	160
La nueva plegaria.....	164
CAPÍTULO V CONCLUSIONES.....	171
REFERENCIAS	177

CAPÍTULO I

INTRODUCCIÓN

El principal propósito de esta tesis es juntar dos mundos alrededor de la figura de Fernando González. Por un lado su obra ha sido mucho más apreciada por fuera de los ámbitos académicos. Cuando yo era estudiante de Física en la Universidad de Antioquia, y de filosofía y letras en la Universidad Pontificia Bolivariana, sus libros eran leídos y discutidos en las cafeterías, en los bares, a las entradas de los cine clubs, pero no en las aulas de clase. También lo eran en los años setentas, época en la que mi papá asistió a la Universidad de Antioquia y lo leyó con sus compañeros de veterinaria por primera vez. Y lo fueron en vida de Fernando, como nos cuenta Estanislao Zuleta Ferrer en “Viaje a pie”, días en los que los curas prohibían sus libros y los feligreses los leían a sus espaldas, pero nadie escribía sobre ellos públicamente. La mayoría de lo que se ha escrito sobre la obra y la persona de Fernando González ha sido publicado en periódicos y revistas de letras. Casi nada en medios académicos.

Fernando González produjo una obra incómoda para los fieles a la taxonomía literaria. Las clasificaciones de género cojean aplicadas a su obra. Muchos de sus trabajos quedan a mitad de camino entre la novela, la literatura de viajes, la filosofía, las memorias, el género epistolar, la crónica, el ensayo, el diario, la sociología, la biografía, y la anécdota. La obra de Fernando González crece en la sombra, entre las cercas que separan las praderas verdes de los géneros tradicionales, al margen de los intereses de la academia literaria.

El primer objetivo entonces es escribir un texto accesible a los lectores tradicionales de Fernando González, es decir a lectores más allá de la academia, en los bares, en los cafés, en las tertulias, en los corredores universitarios, en los periódicos y las revistas de letras. En este sentido he querido seguir varias tradiciones. Una es la de los ensayos sobre escritores escritos para el público general como el excelente libro que Henry Miller dedica a Arthur Rimbaud, *The Time of the Assassins*, el *Baudelaire* de Jean Paul Sartre, o *El factor Borges* de Alan Pauls. Otra es la de la ensayística latinoamericana de donde he querido copiar el estilo de la prosa y la presentación de los temas, e incluso su desarrollo. No cabe duda de que los ensayos de Borges, Enrique Krauze, o William Ospina son más leídos por fuera que dentro del contexto académico. Es la tradición a la que el mismo Fernando González pertenece.

Por otro lado éste es un trabajo de investigación académico que sigue los procedimientos del género. Si bien la forma y el tono vienen de otra tradición, el contenido y los métodos empleados pertenecen totalmente a la usanza académica. Primero seguí una revisión bibliográfica exhaustiva que empezó con toda la obra de Fernando González, después gasté los archivos de Otraparte donde se ha compilado casi todo lo que se ha escrito sobre él, y por último agoté lo poco que Otraparte no tiene en su archivo. La última parte de la investigación de archivo incluyó las libretas de apuntes de Fernando González que aunque no hacen parte del archivo Otraparte fue a través de su amabilidad que logré tener acceso a ellas. Estas libretas hasta ahora no habían sido usadas en un estudio profundo y extenso de su obra.

El segundo elemento es una revisión de elementos teóricos a través de los cuales leer la obra de Fernando González. Quizá la relación más importante y profunda, aunque desde luego no la única, es con dos contemporáneos suyos: John Dewey y William James. Esta hermandad intelectual —aunque cabe anotar que lo más probable es que Fernando nunca los haya leído, ni ellos a él— nunca ha sido explorada a fondo, ni dentro de la academia, ni fuera de ella. Desde aquí se abren puertas desconocidas hasta entonces a través de las cuales he intentado traer a Fernando González al interior del mundo académico. De este tránsito nacen elementos nuevos que son los que desarrollo en estas páginas, miradas alternativas, y marcos de juicio diferentes a las lecturas que otros autores han emprendido usando otros lentes.

Este estudio va a seguir tres rutas.

La primera, introduce la figura de Fernando González en distintos contextos. “Las sombras del siglo XIX” construye el contexto histórico en el que nace y crece González, y algunos datos de su biografía. “Palabras a la sombra” presenta a Fernando en el contexto de la escritura, describe algunos de sus intereses como intelectual, y planta las bases para situarlo en el panorama intelectual tanto latinoamericano como mundial. “El apolo interior” presenta una primera aproximación a las ideas teológicas de González, y su conexión con otros contextos. “Filósofo aficionado” sitúa a Fernando en el panorama filosófico y propone una tradición para este pensador que siempre se ha estudiado como independiente a cualquier raigambre. Para terminar el capítulo II “Fiestas en

nombre del dios del pan” examina la tradición vanguardista en relación a Fernando González.

La segunda ruta “Los caminos del Hermafrodita dormido” ahonda en ciertos aspectos exteriores del pensamiento de González. Exteriores en el sentido en que se relacionan con el entorno, la sociedad, el país, la política, la ética. Van de adentro hacia fuera. Fernando González propone herramientas para relacionarse con el entorno partiendo desde el individuo. Todas estas herramientas comienzan con una posición personal, íntima, pero sus consecuencias apuntan hacia una estructura social, política, y ecológica.

La tercera ruta “Plegaria a los nuevos dioses” desarrolla aspectos interiores, por darles algún nombre, del pensamiento de Fernando González. Las ideas tratadas en este capítulo transitan de lo exterior hacia lo interior, y apuntan a la relación del individuo consigo mismo.

Desde luego las tres rutas que propongo en este trabajo vuelven unas sobre las otras, los pasos se retoman, los paisajes se recorren varias veces con diferentes miradas. El capítulo II reaparece en la dinámica de los siguientes donde las divisiones que se hicieron desaparecen. Esas clasificaciones operativas de ninguna manera proponen fronteras en el pensamiento de Fernando González. Los capítulos III y IV se reflejan mutuamente, lo exterior se interioriza, lo interior se exterioriza. Los caminos se recorren de ida y vuelta, una y otra vez. La separación entre lo interior y lo exterior es funcional, no esencial; de igual manera las fronteras entre géneros y disciplinas.

Este trabajo más que un camino es una colección de pasos.

En la medida de lo posible hemos usado las ediciones de los libros de Fernando González, y de los trabajos críticos sobre su obra, disponibles en la base de datos en línea de la Corporación Otraparte. La principal razón es el fácil acceso y el buen cuidado de las ediciones. Esto significa, de acuerdo a las normas MLA, que las citas tomadas de esta base de datos no tendrán número de página.

CAPÍTULO II

PRELUDIOS A LAS FIESTAS EN NOMBRE DEL DIOS DEL PAN

Las sombras del siglo XIX

La jofaina del diablo

Fernando González nació un 24 de abril de 1895 en Envigado, Antioquia. Es un hijo tardío del siglo XIX. Por ese entonces Colombia era un país de menos de tres millones de habitantes, con una población en su mayoría rural y sólo dos centros urbanos con más de veinte mil residentes: la Villa de Nuestra Señora de La Candelaria de Medellín y Santa Fe de Bogotá.

Un país que nada tenía en común con el de finales del siglo XX.

O sí, porque ya desde entonces la política de la violencia era moneda de pago diario. Fernando es el segundo de siete hermanos. Su padre, Daniel González, era maestro de escuela y negociante. Su madre, Pastora Ochoa, se dedicó a cuidar a los niños y a las labores de la casa, como cualquier mujer de su época. Durante los nueve meses de su gestación, le cuenta Fernando a su amigo Estanislao Zuleta en una carta firmada en Sabaneta el 20 o 21 de agosto de 1934, su tía Lila tuvo al diablo prisionero en una jofaina, y sólo lo liberó al momento de su nacimiento (*Cartas a Estanislao*). Por esos mismos días en que Fernando firmó la carta, un contemporáneo suyo, el argentino Enrique Santos Discépolo, había de brindarnos una de las mejores descripciones del siglo. “Que el mundo fue y será una porquería ya lo sé (. . .) pero que el siglo XX es un despliegue de

maldad insolente, no hay quién lo niegue” advierte el popularísimo tango “Cambalache”, que se estrenó como parte de la banda sonora de la película *El alma del bandoneón* en 1934.

El mismo año de su nacimiento, es decir 1895 —y es de suponer que desde su liberación el diablo anda más activo que nunca— en Europa tuvieron lugar dos de los eventos culturales que más influenciaron el siglo XX. El primero ocurrió el 27 de noviembre en el club sueco-noruego de París; ese día Alfred Nobel firmó su testamento donde estableció los premios que llevan su nombre. Al día siguiente, el 28 de noviembre, los hermanos Lumière hicieron la primera proyección pagada de cine en el Salon Indien du Grand Café. El cine y los Premios Nobel son sin duda un capítulo importante en el que se ven reflejados los intereses y las preocupaciones históricas del siglo que en ese momento apenas se vislumbraba. También ese año murió para mí la literatura del siglo XIX, con la muerte simbólica del primer autor por el que me apasioné: Oscar Wilde. El 14 de febrero se estrenó en el teatro St. James de Londres su última obra de teatro: *The Importance of Being Earnest*. Menos de un mes más tarde Wilde fue arrestado por calumnia y llevado a juicio. El 25 de mayo, treinta y dos días después del nacimiento de Fernando González, días en los que el diablo ya estaba suelto y fortalecido por el descanso de nueve meses, fue encontrado culpable de sodomía e indecencia, y condenado a pagar una pena de dos años de trabajos forzados en la cárcel de Reading.

Esto lo mató.

La danza de los dioses de la Guerra

En Colombia el siglo XIX fue violento. Las guerras de independencia marcaron los primeros años pero la declaración final de autonomía política tampoco trajo paz y armonía a ninguna de las jóvenes naciones. Desde el final de la campaña independentista en 1819, y hasta 1902, se llevaron a cabo nueve guerras partidistas en Colombia. A pesar del talento natural de los colombianos para la violencia, por esos días la barbarie no era potestad exclusiva de nuestro país. En realidad el panorama mundial se veía igual. El mundo entero estaba en guerra. En Europa hubo revoluciones en lo que hoy es Hungría, Alemania, Polonia, y otras zonas de Europa Central. Quizá la más recordada sea la de Francia en 1848 que enfrentó a los burgueses y los pequeños burgueses. En Asia los rusos no descansaban en sus guerras imperiales; se enfrentaron a los turcos y a los persas, e invadieron toda la región norte del Cáucaso. En Italia se lucharon varias guerras independentistas, al igual que en Grecia adonde Lord Byron marchó para consumir su destino de héroe romántico. En París tuvo lugar la sangrienta Comuna de 1871, la que Bakunin celebró como una forma consumada del anarquismo (Hobsbawm, *La era del capital*).

Portugal y España no se quedaron atrás. Las guerras, batallas y revueltas no terminaron con las independencias de las colonias en América. Mientras los territorios de ultramar se perdían como uvas de un racimo, en la península los conflictos internos eran el pan de cada día. No fueron las únicas las revoluciones de 1841 y 1854 en España, y la revolución liberal de Oporto en Portugal, aunque seguramente la más recordada es La Septembrina en 1868, que terminó con el

destronamiento de la reina Isabel II, y el inicio de un período que ha sido llamado Sexenio Democrático (Hobsbawm, *La era del capital*).

En otro continente, por los mismos días en que Europa iba de revolución en revolución, los Estados Unidos y México se enfrentaban en una guerra desigual en la cual los mexicanos perdieron dos terceras partes de su territorio. Una región, por lo demás, descuidada y olvidada en virtud del centralismo malsano que reinaba, ya desde entonces, al sur del Río Grande —o Río Bravo, como se lo llama en México—. Sólo unos pocos años después de este enfrentamiento rompió la guerra de Secesión entre los estados del norte y los del sur, y más que el triunfo de los abolicionistas sobre los esclavistas, lo que triunfó fue el modelo industrial del norte sobre las economías agrícolas del sur.

Por los mismos años en que se desarrolló la Guerra Civil Estadounidense un ejército aliado de franceses, ingleses y españoles arribó a las playas de Veracruz. Las acciones diplomáticas lograron que los insulares y los peninsulares regresaran a sus países de origen sin necesidad de un conflicto armado, pero los franceses no consideraron satisfechas sus demandas e iniciaron una intervención militar. Fue el segundo conflicto bélico entre estos dos países, y terminó, casi dos años después, con la marcha del ejército invasor en la capital y la posterior coronación del emperador Maximiliano I de México. Pero todos los conflictos mexicanos del siglo no fueron internacionales. Las revueltas regionales fueron mucho más comunes, algunas de gran alcance como la Rebelión Chamula de 1869 y los levantamientos de Puebla, Sinaloa, y Tamaulipas (Arrangoiz).

En el resto de América Latina el panorama era muy parecido. En particular, las tendencias centralistas y federalistas se enfrentaron y propiciaron guerras civiles en Argentina, Uruguay, Colombia, Venezuela y México (Romero 212 y 213). En Venezuela hubo insurrecciones campesinas, siendo las principales las de 1846. En Argentina el partido Liberal, heredero ideológico del antiguo partido unitario, denunció fraude electoral e inició una revolución en 1874. Perú y Bolivia no sólo lidiaban con sus divisiones y guerras internas, sino que se enfrentaron entre 1841 y 1842. Poco más de treinta años después Paraguay enfrentaría a la triple alianza Brasil, Uruguay y Argentina en una guerra cuyos motivos y propósitos parecen difíciles de esclarecer.

La misma historia se repite en todos los países, en todos los continentes.

Fue un siglo desesperado, no sólo en lo militar. En las artes como en las ciencias había señales de desencanto y rebeldía, tanto como de admiración y celebración por el futuro. Charles Darwin y Ludwig Edward Boltzmann encontraron, uno desde la biología y el otro desde la física, que todo está en constante transformación y decaimiento. Fue una pedrada dura contra los poderes religiosos y políticos para los cuales el cambio es siempre una amenaza.

Mientras los motores del progreso implementaban el capitalismo, el romanticismo se volvía la fuerza artística más importante de Europa y el continente se llenaba de malditos, visionarios, alucinados y desilusionados. Hay una constante pesimista en la filosofía que pasa por Nietzsche, Schopenhauer, Kierkegaard y Spencer; y que Freud completa con una visión lapidaria de las fuerzas que gobiernan la psiquis humana. Estas visiones las reproduce la

literatura. Rimbaud desafía el mito de la infancia feliz. Baudelaire le canta al mal. Stevenson libera al monstruo deforme que llevamos dentro. Shelley une las partes del engendro de la razón. Blake recrea la experiencia mística de los malditos. En Estados Unidos florecen Whitman, Poe, Thoreau, Emerson, Twain, Hawthorne, Dickinson y Melville. Son las voces que ayudaron a formar el entonces naciente imperio, aunque a las luces de hoy no parece que hayan sido escuchadas por muchos. En Latinoamérica el refinamiento literario era menor pero la escritura tuvo un lugar fundamental en la formación de las conciencias nacionales y todos los países estaban en busca de sus poetas nacionales. Decía José Luis Romero en *Latinoamérica: las ciudades y las ideas* que en las jóvenes naciones de América Latina “a cada interpretación de la sociedad correspondía una interpretación del modo de expresarse” (210). Las ideas románticas sobre la historia y el destino nacional no sólo se manifestaron en la búsqueda y la construcción de literaturas nacionales, sino que como consecuencia aparece la transculturación —es decir la hibridación de elementos de las culturas americanas con otros propios de las potencias coloniales—. Para Ángel Rama ésta se establece como principio ordenador de la producción literaria posterior a las Independencias (*Transculturación narrativa en América Latina*).

La nación, representada a través de un individuo, pasa a ser el personaje principal de las narrativas hasta el punto que Julio Ramos declara que “la literatura se postula como la única hermenéutica capaz de resolver los enigmas de la identidad latinoamericana” (16). Desde luego, esto es un exceso dulce para los oídos de los escritores y los críticos; no se puede pasar por alto el papel de la

música y la danza, tampoco el de la política y la religión, por mencionar sólo unos ejemplos. Sin embargo, es cierto que las narraciones esencialistas sobre el “ser nacional” y la identidad se apoderaron de la literatura de la época y marcaron profundamente el desarrollo posterior de las naciones de América Latina. En este contexto aparecen obras como el *Facundo* de Sarmiento, todo José Martí o Andrés Bello. Ezequiel Martínez Estrada señala en *La literatura y la formación de la conciencia nacional* que esta relación especular entre literatura y nación empezó a resquebrajarse en la primera mitad del siglo XX (66); es decir, Fernando González forma parte de la generación que inicia esta ruptura.

Hacia finales del siglo XIX, en 1896, el mismo año de la muerte de José Asunción Silva y un año después del nacimiento de Fernando González, Rubén Darío publicó en Buenos Aires dos libros de gran importancia para los movimientos de vanguardia en Latinoamérica: *Prosas profanas* y *Los raros*. Los modernistas, encabezados por Darío, que vieron en las letras un instrumento transformador, terminaron enfrentados a la “fragmentación de la república de las letras” (J. Ramos 75). Por un lado querían romper con las formas establecidas y encarnar la figura del artista que se mantiene al margen de la sociedad, pero por otro lado querían hacer parte del mercado y posesionar su paradigma estético. Claro, sólo se puede hacer oposición desde la periferia. Cuenta Juan Carlos González en su capítulo en *Pensamiento colombiano en el siglo XX* que ya por entonces José María Vargas Vila, uno de los íconos de la literatura colombiana del momento, odiaba a Rubén Darío porque éste había aceptado en 1893 el cargo de Cónsul de Colombia en Buenos Aires del presidente Rafael

Núñez (315). En el caso colombiano el odio, tanto como la literatura, definiría el carácter nacional. Este es el panorama con el que se encuentra Fernando González. Son las imágenes que puede ver desde su ventana. Escribió Henry Miller que “the moral crisis of the 19th Century has merely given way to the spiritual bankruptcy of the 20th” (*The Time of the Assassins* 163). Fernando González es un escritor de su siglo, justamente esa bancarrota espiritual es la materia prima de empresa intelectual.

Fragmentos de país

Dice el historiador inglés Eric J. Hobsbawm que los siglos no se inauguran en año cero y terminan en el noventa y nueve. En realidad habría que decir que empiezan en el año uno y terminan en el cero-cero, pero estos deslices matemáticos no comprometen el argumento de Hobsbawm. Esto debe ser cierto para cualquier disciplina social de la que se esperan mejores argumentos para decidir cuándo comienza y cuándo termina un siglo que un simple cálculo matemático.

Usando el razonamiento de Hobsbawm Alberto Valencia, en su ensayo sobre el filósofo colombiano Estanislao Zuleta, reclama que el siglo XIX fue especialmente largo: desde 1789, año de la Revolución francesa, hasta 1917 cuando se consolidó la revolución bolchevique y se vivían los albores de la primera guerra mundial. Por su parte el siglo XX fue especialmente corto: desde 1917 hasta la caída del muro de Berlín en 1989 (Castro-Gómez y et al. 155).

Valencia comete el error de aceptar las fechas del historiador inglés, quien después de todo, era inglés.

En Colombia la dinámica de los siglos no la marcaron las revoluciones ni las guerras europeas, sino eventos más locales. Desde luego no es el mismo siglo XX al que entraron los europeos, porque Europa y Colombia nunca han vivido en el mismo siglo. Un suceso en particular rompe la dinámica del siglo XIX y marca la entrada del país a un nuevo siglo. Se trata del fin de la Guerra de los Mil Días (1899-1902). Ésta fue la última de las nueve guerras partidistas que tuvieron lugar después de la independencia. También fue la última guerra civil en Colombia en la que participaron ejércitos regulares, con apoyo oficial y público de las élites políticas. Desde entonces el conflicto interno colombiano ha estado marcado por la irregularidad, la clandestinidad de los ejércitos, y la guerra de guerrillas.

Veamos un poco los antecedentes.

La geografía colombiana dividió al país en grandes regiones: la costa caribe, Antioquia, los llanos orientales, el centro oriente y el sur occidente que incluía al Pacífico. El historiador Marco Palacios cuenta en *Entre la legitimidad y la violencia: Colombia 1875-1994* que estas regiones nunca mostraron cohesión política, ni homogeneidad étnica o cultural (29).

La historia ferroviaria resume muy claramente la profunda fragmentación del país. A finales del siglo XIX las regiones permanecían tan pobremente comunicadas como en la Conquista. A comienzos de la década de 1870 se extendió la idea de que la locomotora era la solución a los problemas de

transporte del país. Se construyeron trayectos con el apoyo de los distintos niveles territoriales que se unieron a la política del gobierno. Sin embargo, los grupos políticos del momento, radicales (liberales) y regenerados (conservadores), y los poderes locales no se pusieron de acuerdo en los detalles técnicos para la red ferroviaria. Cada tramo terminó teniendo especificaciones distintas: ancho de las vías, velocidad, capacidad de tracción, etc. (*Legitimidad y violencia* 43), de modo que los trenes nunca pudieron pasar de una región a otra.

La “mula de hierro” a la que le canta Carlos Vives en la canción “Los buenos tiempos” del Álbum *Tengo fe* no logró conectar al país de la forma en que se esperaba. Cada región hizo lo que le dio la gana, cada partido contrató con sus amigos, y las locomotoras terminaron restringidas a un circuito local que terminó por ahondar aún más la fragmentación entre regiones. Vives menciona el recorrido del tren de los buenos tiempos: Santa Marta, Ciénaga, Río Frío, Aracataca, Fundación; todas poblaciones de la costa caribe colombiana, más conectada entre sí y más aislada que nunca del resto del país. Incomunicada por la misma mula de hierro que se había construido para acercarla.

El proyecto de conectar al país por tren se fue al carajo.

La fragmentación política no era menor.

Uno de los puntos más fuertes de la disputa política fue la educación. En esa misma década de 1870 los liberales habían logrado una reforma educativa en la que proponían una educación “pública, laica, humanitaria, y de bases científicas” (Palacios, *Entre la legitimidad y violencia* 52). Esto significaba varias cosas: que el estado era el encargado de la educación, que la escolaridad era

obligatoria para niños entre los seis y catorce años, y que la enseñanza del catolicismo quedaba excluida del plan de estudios. La política educativa de los liberales encontró una oposición fuerte en la Iglesia Católica y su gran poder político vinculado al Partido Conservador, en especial en los departamentos de Valle y Antioquia, donde los conservadores eran mayoría. En estos departamentos hubo rebeliones armadas en las que los curas se levantaron la sotana y tomaron las armas. Sus argumentos se basaban en el Syllabus de 1864 en el que Pío IX condenaba el liberalismo, la secularización, la tolerancia religiosa, la libertad de pensamiento y el laicismo educativo (Palacios, *Entre la legitimidad y violencia* 52).

Para Fernando González era obvio que la disputa política sobre la cátedra no tenía nada que ver con pedagogía, sino con la posibilidad de adoctrinar:

Examinando, por ejemplo, la enseñanza, encontramos que nunca ha existido la escuela: unas veces, los textos, maestros y prácticas, sometidos al fraile; otras, excluido sistemáticamente el fraile: siempre el fanatismo, la esclavitud espiritual encarnados en una sotana o en un odio. (*Los negroides*)

El proyecto educativo liberal terminó con la Constitución 1886 y el Concordato que firmó el presidente Rafael Núñez con la Santa Sede en 1887. El triunfo conservador significó, no sólo el modelo centralista como forma de gobierno, sino a la Iglesia católica como base de la unidad nacional. El artículo 38 de la constitución de 1886 declaraba que la “Religión Católica, Apostólica, Romana, es la de la Nación; los Poderes públicos la protegerán y harán que sea respetada

como esencial elemento del orden social”; mientras el artículo 41 de la misma decía que la “educación pública será organizada y dirigida en concordancia con la Religión Católica”, derecho que conservó la Iglesia hasta la reforma constitucional de 1973.

El gobierno conservador de comienzos del decenio de 1890 se acercó a las posiciones liberales al punto que apoyó las iniciativas de Santiago Pérez, director del Partido Liberal, de garantías electorales, libertad de prensa, supresión de los monopolios fiscales y del Banco de la República. Sin embargo hacia 1884 la línea dura en contra de los liberales se recrudeció y Pérez fue desterrado por el vicepresidente Miguel Antonio Caro. Esta actitud desató revueltas liberales que fueron controladas por el gobierno y disputas al interior del Partido Liberal entre pacifistas y guerreristas. Las tensiones crecieron hasta que el 18 de octubre de 1898 estalló la rebelión liberal contra el gobierno conservador.

Esta confrontación se conoce como la Guerra de los Mil Días.

Las deficiencias del ejército rebelde fueron evidentes desde el principio. El entusiasmo sólo se manifestó con ejércitos importantes en Boyacá, Santander y Bogotá. La diferencia en armamentos también fue capital. Poca efectividad tenían los machetes y las escopetas viejas contra los fusiles más modernos de la época.

Cuenta Marco Palacios que desde su inicio hasta mayo de 1900 el enfrentamiento fue formal, pero la batalla de Palonegro, en las cercanías de Bucaramanga, determinó un giro en la dinámica de la guerra. Las dos semanas

de combates, del 11 al 25 de mayo de 1900, significaron una terrible derrota para los liberales y la última batalla entre dos ejércitos regulares. Las ofensivas liberales posteriores a la batalla de Palonegro fueron revueltas desordenadas, mucho más cercanas a una guerra de guerrillas que a una guerra civil (*Entre la legitimidad y violencia* 67). Se puede decir que esta batalla fue la última confrontación militar del siglo XIX en Colombia, y desde ese momento se asumió el modelo a seguir en el siglo posterior. Palacios argumenta que este período de guerra irregular está profundamente ligado a la violencia partidista y al “radicalismo popular” que desató la violencia de los años cincuentas (*Entre la legitimidad y violencia* 68).

José Luis Romero vio en este escenario —el fin de las guerras independentistas primero, y de las confrontaciones civiles después— una imagen de la consolidación de la ciudad, en detrimento del campo, como centro absoluto de la vida política de las naciones latinoamericanas. “Fueron las guerras civiles las que dieron mayores oportunidades de integración y asenso a las gentes de la plebe rural” (183), escribió.

A pesar de la desigualdad de fuerzas, las pataletas de ahogados de los liberales continuaron y la firma de la paz se demoró aún dos años más en llegar. Por esos días era presidente José Manuel Marroquín, quien había publicado tres años atrás, en 1897, su obra cumbre y uno de los libros más aburridos de la historia de la literatura nacional: *El moro*. Marroquín, igualmente desastroso como gobernante que como escritor, no quiso conceder estatus político a los ejércitos liberales hasta que estos no se rindieron incondicionalmente. Esto lo

consiguió, aunque de nada le sirvió cuando un año después tuvo que resignarse a perder Panamá. Su contacto más cercano con la literatura vino de este episodio, y no de uno de sus libros, cuando declaró públicamente: “¿y qué más quieren? Me entregan una República y yo les entrego dos”. Por única vez en toda su vida, y su carrera literaria, alcanzó un tono irónico comparable con el de Bernard Shaw. Por estas declaraciones Jaime Lozano Rivera cuenta en su blog de Cali Cultural que Vargas Vila lo calificó de “tirano, desfachatado, canalla y traidor”.

Mientras John Dos Passos hablaba en su deliciosa autobiografía *The Best Times: An Informal Memoir* de robo por parte de los Estados Unidos (8), para Fernando González la culpa de la pérdida de Panamá fue de Marroquín, “Caro y los demás gramáticos educados por clérigos” (*Los negroides*).

Pero volvamos a la Guerra de los Mil Días.

Las tropas primeras en rendirse fueron las guerrillas liberales más pequeñas y desarticuladas, y posteriormente las emularon los grandes generales. Comenzó Rafael Uribe Uribe, quien firmó la paz en la hacienda bananera Neerlandia, Ciénaga, el 24 de octubre de 1902, con lo que se puso fin a la guerra en la Costa Atlántica. Apenas semanas después Justo Durán firmó la rendición de las fuerzas del Santander en Chinácota. Ese mismo día, noviembre 21 de 1902, Benjamín Herrera y Gabriel Vargas Santos rindieron sus armas a bordo del acorazado estadounidense Wisconsin, ofrecido por el gobierno norteamericano como sitio neutral.

Como los autógrafos sobre papeles no garantizan cambio de actitudes, liberales y conservadores siguieron tratándose como enemigos después de la firma de la paz. Sin embargo, desde entonces las estrategias no han sido las mismas. La guerra abierta del siglo XIX se ha cambiado por la violencia soterrada del XX. Fernando González es un escritor post-Guerra de los Mil Días, un pensador que engrana el siglo XIX con el XX. “Todo lo que sucede estuvo latente en la realidad anterior y está grávido del futuro” (*Santander*), escribió. Así mismo sucede con su literatura que con un rostro mira al pasado y con otro al futuro, como Jano el bifronte.

Palabras a la sombra

Escribir a la luz

La literatura colombiana incluye la leyenda precolombina de Yurupary —la incluye aunque nadie la lea—, fundacional de los indios Tarianas de la región del Vaupés, que fue transcrita a finales del siglo XIX a partir de la narración del indio Maximiano José Roberto en lengua indígena y de cuyo texto sólo se conserva la traducción al italiano hecha por el conde Ermanno Stradelli; pero no incluye ninguna leyenda indígena posterior a la colonia. Tampoco incluye a Antonio Nariño, quien además de prócer de la patria se desempeñó como periodista y traductor, mientras que la literatura norteamericana incluye a Benjamin Franklin. Francisco José de Caldas aparece en todo catálogo de

literatura colombiana con sus textos científicos pero Rodolfo Llinás, el gran investigador contemporáneo del cerebro, no aparece, como tampoco aparece Charles Darwin en la inglesa; pero sí incluimos *La tautología darwinista* o *Manualito de imposturología física* de Fernando Vallejo.

En el campo más específico de la novela se incluye a *Trapos al sol* de Julio Olaciregui, que es más una acumulación de episodios que una narración articulada (no pasa lo mismo con colecciones como *Drown* del domineco-estadounidense Junot Díaz), o *Las puertas del infierno* de José Luis Díaz Granados que responde a la técnica del collage, o la más reciente *Open the window para que la mosca fly* de Jaime Espinal. Pero en cambio, no son novelas, por ejemplo, *El Remordimiento* de Fernando González o *El Mensajero* de Fernando Vallejo, ni *El olvido que seremos* de Héctor Abad Faciolince.

La modernidad ha consagrado a la novela como el género por excelencia, mientras los géneros clásicos (la épica, la epopeya...) han desaparecido casi por completo. Cuando digo desaparecido estoy hablando de su existencia pura, porque desde luego sobreviven en nuestro código genético. Mijaíl Bajtín (Bakhtin es la forma inglesa que aparece en la bibliografía) atribuye el éxito de la novela en la sociedad moderna a su estructura blanda, maleable, mutable, adaptable —en contraposición con los géneros clásicos que tienen una estructura osificada— lo que le permite dialogar con el presente, con el aquí y el ahora (*The Dialogic Imagination: Four Essays* 11 y 21). Sin embargo, Bajtín no explica por qué otros géneros literarios modernos como el ensayo, la crónica, el cuento, o la poesía, que conservan vigencia y diálogo con el presente, no alcanzan el espacio

privilegiado de la novela.

Quizá lo que diferencia a la novela de otros géneros jóvenes es su capacidad omnívora. La novela es capaz de tragárselo todo, o casi todo. Las novelas de W. G. Sebald integran la fotografía como parte orgánica del texto. Hay novelas escritas totalmente en verso como *The Golden Gate: A Novel in Verse* del escritor indio Vikram Seth que emula a *Eugene Onegin* de Aleksandr Pushkin. Las novelas de Milan Kundera incorporan el ensayo tanto en sus partes como en su estructura general. El periodismo y la novela han mantenido una relación muy cercana de la que se pueden recordar casos tan disímiles como *Manhattan Transfer* de John Dos Passos, *El maestro de Go* de Yasunari Kawabata, o *Tinta roja* de Alberto Fuguet. La crónica misma se puede volver novela, como en *Crónica de una muerte anunciada* de Gabriel García Márquez o *In Cold Blood* de Truman Capote. La integración entre novela y género epistolar, aunque anterior, alcanzó su cumbre de interés general en el siglo XVIII y ha reunido obras tan distintas como *Tristana* de Benito Pérez Galdós, *Las cuitas del joven Werther* de Goethe, *Pobres gentes* de Dostoyevski, o *El corazón de Voltaire* del puertorriqueño Luis López Nieves que lleva el género a la era digital. La lista no para; la novela engulle culinaria con personajes como Pepe Carvalho de Manuel Vázquez Montalván, matemáticas como en *El tío Petrus y la conjetura de Goldbach*, medicina, física, biografía, historia, sociología, deportes, cine, pintura, biología, pedagogía, lingüística, política, otras novelas, etc.

Se lo traga todo, o casi todo. Algunas morfologías se escapan de su reino y transitan otros caminos más oscuros. Muchas de ellas se acercan a la novela,

usan sus recursos, se nutren de su vigor; y se las arreglan para salir libres de su voracidad. Así se marcan, de alguna manera, las difusas fronteras del monstruo. Nos interesa el recorrido que se hace por fuera de los límites del género, como si fueran los barrios periféricos de una ciudad, como el personaje de Iggy Pop al que no le interesan las luces y los rascacielos del centro, pero tampoco el verde del campo. Así va Fernando González, recorriendo los géneros a la sombra.

Fragmentos a la sombra

Mi primera lectura de Fernando González fue hecha a la sombra, ya no en un sentido simbólico en el que hablaremos aquí sino en la más mundana acepción literal. Por esos días yo asistía a unas clases de filosofía junto con mi carga regular de cursos de física, y tenía el horario totalmente invertido. Me iba a la cama a las ocho de la mañana todos los días, y pasaba la noche despierto leyendo y jugando a escribir, cuando no de fiesta. Un día salí de mi clase de filosofía, a las ocho de la mañana, con la intención de irme a dormir pero en últimas me demoré tomando café, fumando, y hablando con unos compañeros. A las nueve, cuando me paré para irme me encontré con una mujer que me revolvía las entrañas. Charlamos un poco y me quedó claro que ella pasaba por ese camino entre árboles todos los días a esa hora. A la sombra de uno de esos árboles leí por primera vez a Fernando González, todas las mañanas, fundido de sueño, mientras la esperaba.

Ese libro que leía se llama *Viaje a pie*: un libro, en palabras de Estanislao

Zuleta Ferrer, “extraño y desvergonzado” (“Viaje a pie”). Extraño porque se declara un tratado de metafísica, pero no lo es. Su estructura fragmentaria es poco usual para un compendio filosófico. Después lleva al lector a pensar que es un libro de viajes, pero tampoco. La continuidad narrativa que sostienen los fragmentos de principio a fin insinúa una novela, pero la insinuación nunca se concreta.

Viaje a pie, sin embargo, no tiene nada de extraño dentro de sus libros. Fernando González ha producido una obra incómoda para los interesados en la taxonomía literaria. “Yo propiamente no soy novelista, ni ensayista, ni filósofo” (*Libro de los viajes o las presencias*), dice. Sus trabajos quedan a mitad de camino entre la novela, la literatura de viajes, la filosofía, las memorias, el género epistolar, el ensayo, los diarios íntimos, la autoficción, y la biografía; se demoran en las sombras que se forman entre un género y otro y las clasificaciones se quedan cortas. Un crítico, en el sentido de contradictor, escribió con acierto para el número 33 de la *Revista Cronopio* que Fernando González

escribió muchos libros devotos, en los que mezcla nociones vagas de filosofía, anécdotas parroquianas, seudobiografías de personajes históricos (caudillos y tiranuelos), teorías sociomísticas... Es por eso que es tan falaz la distinción entre González historiador, sociólogo, pensador, y otro González —en el último periodo de su vida— místico.

Tiene razón Orlando Arroyave Álvarez, por eso no haré ese tipo de

clasificaciones aquí. En *El remordimiento* Fernando González confiesa:

Desde mi niñez he vivido en el límite de sombra de la ciencia; entre ésta y lo desconocido hay siempre una zona atrayente, sombreada, pecaminosa, ilegal. Ahí es donde me ha gustado morar. La ciencia oficial no ha tenido mi amor. La revolución está entre las leyes y el porvenir, zona agradable... Entre la ciencia y la oscuridad completa hay otra, a media luz, como de amanecer; ahí he vivido. No me ha gustado lo que cualquiera puede saber si compra un libro y se sienta en un taburete. Por eso afirmo que si reglamentaran la profesión de teólogo, a mí no me inscribirían. Amo a los rábulas, a los revolucionarios, y sobre todos los seres he amado desde que nací a Jesucristo y a Sócrates. Han pasado milenios y aún continúan siendo la aurora de la humanidad. Siempre he estado con los descontentos. Nunca satisfecho.

Es precisamente esa posición en la sombra, a la vera del camino en el gran circo de la literatura y la filosofía del siglo XX, la que nos interesa. En Colombia, como en el panorama mundial, han sido los géneros tradicionales, principalmente la novela y la poesía, los que han estado bajo los reflectores del espectáculo literario.

Dice el filósofo norteamericano John Dewey en *Art as Experience* que sólo hay dos filosofías, y sólo una de ellas acepta la vida con toda su carga de incertidumbre, duda, misterio y conocimiento parcial (35). Esta es la filosofía de

Fernando González. La otra es la de los pensadores solares y sus teorías perfectas, como islas en un mar tenebroso. Estos nunca van más allá de las fronteras en las cuales sus postulados son seguros. De ellos nace la física que niega su compromiso moral y celebra con una gran fiesta el hongo atómico sobre Hiroshima, la filosofía que ignora al cuerpo y sirve a la Iglesia, la economía que promete un futuro que con los recursos naturales de la tierra no alcanza para pagar.

Fernando González recuerda recurrentemente su educación bajo la tutela de los jesuitas en el del Colegio San Ignacio de Medellín, de donde fue expulsado en quinto de bachillerato (décimo, en la nomenclatura actual), por negar el primer principio al padre Quiroz. Entonces, nos recuerda, nada era más importante que los silogismos de lógica aristotélica, pensamiento iluminado por desarrollo aséptico del método lógico-deductivo. De allí nacen las fronteras entre disciplinas, los cortes precisos entre razas y naciones. No es para nada extraña su expulsión. En especial “para jesuitas como nosotros que vivimos los años de formación en busca constante del sofisma”, como confiesa en sus libretas de 1929. Desde la sombra de los sofistas, donde las grandes categorías de pensamiento no iluminan con tanta fuerza la fragmentación de las disciplinas del conocimiento y los géneros literarios se diluyen, y las fronteras se hacen borrosas. Contrario a la tradición solar del pensamiento occidental Fernando González no cree que sea la luz la que revele la estructura fina, las geometrías diminutas, los detalles, las rugosidades, los pliegues. En una de sus libretas de notas del año 1915 apunta: “Todo sistema general sobre la vida, hace que el

pensador crea encontrar en los hechos pruebas de su teoría, es decir hace mirar la vida a través del sistema y no el sistema a través de la vida”.

Las fronteras son refugios de poder. Sus críticas a Francisco de Paula Santander, general del ejército independentista, vicepresidente de la Gran Colombia, y presidente de Nueva Granada, a quien llama “el hombre de las fronteras” (*Santander*), vienen en esa dirección. Santander prefirió desmembrar a la Gran Colombia, crear fronteras, a cambio de garantizar su poder local. Se expresaba con odio respecto a los españoles y a los venezolanos. Fundó el sectarismo partidista, el estado legalista y el ciudadano leguleyo.

Usando a Santander como ejemplo, Fernando González contrapone la frontera al fragmento. El primero defiende poderes, reglas generales, conceptos eternos, verdades últimas. El segundo reconoce que la vaguedad y la desarticulación están en el centro mismo del tejido de la realidad. Por esos mismos años en que Fernando González escribía *Viaje a pie* la escuela de Copenhague, encabezada por Niels Bohr, Max Born y Werner Heisenberg, llegaba a las mismas conclusiones. Esto no significa que no haya significados en el mundo, sino que los significados son contingentes. Ya en el siglo XIX el filósofo norteamericano William James había advertido: “every way of classifying a thing is but a way of handling it for some particular purpose” (*The Writings of William James* 321). Fernando González lo escribía de otra manera en su libreta de notas de 1915: “la única filosofía posible es hablar uno de su visión del mundo. Reglas generales, ideas generales, todo eso es falso”.

El mundo es una superposición de significados, cada uno de ellos vigente, pero contingente a una intención, a un momento, a un lugar, a un sentimiento, a una persona o un grupo. “La razón es una manifestación orgánica, sujeta al tiempo”, escribe en su libreta de 1934. La idea no es nueva para él; ya en su libreta de 1915 había escrito: “Hoy digo esto y mañana diré lo contrario. En ninguna de esas doctrinas creo sino en el instante en que están en mi alma. El hombre que no se contradice tiene el alma esclavizada por un sueño”. Contradecirse no es negar lo antes dicho, creer que ya no es cierto, o encontrar una verdad mejor; es aceptar la complejidad del mundo, la influencia de lo físico, lo social, lo económico, lo síquico.

La escritura lineal no puede dar cuenta de la complejidad de la realidad vista así. Hace falta una estructura que permita la contradicción, que permita defender una posición, una teoría, una teología, y diez páginas después enunciar todo lo contrario. Fernando González sólo escribe fragmentos: a veces aforismos, a veces pequeñas escenas, miniensayos, listas, cartas, transcripciones de sus libretas de notas, poemas, odas. Es su manera de rebelarse contra un sistema general y de evitar las disciplinas tradicionales de escritura. De esta manera no es filósofo, ni novelista, ni ensayista, ni un carajo. “Y todo eso porque no creo en nada, o si queréis, porque creo en todo”, escribió en 1915 en su libreta de notas. Así logra obras coherentes y contradictorias. Lo que defiende un aforismo aquí lo critica un miniensayo allá; la conclusión de una escena en un punto se vuelve una entrada en una lista en otro; lo que es bueno y justo en un fragmento, es inaceptable en otro.

Los fragmentos se suman, las fronteras son mutuamente excluyentes.

En sus libretas de 1915 cuenta que al sabio Rumi, el místico persa, le pidieron que contara la historia más sabia que supiera. Rumi contó que hacía muchos años había un perro y un gato que eran enemigos. Un día el gato robó una perdiz asada de una despensa y el perro se detuvo a contemplar cómo su enemigo disfrutaba; después de un rato el perro se fue meneando el rabo.

Anota que ese cuento se repitió por todas partes, la gente lo contaba una y otra vez y todos estuvieron de acuerdo en que tenía un gran valor filosófico. Sin embargo, no hubo dos personas que coincidieran en su significado. Unos leían en él un mensaje optimista, otros veían una defensa de la doctrina del egoísmo. Todas las teorías le cabían, todas lo explicaban, todas lo reclamaban. Concluye diciendo: "Por demás está decir que este cuento dio origen a nuevos sistemas filosóficos y contribuyó en gran manera al adelanto de la metafísica".

Para Fernando González los significados de la realidad no son más que la sombra del hombre lanzada sobre el mundo, el espejo en que la humanidad se ve a sí misma. La historia de Rumi fue "el espejo de todas las almas. Fue el espejo encantado en que cada uno vio sus sueños" (Libreta de notas 1915). Es allí donde radica su sabiduría, en no imponer un significado, y por el contrario, ser receptiva a todos. La realidad es la suma de las realidades: la de los optimistas y los pesimistas y los egoístas y socialistas y guerreristas y pacifistas y liberales y conservadores y religiosos y ateos y soñadores y prácticos.

Los géneros tienen reglas, pautas, fronteras. Paula Andrea Marín

Colorado en “Fernando González Ochoa. La escritura de la desnudez” hace el estudio de género literario más interesante que se ha hecho sobre Fernando. Ella recorre las categorías de novela-ensayo, novela intelectual, novela filosófica y novela de ideas; y posiciones teóricas como las de Pavel y Amorós. Marín llega a la conclusión de que Fernando González escribe entre la filosofía y la literatura como una búsqueda de su individualidad, y tiene razón. Después cae en la tentación taxonómica y divide sus obras en narrativas y ensayísticas.

En *El remordimiento* Fernando escribe:

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 en brazos de sí mismos. No puedo ser pastor, amado, jefe, maestro. Soy el cantor de la soberbia y la sinceridad.

Esta rebeldía contra las escuelas, los géneros, las masificaciones, lo margina y crea un espacio propicio para separarse, para reclamar su unicidad, su autenticidad. Marín nos recuerda que la filosofía de Fernando González ha sido llamada “filosofía de la personalidad” o “egoencia” precisamente por esa razón. Pero la historia no termina ahí. En el callejón mal iluminado que queda entre los límites de los géneros no sólo se encuentra un espacio para la soledad; también es un lugar privilegiado para el encuentro. Como la historia de Rumi, un texto que rompa las fronteras tradicionales puede ser un espejo en el cual se reflejen muchos otros géneros, autores y lectores.

En este juego se confunden reflejo y contenido. No existe el uno sin el otro. Pero como sucede con los espejos, la realidad dentro y fuera de la luna no es la misma, la reflexión no es la escena reflejada. Desde luego, no son pocos los riesgos de confundir la ilusión a ambos lados del cristal.

Borges fue el escritor de los espejos enfrentados que se multiplican uno al otro, hasta que reflejan ese “objeto secreto y conjetural, cuyo nombre usurpan los hombres, pero que ningún hombre ha mirado: el inconcebible universo” (*Obras completas I*, 754). La geometría de las obras de Fernando González es muy distinta. Sus caras se enfrentan pero nunca reflejan la pesadilla de los números de Cantor. Sus superficies no son cristales pulidos como para un telescopio espacial; por el contrario, son rugosas, su reflexión opaca y la imagen que producen oscura. Son libros para la noche, para la sombra. Todo esto permite enfrentar las contradicciones, los opuestos. Marín señala que Fernando González ha sido tildado de fascista y provinciano, de ateo y fanático, a lo que muchos han salido a su defensa con el argumento de que lo que más define su forma de pensamiento es la inclusión y el universalismo, la racionalidad y el sensualismo. El error, en ambos casos, es seguir viendo esas dicotomías como contradicciones y buscar una categoría, una catedral en la cual proteger a Fernando. La verdad es que a él no le interesa ni la mala conciencia de otros tiempos, ni la hipocresía bienpensante de éstos, ni la reconciliación de los opuestos ni la redención de uno u otro. “Somos de una manera y tenemos odio al límite”, escribió en su libreta de notas de 1928. Los contrarios, los opuestos, el alfa y el omega, el cuerpo y el espíritu, la razón y la sensualidad, la espiritualidad y el materialismo, lo bárbaro

y lo refinado, el ying y el yang se sientan a la mesa juntos en la sombra. Allí no hace falta evitar las contradicciones que han asustado a occidente desde el poema del ser de Parménides. A la sombra los opuestos conviven y los límites no están escritos. Así lo entendió Alberto Restrepo González en “¿Fernando González filósofo?”, quien en lugar de buscar una categoría, una catedral racional, reconoció que no es bajo los cánones usuales que se puede entender a Fernando.

El fragmento es ideal para establecer la convivencia de contradictorios, para sentar juntos a la mesa, alrededor del pan y el vino, a Dios y al Diablo. No las grandes narrativas, los espejos pulidos de unidad nacional, cultural o religiosa que buscan reducir la diversidad a un único grupo coherente y homogéneo; sino la aglomeración de lugares, las superficies difusas que ofrecen un espacio por fuera de los modelos dominantes. Los fragmentos no se integran en un gran discurso sino en pequeños grupos que ofrecen un nicho de resistencia, no sólo contra los grandes relatos, sino incluso contra otro grupo de fragmentos que puede hacer parte del mismo texto.

La novela en las sombras

Dice Milán Kundera que con la Edad Moderna nació la novela, “su imagen y modelo” (*El arte de la novela* 17). Para el checo la novela es democrática, humanista, e incluyente. Es un lugar para la indeterminación, la ambigüedad, y la sombra. En sus páginas cabe un argumento junto a aquel otro que es su opuesto y lo contradice; el veneno y el antídoto en una misma copa. Los argumentos de Kundera parecen convincentes si pensamos en el *Quijote*, en los trópicos de Henry Miller, o en *La vida breve* de Juan Carlos Onetti; pero no en la novela del siglo XIX, monumental e unificadora, incapaz de verse a sí misma. Fue como una cámara de cine que registró con la pretensión de un lente inmune a la prospectiva. La voluntad de totalidad le impedía ver otras perspectivas y su propio mecanismo interior.

Fernando González no recibe la herencia de la novela soñada por Kundera, sino las narrativas de la época de los nacionalismos con toda su magia, su fuerza, su técnica impecable y todos sus vicios.

En el fragmento hay una respuesta a la novela decimonónica del siglo XIX, pero curiosamente también hay un retorno a sus orígenes. Allí caben, como en el *Quijote*, todas las formas de la sátira y la picaresca, la épica, la fantasía, la ficción histórica, la metaficción y el realismo más crudo. La novela de Fernando González —el término es válido si cuando decimos novela pensamos en Cervantes y no en Stendhal— no sólo mira hacia afuera, sino que se mira a sí misma, al autor y a su contexto. Al igual que Cervantes en la escena en la que el

cura y el barbero queman los libros de don Quijote, Fernando González es en sus propios libros juez y condenado.

Cervantes desde luego lo hizo, no sólo en la escena de la quema de libros, sino cuando se transforma en Cide Hamete Benengeli, el historiador morisco que escribe el *Quijote* en lengua árabe desde el capítulo IX en adelante. Desde entonces Cervantes deja de ser sólo el autor y se convierte en crítico, comentador y editor. Desde dentro mira e interpreta su propia escritura. Su transformación, en el fondo, no es tan distinta de la Alonso Quijano quien hacia el final, en el capítulo LXXIV del segundo tomo, llama a don Quijote loco. En ambos casos los creadores toman distancia para mirar su obra, pero no hacia afuera, hacia la imposible tercera persona imparcial e inexistente, sino hacia lo profundo de la ficción, para mirar desde adentro.

Miguel de Cervantes, como Alonso Quijano, termina dividido, destronado de su unidad. Carroll Johnson en su artículo “La construcción del personaje en Cervantes” explica que no hay ninguna unidad fundamental que defina a la persona. Un sujeto es en definitiva un compuesto frágil de discursos a los que no podemos siquiera exigirles congruencia o compatibilidad (8). De alguna manera, la fragmentación de diversos yos en un solo sujeto ha estado insinuada desde siempre, por lo menos en la lengua castellana. El vocablo *persona*, cuya primera entrada en el diccionario de la Real Academia Española reza “Individuo de la especie humana”, es en sí mismo una contradicción porque la palabra griega de donde se deriva “πρόσωπον” significa *máscara teatral*. Es decir, una persona es un sujeto dividido entre el papel que representa y la

máscara que lleva puesta. Todo lo contrario de un “individuo”.

Pero todo este asunto empieza mucho más atrás. Cuenta San Marcos en el capítulo 5 que cuando Jesús llegó a Gerasa se le acercó un hombre poseído por un espíritu impuro. El hombre vivía entre las tumbas y gritaba blasfemias, y la fuerza de los demonios que lo habitaban era tal que había roto las cadenas con las que alguna vez lo habían sujetado. En las noches recorría los cerros lanzando gritos y reventándose contra las piedras. Cuando el hombre vio a Jesús corrió hacia él y le pidió misericordia de rodillas. Jesús le preguntó:

—¿Cómo te llamas?

Él contestó:

—Me llamo Legión, porque somos muchos.

(Dios habla hoy, Marcos. 5. 9)

Sin lugar a dudas el espíritu que atormentaba al endemoniado de Gerasa era un demonio posmoderno; fragmentado. Ya desde tiempos bíblicos sufríamos con problemas metafísicos como la fragmentación de la personalidad. Estos conceptos siempre han estado ahí, incluso antes del posmodernismo y el psicoanálisis, y no han tenido respeto ni siquiera por los soldados del ejército de Luzbel.

Los rostros de Fernando González también se multiplican y forman una legión. Convencido de la irrealidad del ser, de su penosa disgregación en pedazos y representaciones, decidió inventarse otros yo para burlarse de sí

mismo y de los demás. Se llamó a sí mismo Bolaños, Manjarrés, y Lucas de Ochoa. Desde el lugar que le permiten sus alter egos, Fernando González se miraba desde dentro de sus libros. En realidad, no es más que otra manera de reflejarse, de enfrentar dos espejos sin terminar con el rostro del infinito, porque si bien Fernando se ve en sus alter egos, éstos nunca se reflejan en él.

En *El libro de los viajes o las presencias*, el último de sus libros publicado en vida, Lucas de Ochoa le pregunta a Fernando: “¿Sigues tu misma alma de publicista?” Lo que sucede es que *Mi Simón Bolívar* es en su mayoría transcripciones literales de las libretas de notas de Lucas de Ochoa, notas que —según las quejas de Lucas en *El libro de los viajes o las presencias*— Fernando publicó sin su autorización. De allí el reclamo por publicista, por querer publicarse.

Lucas ve en Fernando cierta vanidad de autor que le molesta, lo que significa que Fernando ve una vanidad de autor en sí mismo pero necesita que sea otro —aunque ese otro sea él mismo— que la señale.

Borges también sintió que una parte de él se volvía publicista y también recurrió a otro Borges. En 1960, cuando era ya un autor famoso que participaba de la vida pública, publicó *El hacedor*, un libro que reúne prosas cortas y poesía. El pequeño texto “Borges y yo” introduce la dicotomía insinuada en el título desde la primera línea: “Al otro, a Borges, es a quien le ocurren las cosas” (*Obras completas II*, 221). Borges el que dormía, comía y conversaba con sus amigos siente cómo es desplazado, substituido, por Borges el autor. Primero sucede con

los gustos, que son compartidos por ambos egos, pero que el autor asume “de un modo vanidoso que las convierte en atributos de un actor” (221). De esta manera el hombre se va disolviendo en el autor. Todas las parcelas ocupadas por uno son robadas por el otro en la medida en la que se vuelven lugares públicos. “Poco a poco voy cediéndole todo” (221), dice Borges un poco más adelante, hasta que el hombre desaparece y sólo queda el autor. “Así mi vida es una fuga y todo lo pierdo y todo es del olvido, o del otro” (221). La tragedia es doble, porque los espacios que no son ocupados por el autor, por la esfera pública, se pierden en el olvido, son borrados para siempre. Todo cuanto quede del hombre quedará en el autor: “Yo he de quedar en Borges, no en mí (si es que alguien soy)” (221).

También en *El hacedor* hay una pequeña biografía de Shakespeare que se titula “Everything and Nothing” y que profundiza mucho más en la tragedia del autor dividido. “Nadie hubo en él” (*Obras completas II*, 216), comienza diciendo Borges. Para el argentino Shakespeare no fue más que un armazón biológico que sufrió el no ser nadie y se refugió en la actuación para ser alguien de forma pasajera. El vacío amenaza a quienes, como Fernando González, como Borges, como Shakespeare, se representan tan bien en otros. Es la misma amenaza que sospechamos en el cuento de Rumi transcrito en las libretas de Fernando, que tan fácil se adaptaba a cualquier significado. “Ya se había adiestrado en el hábito de simular que era alguien, para que no se descubriera su condición de nadie” (216), continúa Borges. La profesión de actor le venía bien para subsanar su vacío: “en Londres encontró la profesión a la que estaba predestinado, la de

actor, que en un escenario, juega a ser otro, ante un concurso de personas que juegan a tomarlo por aquel otro” (216). Lo único que lo mantenía era la existencia física, la unidad biológica: “mientras el cuerpo cumplía su destino de cuerpo, en lupanares y tabernas de Londres” (216), el interior sólo era habitado por César o Yago o Ricardo o Hamlet. Pero levantado el telón, volvía a estar vacío. Dice Borges que cansado de ser tantos amantes, tantos reyes que mueren por la espada, vendió su teatro y volvió a su pueblo natal. “Tenía que ser alguien”, continúa, y “fue un empresario retirado que ha hecho fortuna y a quien le interesan los préstamos, los litigios y la pequeña usura” (217).

Borges no se refiere a la muerte del autor de la que habla Roland Barthes, más bien reconoce el vacío como el destino de Dios, el supremo reflejo, el gran autor. Es también el sino de todos los dioses menores, como Shakespeare, como Fernando González, como Borges mismo:

La historia agrega que cuando se supo frente a Dios le dijo: Yo, que tantos hombres he sido en vano, quiero ser uno y yo. La voz de Dios le contestó desde un torbellino: yo tampoco soy; yo soñé el mundo como tu soñaste tu obra, mi Shakespeare, y entre las formas de mi sueño estás tú, que como yo eres muchos y nadie.
(Obras completas II, 217)

Fue el mismo siglo de Fernando González el que tomó al átomo (ἄτομον), que en griego significaba sin partes o no divisible, y lo desintegró en ecuaciones de significado confuso y presencia vacía. Era de esperarse que si estas categorías no

respetaron a los pobres demonios de los tiempos bíblicos tampoco lo hicieran con escritores como Shakespeare, Borges o Fernando González. Según los críticos posmodernos detrás de la máscara de la persona, o de los ropajes de actor, no hay nada. El actor es sólo la máscara, o mejor, una colección de máscaras; una tienda de disfraces. Ante la pregunta “¿cómo te llamas?” el sujeto del siglo XX sólo tiene una respuesta: “Me llamo Legión, porque somos muchos”. La desaparición del yo deja en su lugar una legión irreconciliable, un reguero.

O quizás no.

“Yo no soy yo”, declara Fernando González en *Mi Simón Bolívar*. ¿Entonces quién es? Quizás otro Fernando González, como Rimbaud fue otro, o uno de sus alter egos, de pronto Lucas de Ochoa. Más adelante responde: “Yo no soy uno, y de allí los remordimientos de conciencia. El 20% de mi ser es místico; el 10% peón; el 30% enamorado de la belleza y el resto bobo” (*Mi Simón Bolívar*). En todo caso su yo es siempre otro, y cuando desaparece el yo una legión toma su lugar, como le sucedió al poseído de Gerasa. Fernando González, como Walt Whitman a quien admiraba por encima de cualquier otro norteamericano, fue inmenso y contuvo muchedumbres.

No podemos ser nosotros mismos pero nunca dejamos de serlo: ironía perfecta. “Reniego así de mi obra y vida anteriores”, escribió Fernando en *El maestro de escuela*; “El que hoy habita en mi cuerpo es obediente como el agua”. También Don Quijote en su lecho de muerte renuncia su vida anterior. “Señores

—dijo don Quijote—, vámonos poco a poco, pues ya en los nidos de antaño no hay pájaros hogaño. Yo fui loco y ya soy cuerdo; fui don Quijote de la Mancha y soy ahora, como he dicho, Alonso Quijano el Bueno” (1103). Con este acto don Quijote vuelve a ser lo que nunca pudo dejar de ser: Alonso Quijano. Pero al mismo tiempo hay una acotación que delata otro detalle, que completa el equilibrio entre ruptura y continuidad: “dijo don Quijote”. Desde luego Alonso Quijano, el bueno, no puede ser más que la continuación de don Quijote. Fue don Quijote quien llevó a Alonso Quijano a ser lo que es. El yo es contingente e ilusorio, persistente e inasible.

Desde luego que toda esta fragmentación en el texto, en el autor y en el sujeto ofrece un vínculo con el posmodernismo y el psicoanálisis; sin embargo, vincular de lleno a Fernando González con una escuela filosófica es un despropósito. Después de todo la multiplicidad no la inventó Lyotard ni Jameson, tampoco Freud o Lacan; ya estaba advertida desde siempre. Lo realmente interesante es que Fernando González descubre que la fragmentación y la unidad no son más que dos caras de la misma moneda. Será la estética la que muestre esa relación, y sólo hasta el último capítulo hablaré en profundidad de eso. Esto va más allá de la propuesta posmoderna y ofrece matices mucho más interesantes.

Pensar que sólo somos fragmentos es desconocer gran parte de nuestra experiencia humana inmediata, la que nos indica que las personas que conocemos siguen siendo las mismas aunque sean distintas. Nuestros padres envejecen pero nunca pensamos que hayan dejado de ser nuestros padres. El

hombre que pierde un brazo sabe que no es el mismo, pero tampoco ha dejado de ser quien era. Nadie se acuesta con un pasaporte colombiano y se levanta con uno canadiense, tampoco hay un perro que se transforme en árbol por la noche, ni conozco a nadie que hable ruso toda su vida y un día de repente lo olvide para empezar a comunicarse en árabe. La continuidad no es perfecta pero la fragmentación no significa ruptura absoluta. En el presente conviven huellas fragmentarias del pasado que no lo definen unívocamente, pero tampoco permiten que sea arbitrario. Arrastramos una historia emocional, biológica, social, lingüística que está en constante construcción, en constante cambio pero que conserva las señales del proceso. Es decir, nunca somos, estamos en un constante siendo, un proceso que nunca acaba.

La historia de la novela se inaugura con el viaje de un hombre que sale al mundo a demostrar que la verdad de otros hombres no es la suya. De la mano de don Quijote otros se negaron a aceptar una verdad que no estaba hecha a su medida. La anécdota es pertinente porque quizá sea el viaje la imagen más representativa de la obra de Fernando González, y la reducción del mundo a una única verdad su empresa más firme. En *El hermafrodita dormido* escribió: "Lo único que sé es que la filosofía es un camino, una amistad, y no un matrimonio con la verdad. Ésta no se ha casado, es virgen, una virgen juguetona. Quien afirme que ha poseído la verdad es un... viejo sofista".

Sin embargo, la novela que Fernando encontró estaba obsesionada con el realismo, la historia, el nacionalismo y la verdad. Esa ortodoxia, desde luego, nunca le interesó. Sus obras son, como la primera novela, libros de viajes, partes

que se suman como preguntas agazapadas para evitar la reducción del mundo a una respuesta; fragmentos de sombra, dispuestos siempre a pelear contra los molinos de viento.

El Apolo interior

Matar a Dios sobre todas las cosas

Dice Henry Miller que la pregunta fundamental del siglo XIX fue Dios (*The Time of the Assassins* 32). Desde luego fue una gran pregunta con respuestas disímiles: el muerto de Nietzsche, el indiferente de Dostoyevski, el creador del lobo y de la oveja de Blake, el padre que abandona sus hijos de Rimbaud, el científico que crea monstruos de Shelly, el niño maltratado de Wilde, el ojo abierto donde caben todos los dioses de Whitman, la hipótesis innecesaria de Ernst Mach y Pierre-Simon marqués de Laplace, la creación de la voluntad de William James. Por sobre todos el siglo XX le dio la razón a Nietzsche y Dios, si no murió, pasó a ser una preocupación de segundo orden.

En la primera mitad del siglo XX Walter Benjamin se preocupa por el arte producido dentro de la lógica industrial, después Andy Warhol elabora sobre la presencia de la publicidad y el mercado en la producción artística, y más tarde José Saramago cuestiona la presencia del mercado en la cotidianidad de un pobre alfarero. El lugar de Dios en la era industrial, mediática, o mercantil ha pasado a un segundo plano. Sin embargo, todo el proceso industrial que puso en

tela de juicio a Dios en la Europa y los Estados Unidos del siglo XIX, no empezó en Colombia hasta ya entrado el siglo XX.

Colombia a comienzos del siglo XX está lejos, lejísimos, del proceso industrial Occidental. Apenas en los primeros decenios de los mil novecientos se fundan las primeras industrias en el país. Sin embargo, está claro, si se revisan los discursos de posesión de los presidentes de la época, que ése es el modelo. Fernando González encarna la preocupación por el lugar de Dios en una sociedad que empieza a entrar a la modernidad tarde, a las patadas, a las carreras, sin plan, sin proyecto, sin ideólogo, y sin propósito. En esos días Dios aún no había muerto pero se veía viejo, cansado, incapaz de soportar un siglo más de vida.

No es gratuito que la escena que inaugura a Fernando González como conciencia crítica de su sociedad y su tiempo busque desafiar el lugar de la fe católica. Para él no se trata de matar a Dios, como para Nietzsche, sino de replantear su lugar en la sociedad. Es una escena que repite en varios de sus libros y en sus cartas:

Mi vida ha estado dedicada a devolverles a los Reverendos Padres lo que me echaron encima; he vivido desnudándome. Soy el predicador de la personalidad; por eso, necesario a Suramérica. Dios me salvó, pues lo primero que hice fue negarlo, donde los Reverendos Padres. Tan bueno es Dios, que me salvó, inspirándome que lo negara. Luego le negué todo al Padre Quirós. ¡El primer principio! 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...”. Yo 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. (*Los negroides*)

Como don Quijote, Fernando González sale al mundo a gritar que no está dispuesto a aceptar una verdad que no esté hecha a su medida. No se trata de matar a Dios sobre todas las cosas, sino de permanecer crítico. De hecho, en cierto sentido la obra posterior de Fernando es opuesta a la de Nietzsche: es un intento por no dejar morir a un Dios agonizante.

En sus respectivas notas biográficas, Faber Cuervo y Javier Henao Hidrón, repiten la anécdota de la expulsión. Por los días en que se le ocurrió negarle el Primer Principio al padre Quirós, Fernando era alumno del Colegio San Ignacio de Medellín y cursaba quinto de bachillerato. Desde entonces eligió su perfil como intelectual y su posición frente a la sociedad. Es su nombramiento como caballero andante de su propia causa. La escena marca los principios que van a regir el pensamiento de Fernando González en el futuro. Como la muerte de Dios de Nietzsche, la negación del Primer Principio plantea un descrédito de las instituciones que han gobernado la vida social y política colombiana. Sin embargo, Fernando González no es un nihilista, como Nietzsche, y aún conserva mucho de la confianza moderna por la superación de los fundamentos. Su renuncia es a una explicación trascendental, esencialista, del mundo. La negación del Primer Principio es la aceptación de que no existen significados

absolutos, de que todo es temporal, local, pasajero. Significa que no hay verdades primeras ni últimas.

Desde sus primeros escritos esta idea ya aparece en la misma forma que aparecerá hasta el final de su vida. “La filosofía, es decir, el examen de la razón y valor de las cosas, nos despoja de las ilusiones de la vida”, escribió el 10 de diciembre de 1912 para el periódico envigadeño *Vox Populi*. Por esos días tenía diez y siete años y empezaba a foguearse con las publicaciones locales. Desde su perspectiva la negación del Primer Principio nos ‘despoja de las ilusiones de la vida’ y nos deja un panorama desolado de soledad radical, de desconcierto y desorientación:

Tampoco sabemos para dónde vamos al vivir. No era, pues, grande nuestra tristeza por estar perdidos, pues perdidos estamos desde que allá, en compañía de nuestros queridos amigos los jesuitas, no pudimos encontrar el primer principio filosófico. Cuando le decíamos al reverendo padre Quirós que cómo se comprobaba la verdad del primer principio que nos daba, nos decía: “Ese es el primero; ese no se comprueba”. Desde entonces estamos perdidos. (*Viaje a pie*)

Por eso son tan atractivas las filosofías que proponen finitud, significado trascendental, como las religiones. Desde luego, pensado de manera utilitaria, creer en Dios es un buen negocio, como muy bien lo explicó Camus. En caso de que no exista, no pasa nada: la persona muere y desaparece definitiva y eternamente como cualquier otro ateo o gnóstico que vivió teniendo la razón.

Pero en caso de que sí exista, el creyente se va al cielo mientras su compañero se van a helar en los fríos polares del infierno de Dante, o a quemar en las pailas hirvientes del averno de la era de los combustibles fósiles.

Uno de mis profesores en mi época como estudiante de física en la Universidad de Antioquia, conocido por su ateísmo y su espíritu crítico, contaba que tenía un crucifijo siempre detrás de la puerta de su casa. Su argumento era que si las leyes de la física nos gobernaban a todos independiente de nuestra fe en ellas, entonces los efectos benéficos del crucifijo deberían cobijarlo independiente de su fe.

En realidad lo que subyace en el argumento de mi profesor es la necesidad humana de que haya una lógica que gobierne el mundo a la cual tengamos acceso. Que sea Dios o el diablo, la religión o la ciencia, las basuras tecnológicas de Apple Inc. o los horóscopos de las revistas del corazón es otra historia. En últimas quien lee la *Ilíada* y quien sintoniza todas las noches un dramón mexicano siente el mismo confort cuando el protagonista termina un capítulo más a salvo. Por eso Platón y Aristóteles son los filósofos más influyentes de la historia. Platón ofrece un mundo mejor, más puro, más hermoso, más justo, al que tendremos acceso siguiendo un método (*La República*), perfecto como modelo para las religiones. Aristóteles, por su parte, nos dice que todo tiene un lugar natural, que por eso los cuerpos pesados caen buscando el lugar que les corresponde, mientras que los livianos, como el fuego y el humo, se elevan buscando su refugio (*Física*). Hay un lugar para todos nosotros, una finalidad para nuestra vida.

Recuerdo que una tarde, como estudiante de Texas A&M, estaba disfrutando de un cigarrillo en uno de los jardines de la universidad y se me acercó un joven que me preguntó en inglés: “¿Puedo rezar por ti?”. “Sí, claro”, le respondí “aunque no servirá de nada”. El sentimiento de totalidad que le ofrecía su religión, cualquiera que fuera, lo hacía sentir confiado de que su salvación también era la mía. En su mundo no había fracturas ni fragmentos. Dios era, desde luego, su respuesta para todo.

Para Fernando González la experiencia religiosa es muy distinta, parte de la fragmentación. Como para los budistas el camino no puede ser compartido; cada uno debe buscar su propia senda. Rezar por otro resulta tan inútil como comer por otro. Sin Primer Principio sólo nos quedan pequeños momentos de redención parcial, personal. Mi verdad no te sirve, mi remedio te mata, mi destino es apenas la mitad de tu camino.

Oraciones al dios Apolo

Nuestro deseo de finalidad está expresado por todas partes: Esta calle lleva al centro. Este avión tiene como destino San Andrés. Este libro termina en la página 325. Esta carrera universitaria dura 5 años. Se estudia para ser profesional, se come para vivir, se fornicaba para procrear.

Hay una broma que cuenta que el día que se publicó *Así habló Zaratustra* apareció un grafiti sobre una pared del Vaticano que decía:

Dios ha muerto

Atte. Nietzsche

Años después, el 25 de agosto de 1900, apareció otra leyenda sobre la misma pared de la ciudad del Vaticano que decía:

Nietzsche ha muerto

Atte. Dios

La imagen de un mundo sin una lógica interna nos atemoriza. Para matar a un dios hace falta tener un sucesor. De camino a la modernidad la lógica científica reemplazó por completo a la lógica divina que había gobernado por tantos años. Dios desapareció pero no por eso el mundo perdió su orden. Gracias a la ciencia todo en el universo tiene su lugar como pieza de una maquinaria perfecta. “Lo esencial en los programas de la escuela, es la lógica”, declara Fernando González en *Los negroides*.

La mecánica clásica heredó la idea del universo determinista tanto de la tradición judeo-cristiana del Dios sabelotodo, como del oráculo griego que predice el futuro implacable. Canta el Salmo:

Aún no tengo la palabra en la lengua, y tú, Señor, ya la conoces . . .

Tus ojos vieron mi cuerpo en formación; todo eso estaba escrito en tu libro. Habías señalado los días de mi vida cuando aún no existía ninguno de ellos. (Salmos 139. 4 y 16).

Así como Jehová escribe en su libro cada detalle de nuestra vida antes de que suceda, el oráculo le advierte a Layo, rey de Tebas, que si llega a tener un hijo éste lo matará y desposará a su madre. La literatura reproduce todos los engranajes ocultos en los cerebros de los dioses. Todos los esfuerzos de Layo por

evitar su destino trágico fueron inútiles: su hijo Edipo siguió ciego los pasos marcados en el libro del oráculo.

La lógica narrativa decimonónica exige la coherencia interna de un mundo donde los hechos tienen significado. Nadie discute como inverosímil que James Bond salve al mundo sin despeinarse o que se lleve a la cama a todas las mujeres que se le cruzan en su camino. No importa si es posible en la vida real, sólo importa que sea coherente con el orden del mundo al que pertenece. Tampoco discutimos que Superman vuele y resista sin daño las balas enemigas. Sin embargo, no estamos dispuestos a soportar que Superman se acueste con todo el reparto de su película o que James Bond de repente descubra que puede volar.

La física, aupada por el éxito de la mecánica propuesta por Newton, también intentó escribir el libro del universo. Es famoso el argumento de Pierre-Simón, marqués de Laplace, quien creía que era posible predecir una sinfonía de Beethoven antes de compuesta. El problema, para Laplace, se reducía a medir con precisión todas las variables necesarias, y a descubrir las herramientas matemáticas apropiadas. Excepto capacidad de cálculo insuficiente, velocidad de cómputo limitada, y aparatos de medida imprecisos, nada nos impedía leer el libro del universo que las leyes de la física, como antes el Dios de Judea, habían escrito desde el principio de los tiempos.

Apolo, sin duda, fue el guardián de la física hasta la llegada de la mecánica cuántica.

Aunque nadie se percató de ello, al interior del positivismo basado en los éxitos de la mecánica newtoniana yacía una contradicción. Pensemos en una teoría completa del universo como un mapa. Entonces Laplace calculando qué sinfonía compondrá Beethoven es como un hombre en una habitación dibujando un mapa. Su mapa, para estar completo, debe contener a la habitación, a su propia imagen dibujando, y una copia diminuta, pero completa, del mapa que dibuja. Sin embargo, la tarea no termina allí porque si el universo es totalmente determinista, como lo creía Laplace o Einstein, este pequeño mapa debe incluir a su vez otra copia microscópica de sí mismo; y así hasta el infinito. Eso sin mencionar que entonces se llamaría *1ra Sinfonía de Laplace* en lugar de *9na Sinfonía de Beethoven*. Incluso dentro de los parámetros mismos del positivismo la tarea del determinismo laplaciano se presenta inalcanzable.

William James, hermano de Henry James, ofrece una reconciliación entre la experiencia fragmentaria y la necesidad de significado. En sus *Principles of Psychology*, publicado en 1890, James aborda el tema de la atención selectiva. Nuestra respuesta ante los estímulos que nos vienen del mundo está atravesada por múltiples filtros. Para James nuestros sentidos son mecanismos de selección, de manera que nuestra aproximación al mundo está fragmentada desde la experiencia sensorial misma (284). No sólo cada sentido nos ofrece un fragmento distinto de la realidad, sino que cada uno de nuestros órganos filtra la información que recibe.

El proceso de desmembramiento de la experiencia no termina con los sentidos. La mente calibra las sensaciones y decide cuáles privilegiar. Yo, por

ejemplo, soy mucho más visual que auditivo: escuchar un libro se me hace mucho más difícil que leerlo yo mismo. Dice James “only those items which I notice shape my mind –without selective interest, experience is an utter chaos” (*Principles of Psychology* 402). Ignorar, escoger, descartar es la única manera de darle sentido al mundo.

Fragmentar la realidad es entenderla.

“Chaos is the score upon which reality is written” (*Tropic of Cancer* 2), escribió Henry Miller, un autor que siempre me ha parecido muy similar a Fernando González. La única manera de penetrar ese caos es por pedazos, de a poquito. Para alcanzar cualquier tipo de comprensión hace falta rendir toda pretensión de significado total.

Los significados están en las sombras, en los fragmentos.

Nuestro interés selectivo nos ayuda a organizar los fragmentos, y a dotar nuestra experiencia de significado. En el mismo lugar un hombre religioso va a ver las señales del poder de dios, un economista liberal como Francis Fukuyama las pruebas del triunfo final del sistema capitalista, un optimista un vaso medio lleno mientras un pesimista va a ver un vaso medio vacío.

En la antigua Grecia Apolo era el dios del oráculo, capaz de castigar con la plaga mortal y de premiar a los justos con la salud; dios de todas las artes plásticas, de la profecía y el destino. Era la fuerza organizadora. A Apolo se opone Dionisio, la fuerza del caos, señor de las pasiones y dios del vino.

El interés selectivo es el dios Apolo que llevamos dentro.

Jorge Luis Borges cuenta la historia de Funes el memorioso, un personaje con una memoria infalible cuya tragedia es no ser capaz de olvidar nada. Dice el narrador:

Había aprendido sin esfuerzo el inglés, el francés, el portugués, el latín. Sospecho, sin embargo, que no era muy capaz de pensar. Pensar es olvidar diferencias, es generalizar, abstraer. En el abarrotado mundo de Funes no había sino detalles, casi inmediatos. (*Obras Completas I*, 590).

Borges había leído a James, incluso lo había citado en “Pierre Menard, autor del Quijote”, y entendía que la posibilidad de razonar depende de la habilidad de la mente para quebrar la experiencia en fragmentos, y ordenarlos, y descartarlos (*Principles of Psychology* 287).

Lo que Funes perdió fue la capacidad de escoger qué señales exteriores ignorar y cuáles privilegiar, qué recordar o dejar perder en el derrumbe del olvido. Todas las voces del mundo sensible eran igualmente importantes para Funes, de suerte que la cantidad de información que recibía era imposible de organizar bajo ningún esquema. Sin filtros las señales del mundo sobrepasan lo lógico, religioso, político o estético.

Lo interesante en James es que la fragmentación abre la posibilidad de significado en lugar de negarla, pero al mismo tiempo descarta primeros principios. Fernando González siempre creyó que ininteligibilidad y orden son dos caras de la misma moneda. El mundo está cargado de significados, aunque

esto no quiere decir que el caos desaparezca. Detrás de todo no está el Primer Principio del padre Quirós. En todo hay siempre más de lo que hiere al ojo.

Fernando González ve en el fanatismo religioso y político de Colombia una reverencia a los primeros principios que amenaza el futuro del país. En su libreta de notas de 1931 ironiza sobre las excusas que usan los crédulos de los sistemas cerrados: “mi método no fracasó; fue mal aplicado. Eso piensa todo teorizante”. Desde luego allí ve reflejado los discursos políticos y religiosos. Vale recordar que por esos días la Iglesia católica enseñaba que los practicantes de cualquier otra religión tenían como destino el infierno, sin importar, por ejemplo, la calidad moral del condenado. Fernando busca alejarse de los teorizantes, de los fanáticos que tienen respuestas para todo. “Que Dios me libre de deducir proposiciones generales”, escribe en *Mi Simón Bolívar*. Cualquier propuesta intelectual, cualquier filosofía debe partir del principio de que todos los métodos son parciales, las conclusiones temporales cuando la experiencia es fragmentaria. De otro modo terminamos, como ahora, con un sistema económico en eterna crisis, y con los expertos gritando que el problema no es el sistema, sino la gente.

La gran novela del siglo XIX es una sombra del libro de la vida, hija del dios Apolo. Los engranajes narrativos deben funcionar de tal manera que el final sea una consecuencia de los capítulos anteriores. A Fernando González no le interesa la literatura como sistema total. En *El remordimiento* escribe: “Ayer examiné un libro de Chejov y vi que Andrés Efimich se murió en el último

capítulo, a consecuencia de los dos primeros. En los míos, no: Toní no se muere, ni se casa, ni le sucede nada. Se queda virgen”.

Desde luego no es sólo en que sus personajes ni se casan ni se mueren al final que la narrativa de Fernando González se distancia de la decimonónica. Hablé ya de los tránsitos entre géneros y su relación con los fragmentos. Lo interesante es que el asunto no se resuelve en un choque de dioses, como lo propone Nietzsche en *El origen de la tragedia*. No se trata aquí de un problema estético entre las dos fuerzas presentes en la creación. Lo que Fernando González está desafiando es el Primer Principio y el lugar de Dios en la sociedad colombiana.

En el *Libro de los viajes o las presencias* combate la figura del Dios que mueve los hilos. “¿Qué dices al decir Dios? ¿Un señor? ¿Dónde está? ¿Sentado? Verdaderamente, si te miras por dentro, lo que expresas es que quieres que haya un señor que te arregle todo”, subrayó. Para entrar al siglo XX con propiedad, lo que quiera que eso signifique, hace falta acordar que el lugar de Dios no es la esfera pública, ni la educativa, ni siquiera la escritura de ficción. El lugar de Dios está en el interior del hombre, pero ése es tema de otro capítulo.

Dos extremos rechaza Fernando González: la cerrazón de la unidad y el fanatismo, y la desintegración nihilista del caos irredento. El mundo es confuso pero inteligible, oscuro pero entendible, lógico pero no transparente. Como escribió alguna vez Augusto Monterroso: “Dios todavía no ha creado el mundo; sólo está imaginándolo, como entre sueños. Por eso el mundo es perfecto, pero confuso” (*Movimiento perpetuo* 37).

Filósofo aficionado

En el muro de alguno de mis contactos en Facebook apareció una foto que mostraba a una mujer voluptuosa y a un muñeco burdamente pintado junto a ella. La leyenda que acompañaba la imagen decía: “Una foto mía con mi novia, cualquier envidioso diría que es paint”.

El chiste destemplado me recordó inmediatamente la situación alrededor de la tradición del filósofo y la filosofía occidental. Ante la foto, nuestra reacción no puede ser la de señalar lo obvio, denunciar que es una burda falsificación, porque quien creó la foto protegió la realidad detrás de la amenaza de tildar al denunciante como envidioso. La foto desarticula la posibilidad misma de denunciar la falsificación.

Así se ha construido la tradición de la filosofía occidental, con una nota al pie de la foto que amenaza a quien quiera acercarse a comentar. En la antigua Grecia, por siglos, el término sofista denotaba al maestro o sabio que enseñaba, que compartía su sabiduría con el pueblo. Etimológicamente el término proviene de las raíces *sophía* (σοφία), que significa ‘sabiduría’, y *sophós* (σοφός), que significa ‘sabio’. Platón y Aristóteles cambiaron el significado del término *sofista* en el siglo V antes de Cristo, para llamar peyorativamente a todos los que concibieran la filosofía como algo distinto a lo que ellos pensaban. De allí proviene la acepción moderna que llama sofista a un embaucador que defiende posiciones falsas.

Desde entonces no hay filosofías, plurales, sino filosofía, singular. Todo el que pretenda pensar por fuera de los límites del sistema ideado por Platón tiene que renunciar al título de filósofo, tiene que aceptar que es un simple entusiasta, un diletante, un fanático sin más credibilidad que un borracho de pueblo.

La escuela cínica fue una de las víctimas de este sesgo arbitrario. Michael Onfray cuenta que

El cinismo antiguo ha debido padecer su clasificación por parte de la historiografía dominante, o sea hegeliana, en el casillero de miscelánea o asuntos varios. Siempre listo a decir tonterías, Hegel afirmó de forma categórica en sus lecciones de historia de la filosofía que, respecto a esta corriente filosófica, sólo se pueden contar anécdotas. En consecuencia, Diógenes no es un filósofo. Como un solo hombre enrolado en un pelotón prusiano, o sea, regularidad automática, el universitario lo sigue repitiendo palabra por palabra después de un siglo. (*El manifiesto hedonista* 161)

A Fernando González le interesa hacer filosofía contando historias, usando su vida, su experiencia, su cuerpo —lo que dentro de los estrechos límites de la filosofía occidental no es permitido—. En una carta a su hijo Simón, dice “Bueno, basta de filosofías, que caigo en ridículo” (*Cartas a Simón 1950-1959*).

Fernando González encuentra una manera de responder, de desarticular el mecanismo. Si la filosofía es un conjunto de reglas duras, inflexibles, que resisten el tiempo sin biodegradarse; y si el filósofo es alguien que se pasa la

vida construyendo un único castillo intelectual, donde no hay espacio para la anécdota, la confidencia biográfica o autobiográfica, para el cuerpo y sus afanes, para el humor, donde sólo los ladrillos de pura abstracción son confiables; entonces Fernando González declara que él no es filósofo, él es un filósofo aficionado.

Es la persona que ve la foto y declara antes de que se le pregunte: *Soy un envidioso*, pero inmediatamente libre de ese juego puede denunciar sin miedo que la foto es un mal montaje. En 1929 Fernando González publica el que quizá sea su libro más leído: *Viaje a pie de dos filósofos aficionados*, cuyo título terminó reducido a *Viaje a pie*. Desde el título advierte que no es un filósofo profesional, un verdadero filósofo, y por tanto no tiene necesidad de respetar los límites de la filosofía occidental, ni de seguir sus cánones y sus métodos.

En su libreta de notas de 1928 escribió: “Nos llamamos filósofos aficionados para no comprometernos demasiado y porque ese nombre es mucho para cualquiera. Todos nuestros colegas, desde antes de Thales, han sido modestos”. Más tarde la entrada aparecerá retocada en *Viaje a pie*:

Nos llamamos filósofos aficionados para no comprometernos demasiado y porque ese nombre es mucho para cualquiera. Sólo un estoniano, el conde Keyserling, pudo tener la desfachatez de escribir dos enormes volúmenes con el título de *Diario de viaje de un filósofo*.

El filósofo aficionado tiene, una vez conjurada la amenaza de ser declarado un marginado, la libertad de decir muchas de las cosas que los filósofos

profesionales no pueden. El filósofo profesional habla sobre el mundo perfecto que fundó su predecesor Platón, mientras el filósofo aficionado habla sobre el mundo que lo rodea, sobre la realidad caótica y delirante irreductible al mundo de las ideas.

La trampa está en que el filósofo platónico no representa un peligro para los poderes dominantes, porque sus meditaciones no infieren sobre el presente, sino sobre el lugar sin tiempo de las ideas; mientras los filósofos aficionados hablan de manera incómoda sobre la realidad y su relación con los poderes gobernantes.

En una reciente traducción al inglés de todos los fragmentos de Diógenes se encuentra un par de anécdotas que ilustran cómo veía la relación de Platón y Aristóteles con los poderosos. La primera dice: “When Plato said that if I’d gone to the Sicilian court as I was invited, I wouldn’t have to wash lettuce for a living, I replied that if he washed lettuce for a living he wouldn’t have to go to the Sicilian court” (*Herakleitos and Diogenes* 43). Y la otra: “Aristotle dine at King Philip’s convenience, Diogenes at his own” (*Herakleitos and Diogenes* 43).

Cierto tipo de filosofía, especialmente la emparentada con Platón, es ciega a las prácticas cotidianas de poder, por eso el tema no ha perdido vigencia. En un artículo publicado por la *Revista Arcadia*, en marzo del 2011, titulado “¿Dónde están los filósofos?” se polemiza. Sergio de Zubiría, profesor de filosofía de la Universidad de los Andes, dice que “hay una cierta actitud fóbica, pues al filósofo le parece que si participa en los medios, su pensamiento puede volverse liviano, de poca densidad”. Este es uno de los pie de fotos que buscan

desarticular cualquier intento por hacer filosofía de otra manera. Fernando González acepta su liviandad en una de las entradas de su libreta de notas de 1929: “El estilo y el pensamiento deben ser efímeros como la telaraña que es el fenómeno Universo. Cuán pesados esos sistemas alemanes! Parecen edificaciones de cemento”.

Continúa la *Revista Arcadia*:

Y es que, sin lugar a dudas, el lugar en donde se juega hoy la filosofía colombiana es la academia: en los grupos de estudio, en los departamentos de filosofía, en los congresos y en las publicaciones especializadas. Es la consecuencia inevitable de la profesionalización. Para el profesor Sierra, “el ejercicio de la filosofía se ha profesionalizado demasiado en Colombia”. Lo que, a su vez, “ha generado un miedo de pensar los problemas comunes, los problemas públicos”.

Tiene sentido desde el punto de vista práctico. Es mejor que el filósofo opine en congresos, en salones de clase abiertos para unos pocos, en revistas especializadas que nadie lee. Un filósofo opinando sin límite ni control sobre el desmadre que lo rodea puede ser subversivo e indeseado. Ya Platón lo había previsto y por eso expulsó a los poetas, en el libro décimo de *La República*.

Fernando González prefirió aprender a lavar lechugas y no pertenecer a la república de Platón. “Somos, querida lectora, metafísicos, y algo poetas...”, dice en *Viaje a pie*. Su escritura lo puso siempre en riesgo. Su tesis para recibir el grado de abogado de la Universidad de Antioquia, titulada *El derecho a*

desobedecer, fue intervenida y terminó titulándose *Una tesis*. Su libro *Viaje a pie* fue prohibido bajo la pena de pecado mortal por Monseñor Cayzedo. Fue llamado fascista por *Mi Simón Bolívar*. Perdió su puesto como cónsul en Roma por sus declaraciones en contra de Mussolini en *El hermafrodita dormido*. Confesó en *El Remordimiento* que olía a escondidas la ropa interior de la institutriz de su hijo y que la llevó a un hotel del centro de Marsella, y cabe señalar que su esposa era la hija del expresidente Carlos E. Restrepo.

El filósofo profesional no escribe desde el paupérrimo punto de vista que le otorga su vida. Él se eleva al mundo de las ideas y escribe desde el punto de vista del narrador omnisciente, el punto de vista de dios. Quien no es capaz de elevarse, desde luego, no es un filósofo de verdad. El filósofo aficionado, por el contrario, como Diógenes, como Fernando González, y para malestar de Hegel, introduce la anécdota y la revelación autobiográfica como punto de partida para su filosofía. Así entran en la filosofía consideraciones biológicas —el cuerpo no como ente metafísico sino como materialidad presente—, sociales, psicológicas, económicas, políticas; en otras palabras, la vida. “Ahora bien, este corte se basa en una ficción, porque todos los filósofos, sin excepción, piensan a partir de su propia vida” (*El manifiesto hedonista* 65).

Fernando González entiende la filosofía como una herramienta para enfrentar la vida, para vivir mejor, de manera que las anécdotas y las confesiones autobiográficas, como en el caso de Diógenes de Sínope, tienen un significado. Dice Michael Onfray que “todas las anécdotas cónicas, sirven para construir, de forma gozosa, una alternativa al mundo platónico” (*El manifiesto*

hedonista 164). Esto lo podemos decir de las anécdotas de Fernando González también. Ofrecen un polo a tierra, una conexión entre la vida y la filosofía, y un escenario de aplicación.

El ejercicio filosófico no tiene sentido si no es aplicable, si no es una herramienta para algo más. Dice Onfray que “la teoría propone una práctica, tiende hacia una práctica. Fuera de eso, no tiene razón de ser. En la lógica nominalista, las palabras sirven de modo utilitario y no son sino instrumentos prácticos. No hay religión del verbo...” (*El manifiesto hedonista* 78). La práctica determina las fronteras de la teoría, su valor de verdad y su conveniencia. No bastan la elegancia de los argumentos, la lógica impecable, la pureza del pensamiento. La práctica, por ejemplo, determina la caducidad de una filosofía, cosa que el puro pensamiento no logra. En sus libretas de 1929 Fernando González rechaza las filosofías inmóviles: “¿Sabéis a qué se parecen los filósofos sistemáticos? A un rumiante de cuernos temporales o a una serpiente que se resistieran a abandonar sus cuernos y su piel. Los sistemas filosóficos son excreciones del compuesto psicofísico. Hay que abandonarlos”.

La célebre frase de Descartes, “cogito ergo sum”, revela que para el filósofo francés la realidad biológica o social o afectiva de la persona no son suficientes para garantizar su existencia. Sólo el pensamiento otorga esa certeza. Fernando González en cambio puede encontrar pruebas de su existencia en asuntos tan mundanos como la ansiedad que le produce dejar de fumar: “Hace hora y media que ni fumo ni pienso. Son las diez y cuarto. No pienso, luego soy”. Y más tarde en el epílogo del mismo libro: “No pienso, luego existo.

Pensar es muy fácil; todo el mundo vive pensando. La verdadera existencia principia cuando podemos no pensar” (*El hermafrodita dormido*).

La separación, la negación de la vida por la tradición filosófica occidental ha sido tal que el cuerpo desapareció por completo. Los filósofos se transformaron en entes abstractos cuya única función es pensar. Fernando González se queja en su libreta de 1929: “Hace días, años, que mi cerebro me esclaviza”. Pensar se transforma en la única función valiosa del ser humano, mientras todas las demás funciones son productos inferiores del cuerpo físico.

Nunca hemos visto a un hombre que sea sólo cerebro. Lo más que hemos visto es al rey de la luna en *The Adventures of Baron Munchausen* de Terry Gilliam, interpretado por Robin Williams, quien pasaba temporadas largas en las cuales su cuerpo vivía despegado de su cabeza. Mientras su cuerpo cumplía su destino de cuerpo acosado por la lujuria, la cabeza se dedicaba a las más exquisitas disciplinas del pensamiento. Pensar en la tradición filosófica occidental es tan importante y tan difícil que el cuerpo se convierte en un estorbo. El sueño del filósofo profesional es liberarse de su cuerpo para elevar su pensamiento libre hasta la estratósfera. Fernando González se mofa de esta pretensión en su libreta de 1929: “Ese personaje de Rodin que llaman El Pensador, piensa con los bíceps . . . Qué hermoso será el hombre cuando piense con naturalidad, cuando no tenga que adoptar la pose de la escultura de Rodin!”.

La obsesión por liberar al pensamiento de su sustento orgánico llega a tal demencia que recordar lo obvio, que el filósofo tiene un cuerpo como todas las

demás personas, resulta necesario: “Os advertimos, queridas lectoras, que un gran porcentaje de nuestro vivir es todo metabolismo. El pensamiento tiene apenas la energía que sobra después del consumo orgánico” (libretas 1929).

La filosofía comienza precisamente desde el soporte orgánico, desde el organismo que precede al pensar. La filosofía es humana en el sentido en que es inseparable de la vida del filósofo. “Las filosofías son banales también porque son manifestaciones del hombre según los períodos de su vida . . . La filosofía es, pues, una manifestación del hombre; en tal sentido puede afirmarse que todas son verdaderas”, aclara Fernando González en su libreta de 1929. Y no estoy proponiendo un determinismo barato del tipo: es que el concepto de libertad de fulanito es éste y no éste otro porque su padre le pegaba. Se trata de combatir la idea de que existe un sistema filosófico fundado en verdades distintas a la realidad del filósofo (política, religiosa, social, económica, afectiva, etc.).

Esta es la tradición de la sátira menipea, una tradición de géneros mezclados, en un principio con origen en los diálogos socráticos, pero después fragmentada en muchos estilos y géneros. Ha sido usualmente intelectual, pero profundamente ligada al cuerpo. Ha ofrecido siempre un escenario donde las discusiones sobre los temas más profundos de la filosofía humana comparten argumentos con lo grotesco, lo cómico y lo carnavalesco de la vida cotidiana.¹

Charles Sanders Peirce en su ensayo “Some Consequences of Four Incapacities” denuncia la mentira del método cartesiano al decir que su punto

¹ Además de los conocidos tomos de Mijaíl Bajtín sobre el tema (*Problemas de la poética de Dostoievski* y *La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento. El contexto de François Rabelais*), vale la pena consultar *The Hydra's Tale: Imagining Disgust* de Robert Wilson, publicado en 2002.

de partida es la duda. Todo filósofo ingresa al estudio de la filosofía, o de un problema filosófico, con una carga de prejuicios que no pueden ser ignorados (*Pragmatism and Classical American Philosophy* 55). Sólo tenemos nuestra realidad para dar el primer paso y emprender la empresa filosófica. Por lo demás estamos perdidos, desorientados:

Tampoco sabemos para dónde vamos al vivir. No era, pues, grande nuestra tristeza por estar perdidos, pues perdidos estamos desde que allá, en compañía de nuestros queridos amigos los jesuitas, no pudimos encontrar el primer principio filosófico. Cuando le decíamos al reverendo padre Quirós que cómo se comprobaba la verdad del primer principio que nos daba, nos decía: “Ese es el primero; ese no se comprueba”. Desde entonces estamos perdidos. (*Viaje a pie*)

El filósofo aficionado camina, va por la vida encontrando motivos para su ciencia. Nada proviene del vacío ni hay justificaciones trascendentes por lo que sucede. La filosofía es una herramienta para encontrar una ruta, un mapa, una brújula. No ofrece certezas absolutas ni primeros principios. La herramienta de otros es inútil en la propia vida si no es modificada, adaptada, personalizada: “La filosofía no se aprende por el modo platónico de la meditación sobre los grandes conceptos en el nebuloso campo de los espíritus puros, sino sobre el terreno material de las confluencias corporales, históricas, existencias, y psicoanalíticas, entre otras...” (*El manifiesto hedonista* 68).

El ejercicio de la filosofía exige la individualidad, la renuncia a seguir los pasos que otros caminaron. Partir desde nuestra situación particular, como lo dice Pierce en su ensayo, significa recorrer un camino distinto: "Después de escribir en el álbum de doña Pilar, salimos al camino y abandonamos el camino. El camino es casi toda la vida del hombre; cuando está en él sabe de dónde viene y para dónde va. Caminos son los códigos, y las costumbres, y las modas" (*Viaje a pie*).

La rebelión contra el camino que siente Fernando González es pues un requisito inalienable para el ejercicio de la filosofía. En las ciencias colectivas se sigue un camino común, se traza un derrotero hacia el cual todos se dirigen. Ese derrotero común no existe cuando nos referimos a la vida; cada vida exige una meta individual, un propósito particular. El cielo astronómico debe ser el mismo para todos los astrónomos. Es necesario que un astrónomo en Monte Wilson en California suministre los mismos datos que un astrónomo en Observatorio Gemini en Cerro Pachón en Chile. De otra manera no se puede construir una ciencia. Sin embargo, es insulso esperar que ambos astrónomos sientan lo mismo cuando ven al cielo, que tengan la misma experiencia, que el cielo los oriente de la misma manera respecto a sus vidas.

En sus meditaciones metafísicas Ortega y Gasset nos dice:

El físico hace su física apoyándola en convicciones de los que no son físicos. Hace, pues su ciencia con otros. Pero el metafísico, al tener que renunciar a toda opinión que él no se fabrique, al no poder recibir de los demás nada como bueno y firme, tiene que

hacerlo todo él solo, o lo que es igual, tiene que quedarse solo. La metafísica es soledad. Los demás podrán ponernos en camino de ella, pero cuando, de verdad, hacemos metafísica, esto es, cuando nos fabricamos nuestras convicciones radicales tenemos que hacerlo cada cual por sí y para sí, en radical soledad. (125-126)

Sin embargo, esta soledad también es relativa. Si bien no hay dos vidas iguales tampoco las hay que sean tan diferentes. La vida como punto de partida es nuestra diferencia pero también es lo que abre la puerta para el diálogo. La filosofía no es ejercicio de autistas, sino de solitarios capaces de comunicarse.

Fiestas en nombre del dios del pan

Los Panidas y el punk

La película *24 Hour Party People* se desarrolla a partir de un concierto de los Sex Pistols el 4 de junio de 1976, en el Manchester Lesser Free Trade Hall. El narrador, Tony Wilson, interpretado por Steve Coogan, reporta que al concierto asistieron sólo 42 personas y sin embargo es uno de los eventos más importantes en la historia de la música inglesa. Entre los pocos espectadores había varios jóvenes que inspirados por la presentación formaron bandas que revolucionaron la escena musical. Allí estaban los Buzzcocks quienes organizaron el evento, Steven Morrissey quien formaría The Smiths, cuatro chicos de los bajos de Broughton quienes formarían Joy Division —y después del suicidio de su vocalista Ian Curtis seguirían con el nombre de New Order—, Mark Smith quien

lideraría The Fall. También estaba el mismo Tony Wilson, quien a partir de ese día sería responsable de buena parte de la movida del punk rock y el new wave en Manchester.

Muchas décadas antes, el 11 de mayo de 1913, en la Plazuela de San Francisco de Medellín, hoy llamada San Ignacio, se reportó una tremenda pelea que duró más de tres horas. Sobre la confrontación aún no hay una película a pesar de que allí coincidieron por primera vez todos los miembros de la primera vanguardia literaria en la historia de Colombia. La trifulca enfrentaba a un bando liberal conducido por el poeta León de Greiff y Gabriel Uribe Márquez, quienes escribían para el periódico también liberal *La Fragua*; y a uno conservador encabezado por el sacerdote español Cayetano Sarmiento y José Manuel Mora Vásquez, y engrosado por los alumnos del Colegio San Ignacio². Al bando liberal pronto se unieron estudiantes de la Universidad de Antioquia y el Liceo Antioqueño, mientras que la policía acompañó, seguramente, al conservador.

Allí repartieron golpes los trece miembros de lo que después sería el grupo de los Panidas, la primera vanguardia en la historia cultural colombiana. Como ya mencioné pegó el poeta León de Greiff, quien firmaba Leo le Gris; también Ricardo Rendón, caricaturista que firmaba como Daniel Zegrí y Arlín; Félix Mejía Arango, conocido como Pepe Mexía, escritor y caricaturista; Jorge Villa Carrasquilla, quien usaba el seudónimo de Jovica, era escritor; el músico

² Gran parte de la información sobre los Panidas presentada aquí proviene del capítulo “Crónica sobre los Panidas” de Miguel Escobar Calle, que forma parte del libro *Historia de Medellín* recopilado por Jorge Orlando Melo.

Libardo Parra se hacía llamar Tartarín Moreyra; José Gaviria Toro, músico y poeta, firmaba Jocelyn; Rafael Jaramillo Arango escribía bajo el nombre de Fernando Villaba; Teodomiro Isaza firmaba sus pinturas y caricaturas como Tisaza; Bernardo Martínez Toro, conocido como Nano, era músico y dibujante; Eduardo Vásquez Gutiérrez era el poeta Alhy Cavatini; Jesús Restrepo Olarte firmó sus versos como Xavier de Lys; y el escritor José Manuel Mora Vásquez usaba el nombre de Manuel Montenegro. El único de los trece Panidas que no firmaba con seudónimo es precisamente quien nos interesa: Fernando González Ochoa.

Si la vanguardia musical inglesa de finales de los setentas se inauguró con un concierto, la vanguardia literaria en Colombia nació a los golpes; eso es punk de verdad. A esa actitud se refiere el poeta León de Greiff quien recuerda a sus compañeros en la “Balada trivial de los 13 panidas”:

I
Músicos, rápsodas, prosistas,
poetas, poetas, poetas,
pintores, caricaturistas,
eruditos, nimios estetas;
románticos o clasicistas,
y decadentes —si os parece—
pero, eso sí, locos y artistas
los Panidas éramos trece!

II

Melenudos de líneas netas,
líricos de aires anarquistas,
hieráticos anacoretas,
dandys, troveros, ensayistas,
en fin, sabios o analfabetas,
y muy pedantes, —si os parece—
explotadores de agrias vetas
los Panidas éramos trece!

VII

Fumívoros y cafeístas
y bebedores musaquetas!
Grandilocuentes, camorristas,
Crispines de elásticas tretas;
inconsolables, optimistas,
o indiferentes, —si os parece—
en nuestros Sábats liturgistas
los Panidas éramos trece!

Envío

Ilustres críticos-ascetas
serios, solemnes, metodistas,

tribu de vacuos logotetas!
andad al diablo! —si os parece—:
nosotros, —Bárbaros sanchistas!—,
los Panidas éramos trece!
(de Greiff 75 -77)

Para entonces Fernando González ya había iniciado una modesta vida de intelectual público y golpeaba con la pluma tanto como con los puños. Dos años antes, el 22 de diciembre de 1911, había aparecido su primera publicación conocida en el periódico *La Organización* de Medellín. Se trataba de un diario liberal donde Fernando publicaba una columna titulada “Notas”. Dice Faber Cuervo sobre estas notas que eran “unos ensayos breves, acerca de la meditación filosófica, el escepticismo, la alegría, la verdad, la perfección y las inteligencias mediocres, en los cuales aparece claramente, una admiración hacia las obras de Nietzsche y de Spinoza” (“La prehistoria de Fernando González”).

Un año después de su primera entrega de *Notas*, el 9 de noviembre de 1912, Fernando empezó a publicar también en *Vox Populi*, el primer periódico de Envigado fundado por su hermano Alfonso González Ochoa. Su columna se titulaba “De otros siglos” y en ella mezclaba reflexiones propias con perfiles biográficos de filósofos y poetas de la antigüedad. Ese mismo año, cuenta Faber Cuervo en su prehistoria, un Fernando joven, flaco, peludo e introspectivo se rapó la cabeza para obligarse a no salir de casa y concentrarse en escribir lo que sería su primer libro: *Pensamientos de un viejo*.

No es hasta un año después de la trifulca, en 1914, el mismo año en que rompió la primera gran guerra europea, que los trece jóvenes empezaron a reunirse bajo el nombre de Panidas. Se encontraban en el cafetín El Globo, situado frente a la puerta del perdón de La Candelaria, cerca al Parque de Berrío. También alquilan una buhardilla en el mismo edificio donde quedaba el café, que usaban como oficina, refugio, biblioteca común y archivo. No tenían mayor plan que sacar una revista que fuera en contra de todas las formas culturales de la época y burlarse de los grandes nombres literarios del momento. Esto no impidió que fueran apoyados por figuras como Tomás Carrasquilla, el novelista costumbrista más importante de esos días; el periodista Fidel Cano, fundador de *El Espectador*, cuyas oficinas funcionaban en el mismo edificio y quien escribió el prólogo de *Pensamientos de un viejo*; y otros nombres importantes en el panorama del momento como Abel Fariña y Efe Gómez.

El 15 de febrero de 1915, fecha en la cual los romanos celebraban las fiestas en honor del dios Pan, y después de superar las dificultades de rutina para una revista de vanguardia, salió al mercado el primer número de *Panida*. La publicación sobrevivió poco: sólo cinco meses durante los cuales salieron diez números quincenales, hasta que, como cualquier revista cultural que se respete, quebró. Poco después el grupo se dispersó. En julio, un mes después de sacado el último número de *Panida*, se marchó a Bogotá León de Greiff, quien era la figura alrededor de la cual se aglutinaba el grupo. Poco después lo siguieron a la capital Jaramillo Arango, Rendón, Jovica, Restrepo, y Bernardo Martínez.

Jano el bifronte

Después de los Panidas, en 1916, Fernando González publicó *Pensamientos de un viejo*, su primer libro. Como en todas sus obras posteriores, mezcla géneros y estilos. Pasa de la parábola al monólogo, va del aforismo al diálogo, y de fragmentos que recuerdan a *Las mil y una noches* a otros en los que resuena a *Así habló Zaratustra*. Ese mismo año deja escrito a mano en una de sus libretas *El payaso interior*, un libro que mezcla aforismos y microrelatos, pero que no verá la luz sino hasta el año 2005, cuando fue publicado por la Universidad EAFIT.

¿Cuál era el propósito de los desaparecidos Panidas? Pues el de todos los grupos vanguardistas: acabar con las formas añejas, revolucionar las artes, levantar la bandera de nuevos valores estéticos, cambiar el mundo. Los propósitos de las vanguardias en realidad son siempre los mismos; la diferencia está en los métodos y los medios. Los Panidas no tenían método alguno. Los unía estar en contra de lo mismo pero no tenían ningún acuerdo. Dice Álvaro Medina en su libro *Las vanguardias literarias en Bolivia, Colombia, Ecuador, Perú, y Venezuela* que “los Panidas fueron ante todo un grupo de raros” (199). En eso no estaban solos, pues raros es lo que ha habido en el mundo. De la literatura a la música, de la danza a la culinaria raros es lo que abunda. Esto ya en sí mismo es una tradición. Cuenta Julio Prieto en *Descuadernados* que

en 1896 el poeta nicaragüense Rubén Darío publica en Buenos Aires un volumen de semblanzas biográficas titulada *Los raros*; en 1920 aparece en la misma ciudad la “Revista de orientación futurista” *Los raros*, dirigida por el poeta post-modernista Bartolomé

Galíndez (Bohn 228); en 1995 el escritor madrileño Benjamín Prado publica en Madrid la novela *Raro*; podemos hablar de la excentricidad del *dandy* post-romántico o modernista, no menos que de la excentricidad de la cultura *punk* de los años 70. (17)

De la revista *Panida*, en lo literario, poco se puede rescatar. Cuenta Álvaro Medina que por una parte presenta algunas críticas al modernismo de Rubén Darío y por otra parte algunos versos que son malas imitaciones del nicaragüense (199). A los Panidas los unía la rebeldía, el espíritu creativo, la actitud *punk*, pero nunca hubo una estética o una política común. Ni siquiera la política que los unió en armas contra los conservadores de la Plaza San Ignacio tuvo un papel relevante en la dinámica del grupo. Por eso definir a Fernando González como un vanguardista, teniendo como argumento su paso por los Panidas, resulta insuficiente. El grupo nunca ofreció un marco filosófico o estético claro desde el cual pudiera estudiarse su obra.

¿Entonces?

Ya otros autores como Paula Andrea Marín Colorado, Santiago Aristizábal Montoya, Germán Marquínez Argote y Alberto Restrepo González han buscado un marco desde el cual leer la obra de Fernando González. Una conclusión común es que para ninguno de ellos la vanguardia fue la respuesta. Lo más común es considerar a la escritura literaria como un medio limitado a su utilidad filosófica. Así lo desarrolla Santiago Aristizábal en "*Fernando González: De la literatura a la filosofía*". Paula Andrea Marín, por otra parte, en "*Fernando González Ochoa: La escritura de la desnudez*" considera que se puede separar su

obra entre literaria y filosófica, y lo relaciona con autores como Hermann Hesse, Thomas Mann, Jean-Paul Sarte, Simone de Beauvoir, Robert Musil y Albert Camus. Como parte de estos intentos por localizar el lugar de la literatura en su obra, o en la necesidad de encontrar una tradición literaria que lo cobije, aparecen discusiones sobre géneros híbridos como la novela de ideas, la novela-ensayo, etc. Estas taxonomías, en realidad, no arrojan muchas luces.

Dentro de esta discusión también entran en circulación autores que lo sitúan como parte, o precursor, de la tradición posmoderna, como Alberto Restrepo González en *“Fernando González: Filósofo de la Postmodernidad”*. Incluso los que ponen en duda su valor literario o filosófico como Orlando Arroyave Álvarez en *“Fernando González y el prestigio de la confusión”*. Todo esto llegó hasta las historias sobre su nominación al Premio Nobel de Literatura que, según una nota de la Academia sueca publicada por la Corporación Otraparte en su página web, nunca fueron ciertas.

Nada de esto parece suficiente.

En una sección anterior se habló del proyecto intelectual de Fernando como la búsqueda de un individuo capaz de articular la razón moderna con una realidad distinta en la sociedad colombiana de la primera mitad del siglo XX. No se trata de seguir a pie juntillas la famosa ironía de Rimbaud: *“Hay que ser absolutamente moderno”* (*Una temporada en el infierno* 83), sino de transformar, de canibalizar la tradición moderna. Esto introduce elementos extraños al proyecto de la razón, como la defensa del cuerpo y el método emocional. En este sentido Alberto Restrepo reconoce que *“Fernando González es precursor,*

iniciador de la Postmodernidad en América”; sin embargo esto no quiere decir que su obra sea posmoderna. Un par de líneas antes declara: “Allí, en pleno conflicto entre modernidad y Postmodernidad, hizo, o más exactamente, vivió Fernando González su filosofía” (“Filósofo de la Postmodernidad”). Fernando busca no sólo al hombre que encarne la razón moderna sino también aquel que la combata, que vea en la promesa una amenaza; y viceversa.

Fernando González, como el dios Jano³, tiene dos caras. Encarna lo nuevo y lo viejo al mismo tiempo, tiene dos ritmos, dos interpretaciones, canta dos himnos. Sus libros se leen como la cadena de caracteres *lasedanimal*, que de izquierda a derecha dice *la sed animal*, mientras de derecha a izquierda dice *la mina de sal*. Con un rostro ve lo acontecido y celebra el pasado; con otro mira lo porvenir y proclama el futuro. Pero no sólo aplaude, también señala los errores del ayer y las amenazas del mañana. Personifica el gesto rebelde de los vanguardistas, el rechazo a las formas tradicionales, el deseo de innovación y de cambio; y sin embargo es un defensor de las viejas maneras y prevé los peligros de las formas por venir. Es racionalista, proclama el control de las emociones y los deseos, el señorío sobre el cuerpo y las pasiones. En su libreta de notas de 1933 escribe: “Aún tengo que luchar mucho contra mí mismo”. Sin embargo, es un vitalista que declara “con vuestras lógicas pensáis mundos y pretendéis poner esos mundos a tapan la Vida, y perdéis vuestras vidas” (*La Tragicomedia del*

³ Para los romanos Jano vigilaba con un rostro el final y con otro el comienzo. El primer mes del año toma su nombre —gennaio en italiano que deriva de Giano; Janeiro en portugués—. Jano vigila el final del año viejo y el comienzo del nuevo. En la novela *La caída* de Albert Camus Jano mira con un rostro hacia el pasado y con otro hacia el futuro.

Padre Elías y Martina la Velera), y reivindica la importancia del cuerpo como ningún otro autor lo ha hecho en Colombia antes o después de él. Se revela contra la Iglesia, es anticlerical hasta el punto de que su lectura fue prohibida bajo la pena de pecado mortal. Al mismo tiempo es místico y profundamente religioso. En *Viaje a pie* se la pasa diciendo que a Colombia se la cagaron los curas, y en un episodio del libro castiga a un yanqui que habla mal de ellos. Su universo dual no concibe la escritura sino como parte de la vida, y la vida como parte de la escritura. Por eso coquetea con la literatura de viajes, las memorias, y el diario íntimo. “La verdadera obra está en vivir nuestra vida” dice en *Viaje a pie*. De allí nacen los géneros a la sombra y la autoficción, un género que sólo sería teorizado más de cuarenta años después por Serge Doubrovski en 1977.

Estas preocupaciones no son exclusivas de la obra de Fernando González. Las fronteras entre arte y vida han sido un tema recurrente para artistas y críticos por igual. Peter Bürger encuentra en *The Theory of Avant-Gard* que una de las características de las vanguardias es la transformación del arte en vida, llegando a la negación de la autonomía de la esfera estética y llevándola hacia espacios sociales y políticos (49). En este sentido Fernando González es un vanguardista de hueso colorado porque no sólo propone la transformación del arte en vida, sino su recíproco, la de la vida en arte. Para él no existe independencia entre la esfera estética y otros dominios de la experiencia. Como para Dewey, Fernando cree que la vivencia estética es un continuo que parte de nuestra realidad biológica y atraviesa todos los territorios de nuestra vida.

Fernando González intentó una obra que lo contuviera, incluso en una dimensión superior a la de su biografía. En sus libros convive el personaje histórico con sus posibilidades inmediatas, con sus alter egos. Estos son ficciones sobre sí mismo que recorren las vecindades de sus vida, posibilidades que estuvieron al alcance de su existencia, a la vuelta de la esquina. Nunca son la añoranza de lo que pudo ser, sino el cuerpo de palabras de lo que también fue.

Esta naturaleza dual lo separa, por un lado, y lo acerca, por otro, a José María Vargas Villa, José Asunción Silva y otros modernistas del país. Pero no podemos decir que Fernando González sea un modernista. Silva es un tipo de vanguardista en el que Fernando González no está interesado: interesado por lo nuevo, por la forma, por el cambio de paradigma estético. La actitud vanguardista de Fernando no va en la misma dirección; como a los punk, no le interesa la innovación, o la revolución de la forma. Álvaro Medina concluye que los Panidas “prefirieron el gesto a la pluma y el desplante al discurso. Actuaron marcados por el vitalismo” (*Vanguardias* 199). Me recuerda a la banda de punk rusa Pussy Riot, que todos conocen por sus protestas en contra de Vladimir Putin por las que algunas de sus miembros fueron encarceladas, pero de la cual casi nadie ha escuchado una sola canción.

La tradición vanguardista en la que quizá se pueda inscribir a Fernando González es descrita por Julio Prieto en *Descuadernados: vanguardias ex-céntricas en el Río de la Plata*. De entre las varias aproximaciones diferentes que puede haber para los ex-céntricos, el autor menciona una en particular que resulta apropiada. Prieto habla de ex-céntricos como resultado de una intención de

quedar por fuera, o en los márgenes de la escena cultural. Para Prieto es una elección ética tanto como estética (12). Esta alternativa lo inscribe en la tradición de ex-céntricos como Felisberto Hernández y Macedonio Fernández. Solitarios también. Escritores de la sombra.

Otro de los pensadores contemporáneos con quien compartió ideas fue José Vasconcelos, uno de los pensadores latinoamericanos más influyentes en esos días. Seguramente la coincidencia temática venga dada más por la popularidad que el tema racial tenía en esa época que porque haya similitudes profundas en el pensamiento de ambos. Los dos creyeron con desatino que el problema de Latinoamérica tenía que ver con la mezcla racial y que la solución la estaba en alcanzar una única raza producto del mestizaje. Vasconcelos la llamó "la raza cósmica", González con mejor sentido del humor bautizó al nuevo hombre "el gran mulato" (*Los negroides*). Por estas ideas fue tildado de fascista, como señala Santiago Aristizábal Montoya, y por estas mismas ideas Paula Andrea Marín presenta a Fernando como una alternativa en contraposición al fascismo. De todos modos, se engaña quien quiere buscar en Fernando González un escritor pulcro, libre de contradicciones, de erratas, de caminos falsos.

No se trata de eso. Otro movimiento con el que Fernando González es vinculado es el posmodernismo. Sin duda, de sus caras miraba al futuro y vislumbraba el posmodernismo, pero no fue posmoderna. En la escritura fragmentaria, en la estructura abierta, en el pastiche resume algunas de sus características más importantes señaladas por Fredric Jameson en su estudio de

la estética posmoderna. Sin embargo, el capitalismo tardío es una época que Fernando no vivió, por más que la haya visto como un recuerdo de los tiempos por venir. Su país fue otro muy distinto al nuestro, en el que sí se vive la lógica del capitalismo tardío y la posmodernidad en ruinas. Fernando caminó otras calles, las de un país rural que quería ser moderno y hacer parte de la orgía del capital global. En realidad su conexión con la estética posmoderna pasa por la desconfianza en el proyecto moderno, lo que constituye la característica esencial de la posmodernidad para Gianni Vattimo.

Fernando González nunca volvió a afiliarse a un grupo vanguardista; sin embargo, tampoco abandonó jamás el gesto inconforme, contestatario, punk. En realidad, distinto a los reclamos de Álvaro Medina, Fernando González acompañó el gesto con la pluma. “Debo vivir a la enemiga”, dice una entrada de su libreta de notas de 1934. Para su ética del caminante la escritura sin gesto vital es un artificio; mientras el gesto sin palabra sólo vale en la medida en que pueda tener significado. El silencio, es decir el gesto por sí mismo, vale en la medida en la que sea otra forma de escritura. El desplante es un últimas otra forma de discurso. Otra más. La verdadera tradición de Fernando González es la del Bifronte. Fernando González caminó sólo, incapaz de alianzas literarias, políticas, o de cualquier otro tipo. Es la suerte del monstruo de dos caras. Con frecuencia se siente ajeno a la sociedad en la que nació y creció. Sus coterráneos le parecen perezosos, indiferentes, abyectos, apegados al dinero, fácilmente manipulados por los partidos políticos y por la Iglesia. “¿No pertenezco, por ventura, al pueblo más vil, al antioqueño? Si mi pueblo todo lo vende; si el oro le

convierte en palacios las letrinas que habita”, dice en *El maestro de escuela*; pero tampoco siente que pertenezca a ningún otro lugar, ni a ningún otro tiempo.

Punks Not Dead

Después de terminada la aventura de Los Panidas, ya en el año 1919, Fernando González se graduó como abogado doctor en Derecho y Ciencias Políticas en la Escuela de Derecho de la Universidad de Antioquia. Allí, como antes en el colegio, tuvo problemas con sus maestros. Varios miembros de la facultad objetaron el título de su tesis: *El derecho a no obedecer*; quizá inspirado en la conferencia de Henry David Thoreau traducida al español como “La desobediencia civil”. Ante la negativa de sus profesores, Fernando González respondió titulándola simplemente *Una tesis*.

Unos años después, en 1922, se casó con Margarita Restrepo Gaviria, mencionada con frecuencia como Berenguela en sus libros. Margarita era hija de Carlos E. Restrepo, ex presidente de la República. Con el tiempo el ex presidente se volvería gran amigo e interlocutor de Fernando, más allá de su relación como nuero y suegro. Parte de esta relación quedó registrada en su correspondencia. Fernando y Margarita tuvieron 5 hijos: Álvaro, Ramiro, Pilar, Fernando y Simón.

Si bien Fernando no volvió a pertenecer a ningún grupo vanguardista su gesto contestatario nunca desapareció. ‘Punk was not dead’ para él, y no lo estuvo hasta su muerte. A finales de la década de los cincuenta, cuando apareció el Nadaísmo, uno de los movimientos vanguardistas más importantes en la

historia de Colombia, su fundador Gonzalo Arango eligió a Fernando González como figura tutelar. El nadaísta Jotamarío Arbeláez lo cuenta en una de sus columnas de opinión para el periódico *El Tiempo*:

Cuando llegó a mi ciudad el profeta Gonzalo Arango con su invento del Nadaísmo, colgué el taco de billar y acudí presuroso a su conferencia. La sala donde proclamaría su oscuro evangelio era La Tertulia, un templo de burgueses librepensadores, pero quién sabe por qué presiones oficiales o clericales las directivas pusieron un grueso candado para impedir el ingreso del seco y macilento conferencista. Entonces se pronunció en la calle, sobre un escaño de cemento, ante un público pálido y divertido, hasta que hizo su aparición un tanque para disolver la algarada.

Nos escondimos en una catacumba para dejar fundada la secta disidente caleña de la realidad de este mundo. Los catecúmenos debíamos mantener cierta veneración por el maestro Fernando González, dijo el profeta, quien tenía en preparación un libro que sería la hecatombe, el *Libro de los viajes o de las presencias*. Fernando González es el maestro que esperaba Latinoamérica, el único pensador que trasciende las roñosas fronteras de la inmanencia. Lleva 30 años predicando en el desierto y es nuestro deber abrirlo a las mentes. Así hablaba Gonzalo Arango, y era en el año de 1959. (“El abuelo nadaísta Fernando González”)

Los Nadaístas, contrario a los Panidas, sí tuvieron una política, una estética, y una visión que los agrupaba. Esto cobra sentido si pensamos que el desarrollo de las vanguardias guarda una estrecha relación con el desarrollo de los centros urbanos y el mercado de bienes simbólicos. En *Una modernidad perisférica: Buenos Aires 1920 y 1930* Beatriz Sarlo explica que “la vanguardia es posible cuando tanto el campo intelectual como el mercado de bienes simbólicos han alcanzado una fase de desarrollo relativamente generalizada y predominante” (*Borges* 100). Esta condición acompaña a la relación entre la gran urbe y la situación de extrañeza de los vanguardistas ante ésta que desarrollan autores como Julio Ramos en *Desencuentros de la modernidad en América Latina*, la misma Beatriz Sarlo en *Borges* y Julio Prieto en *Descuadernados*. Esto explica la falta de una estructura como la de otros movimientos vanguardistas en los Panidas.

A pesar de esto, uno de sus rostros estuvo siempre viviendo a la enemiga. Si bien no sintiendo extrañeza ante la gran ciudad, sí ante el proyecto que buscaba volver esa gran ciudad una realidad. Así enfrentó y contradujo los valores políticos, religiosos, sociales y educativos de su época. Así también sirvió de ejemplo e inspiración para los Nadaístas. Esto ha sido leído por muchos⁴ como una manifestación de una individualidad radical, irreconciliable con cualquier sentido gregario. Desde luego Fernando González practicó una individualidad radical, llamada por él culto a la personalidad. Sin embargo, sostener la idea de que se oponía a cualquier tipo de participación es dejar por

⁴ Podemos contar a Santiago Aristizábal Montoya, Alberto Restrepo González, Mario Escobar Velásquez, John A. Bedoya, Javier Henao Hidrón, y Paula Andrea Marín Colorado, entre otros.

fuera gran parte de su complejidad, es ver uno sólo de sus rostros. Fernando González fue siempre católico practicante a pesar de que la Iglesia prohibió sus libros, fundó un partido político y participó en unas elecciones, fue cónsul y fue retirado del cargo por expresar ideas incómodas, y se retiró a su casa finca en Envigado por años, donde se dedicó principalmente a las labores del campo.

En 1928 Fernando González fue nombrado Juez Civil del Circuito de Medellín. Éste es un acontecimiento decisivo en el desarrollo siguiente de su obra, sobre todo porque allí conoció a Benjamín Correa, quien trabajaba en el juzgado como secretario, y con quien recorre una buena parte del país a pie y descubre su ética del caminante. Con la publicación de *Viaje a pie* en 1929 terminaron los preludios de las fiestas en nombre del dios del pan y empezaron a recorrerse los caminos del Hermafrodita Dormido.

CAPÍTULO III

LOS EVANGELIOS DEL HERMAFRODITA DORMIDO

La ética del caminante

El evangelio del caminante

En 1911 Contastino Cavafis recomendaba a los viajeros de regreso a Ítaca que tomaran el camino largo, que se perdieran en aventuras, que no temieran a los cíclopes ni a las sirenas, que visitaran las ciudades egipcias y fenicias, que se relacionaran con los sabios en cada puerto y compraran en los mercados fragancias, telas, especias y bisutería de todos los tipos. Más allá del viaje, pensaba Cavafis, Ítaca no tenía nada que ofrecer (63-64). No sabemos si Fernando González leyó al poeta griego entonces, o después. No hay referencias en sus libretas de carnicero ni en sus libros aunque sabemos también que no era dado a la cita y la alusión. Lo cierto es que ese mismo año de 1911 publicó su primer vademécum en el periódico *La Organización* de Medellín, e inició su viaje de las presencias y su escuelita andariega. Su literatura fue la de un viajero, su filosofía la del camino, su vida la del viandante. Siempre tuvo la brújula incesante y el mar abierto, como diría Borges (*Poesía completa* 511).

“La Novela es la vida misma” escribió Fernando González en *Tragicomedia del Padre Elías*, una obra que fue publicada póstumamente. Los caminos de la vida y la escritura se confunden y recorren simultáneamente. Uno es espejo del otro aunque su reflexión no sea diáfana. En la escritura se reflejan

las porosidades de la vida, sus regiones oscuras tanto como sus luces, la deformidad y la forma, la certeza y la incertidumbre. En la vida se refleja el camino recorrido en la escritura, no como la solución mágica de los libros de autoayuda, sino como la lenta evolución que transformó al simio en hombre. “El hombre llega a la sabiduría por el sendero de su propio dolor, o sea, consumiéndose”, escribió Fernando en 1936 en *Los negroides*. La reflexión no es una mera reproducción, una duplicación, sino una transformación profunda que se realiza en ambos sentidos. Vivir o escribir es siempre una reconstrucción.

La reflexión funciona siempre en dos planos, uno consciente y otro no consciente. La filosofía tradicional se ha pasado más de dos mil años ignorando este segundo nivel y evitando el primero. Como nos recuerda Michael Onfray “los filósofos no dan a lugar a la confidencia autobiográfica” (*El manifiesto hedonista* 65). Para Fernando González son precisamente los filósofos que parten de la experiencia personal, los que robustecen su escritura con la filigrana de su vida los que resultan más interesantes. “Lo mejor de Sócrates fue que vivió la filosofía” escribe en sus libreta de notas de 1930. Esto significa en últimas que es el cuerpo el punto de partida de la filosofía. Sin embargo la reflexión no es un proceso fácil. “Mientras pienso, me parece muy agradable escribir mis pensamientos, y apenas estoy escribiéndolos no gozo sino que me dan asco y siento desprecio por ellos”, nos cuenta Fernando en *Los negroides*.

La escritura de Fernando González posee esta identidad doble y contradictoria. Por un lado es la evocación y otro lado es la celebración de esa imposibilidad. La memoria, bien sea como recuerdos acumulados en el cerebro,

o en las libretas de carnicero en las que Fernando consignaba todo cuanto veía y pensaba, se comporta como un sistema cuántico. De acuerdo a los principios de la mecánica cuántica las características de los sistemas están en estado de superposición hasta el momento en que son medidas, de manera que son modificadas en el momento mismo en que se busca conocerlas. Pensemos en una moneda y una característica que podemos medir que llamaremos *lado*. Desde luego, los dos únicos resultados posibles para el *lado* son cara o cruz, mutuamente excluyentes. Ningún resultado puede ser una mezcla de ambos, es uno ó el otro. Sin embargo, si preguntamos cuál es el *lado* de la moneda en mi bolsillo la respuesta es que está en un estado de superposición. Incluso, si saco la moneda y la lanzo al aire el *lado* de la moneda sigue siendo una suma que incluye las probabilidades de que caiga cara y las de que salga cruz. Sólo cuando la moneda cae la superposición se rompe y podemos decir que conocemos el *lado* del sistema.

La única manera de no modificar las características de una partícula cuántica es no intentar conocerlas; igual pasa con la memoria. La única forma de no alterar un recuerdo es no evocarlo, de otra manera se contamina de presente, se deforma, se pierde para siempre. Todo recuerdo es irremediamente parcial, caprichoso, amañado, mentiroso. Recordar es en sí mismo pasar del documental a la ficción basada en hechos reales. Una fuerza creadora y destructora. En largometraje israelí *Waltz with Bashir*, que mezcla documental y argumental, se cuenta el siguiente experimento psicológico. A un grupo de personas se les muestran diez imágenes de su niñez. Nueve de ellas son reales

pero la décima es un montaje en el que aparecen en una feria ambulante a la que nunca asistieron. El ochenta por ciento de ellos reconoce la escena falsa como real. No están mintiendo, en realidad recuerdan la situación aunque nunca haya sucedido. El otro veinte por ciento dice que no recuerda esa foto aunque reconozca las demás, de manera que los investigadores lo intentan de nuevo después. La segunda vez los que decían no recordar la escena pueden dar detalles muy precisos del clima, la gente que los acompañaba, y lo mucho que se divirtieron. Recuerdan con lujo de detalles una experiencia totalmente fabricada. La memoria es dinámica, dice Ori Sivan a Ari Folman en el film, si faltan algunos detalles la memoria los rellena con cosas que nunca pasaron.

La memoria es el punto de partida de la filosofía, de la escritura. El presente entonces es una suma de pasados múltiples, de caminos paralelos en una geometría que viola el quinto postulado de Euclides y los reúne en el ahora. Las libretas de carnicero que Fernando González llevaba consigo a todas partes no son un diario, el recuento de una vida; sino recuerdos del camino de una experiencia plural, de un periplo heterogéneo. La escritura es una extensión de la memoria no sólo en el sentido de conservar los recuerdos, sino también de multiplicar los caminos. Ésta es la filosofía para Fernando González, el espacio en el que se crean posibilidades, en el que se reproducen los pasos y los recorridos. Hay filosofía cuando el lector recrea el proceso físico, social, emocional, e intelectual del escritor, y en ese proceso las rutas de su propia vida se multiplican.

Fernando González describe lo que llama ‘método emocional’ en 1930, en la introducción de *Mi Simón Bolívar*, aunque Santiago Aristizábal Montoya rastrea el origen del concepto hasta su primer libro, *Pensamientos de un viejo* de 1916 (“Fernando González. De la literatura a la filosofía”). “Emocional llamamos nuestro método. Comprender las cosas es conmoverse; hasta que uno logre la emoción intensa, no ha comprendido un objeto” (*Mi Simón Bolívar*). Para operar este mecanismo hace falta jugar con los elementos correctos. El filósofo caminante, aficionado, sale, vagabundea, vive, traza su propio camino, se demora en los detalles del mundo que recorre. El lector los reproduce y los multiplica. La profundidad de la experiencia es indispensable; la prórroga en los detalles, la recolección pausada. El filósofo es un rumiante que masca y masca todo lo que la vida le ofrece. La comparación, que se la leí a Nietzsche por primera vez, siempre le gustó a Fernando González. En *Viaje a pie* cuenta que

en El Buey conseguiremos para Don Benjamín un caballo de ojos mansos, un caballo flaco para que siga paso a paso, pues somos aficionados a la filosofía, y el filósofo es un rumiante amigo de la lentitud . . . Allí fue, y sólo allí pudo ser, en donde conseguimos el caballo blanco, filósofo, lento, un genio del caminar despacio, para don Benjamín. ¡Ya éramos tres! Dos aficionados a la filosofía y un caballo aficionado a la lentitud.

Lento como el caballo de don Benjamín el filósofo se apropia de cada detalle, lo internaliza y lo piensa. El método emocional involucra al cuerpo tanto como a la mente, a los sentimientos tanto como a la razón. Aparece también al momento

de la escritura. Volcado sobre la página en blanco el autor tiene que reconstruir los elementos que tan pacientemente consumió. Desde luego los elementos siempre emergen transformados y los caminos multiplicados. Todo en el camino es plural y cambiante. Libro, lector, autor, y las relaciones que los unen se están transformando siempre. Allí está la filosofía para Fernando González.

Zaratustra, Buda, pero sobre todo Jesús, las figuras de los grandes maestros caminantes aparecen y reaparecen tanto en sus libros como en sus libretas de carnicero. Sin embargo, es con la publicación de *Viaje a pie* en 1929 que Fernando González inaugura el evangelio del caminante. “Jesucristo amaba mucho los caminos; todo su pensamiento se desarrolló en ellos”, escribió en su libreta en 1934. Es la figura a la que él mismo aspira. Los Evangelios, las bitácoras del camino de Cristo y sus compañeros caminantes, son un modelo a seguir al momento de la escritura. Son libros que se pueden leer sin orden. Un Evangelio, en general, no se lee de principio a fin como una novela. Regularmente se lee un capítulo, un grupo de versículos, una historia, una anécdota, un sermón, un aforismo.

El camino y la escritura multiplican la vida de Jesús. Para Juan todo comienza con la palabra y termina con una declaración de amor por parte de su maestro. Para Mateo el camino de Jesús lo inician sus antepasados y termina con el pedido de que difundan su mensaje. Marcos empieza la historia de su mesías con las palabras del profeta Isaías y termina con la ascensión. Así termina también Lucas su Evangelio que se abrió con la visita de un arcángel a la hermana de María. Otros tantos son los caminos de los Evangelios apócrifos que

ofrecen un Jesús aún más plural. También se multiplican los caminos del *Viaje a pie*. El evangelio del caminante está hecho de, como decía Pascal del universo, fragmentos que tienen el centro en todas partes y la circunferencia en ninguna. Cada anécdota, cada reflexión, cada cigarro fumado, cada pan centuplicado, la tragedia de una muerte, la celebración de una resurrección, son a la vez centro y periferia del evangelio de los filósofos aficionados.

Los caminos de la vida

La primera referencia bíblica al camino aparece en el tercer capítulo del Génesis, en el versículo 24. Después de que Jehová expulsa a Adán y Eva del Jardín del Edén deja a un grupo de querubines armados con una espada de fuego cuidando el camino hacia el Árbol de la vida. Desde entonces muchos hombres y mujeres han dedicado su vida a encontrar el camino de vuelta.

En realidad, no hay diferencias profundas entre el Paraíso del que fuimos expulsados por lujuriosos y el Mundo de las Ideas de Platón al que no podemos acceder más que con la razón y para el cual nuestro cuerpo es un estorbo. Es el lugar común de las filosofías que proponen una verdad absoluta —que curiosamente siempre está fuera de nuestro alcance mundano—. Filosofías cuyos ojos están puestos en el final del camino, en regresar al Árbol de la Vida. Para Fernando González el destino es simplemente permanecer en el camino.

Hay un pequeñísimo cuento de Kafka en el que se cuenta que un hombre le pide a su criado que le traiga su caballo. El sirviente se muestra confundido

por lo que el amo decide ir él mismo y preparar al animal. Mientras lo hace escucha a lo lejos una trompeta y cuando consulta a su criado éste reporta no saber nada ni haber siquiera escuchado el sonido. Cuando el hombre se dispone a salir su criado le pregunta para dónde va, a lo que éste responde que no sabe pero que fuera de ahí, ésa es la única forma de encontrar su meta. A lo que el sirviente inquiere si entonces sabe cuál es su meta. Sí, responde el hombre a caballo, te lo he dicho, salir de aquí (449).

Para Fernando González, como para el personaje de Kafka, la meta es el camino. Por eso mismo no hay UN camino, porque al no haber destino todas las rutas, todas las alternativas son posibles. Lo que no significa caer en la mentira del todo vale. Los caminos son múltiples pero no son equivalentes. Cada uno ofrece sus propias consecuencias y un paisaje singular.

La doble alegoría entre vida y camino es tan vieja como los son ambas palabras. En especial la que resulta de los evangelios propone además una ética de vida: la ética del caminante. Como en la canción de Rubén Blades o en varios poemas de *Soledades* de Antonio Machado la vida se hace caminando. Caminar implica una participación activa, un ejercicio de la voluntad. Vivir es tener control de la propia vida, escoger el camino y los pasos. El autocontrol, la autodeterminación son las únicas herramienta para rebelarse contra los mecanismos de dominio institucional. Dice Fernando González en *Viaje a pie* que sintieron “en casa de doña Pilar la rebeldía contra el camino, contra esa línea por donde van todos los hombres, por donde van los arrieros, los agentes

comerciales. Sentimos odio por la limitación". En el evangelio del caminante todo está a la sombra, todo es periferia, circunferencia.

La ética del caminante

En *Writing Degree Zero* Roland Barthes encuentra que la ambigua realidad de la escritura viene en parte de la confrontación entre el escritor y su sociedad (16).

El tono, el estilo, los temas, la forma son todos consecuencias de un momento histórico, al mismo tiempo que una respuesta a éste. Fernando González reconoce a su alrededor una ética sedentaria, contraria a la ética del caminante.

En su libreta de 1928 escribe:

Entramos a despedirnos de parientes que veraneaban por allí, gente sedentaria que al vernos de viajeros a pie, nos miraban como a vesánicos. Ninguno de nuestros conciudadanos (si es que en Colombia tiene uno conciudadanos) podía comprender nuestros motivos. Para ellos se camina, cuando se va a la oficina, cuando se va al mercado o por cualquier otro fin exterior. No está aun en las posibilidades mentales del pueblo colombiano el comprender los fines interiores. Muchas veces cuando nos ven hacer gimnasia nos miran con ojos espantados. Una de nuestras sirvientas huyó de la casa después de vernos hacer los movimientos de Sing, diciendo que ella no trabajaba en casa de locos . . . Todos parecen educados por el P.(adre) Guevara.

Fernando González relaciona el conformismo, el sedentarismo con la educación clerical. Recordemos que el panorama intelectual de la época estaba dominado por un modelo educativo desarrollado con base en el Syllabus de 1864 en el que Pío IX condenaba el liberalismo, la secularización, la tolerancia religiosa, la libertad de pensamiento y el laicismo educativo. Así fue que la Constitución 1886 reconoció al catolicismo como base de la unidad nacional y condujo al Concordato que firmó el presidente Rafael Nuñez con la Santa Sede en 1887. El documento le reconocía a la Iglesia Católica el control del sistema educativo colombiano, derecho que conservó hasta la reforma constitucional de 1973.

Pero la gran tristeza es nuestra Colombia de hoy, que ya no tiene energía siquiera para producir revolucionarios. Vivimos en una paz cadavérica. México tiene energías inciviles, pero al fin energías. En nuestra patria todo, hasta la energía vital, se la roban los santones gordos y avarientos que emiten treinta mil votos y que moran a orillas del río Aburrá; tienen agarrado el reino de los cielos, y para que éste no se escape de allí han establecido la endogamia. Su oración vespertina es: «Únicamente en Medellín se puede criar familia». (*Viaje a pie*)

En Colombia se estaba educando a un pueblo conformista, intolerante e intelectualmente sedentario.

Gilles Deleuze y Félix Guattari, especialmente en *Rizoma* y *Mil mesetas*, entendieron también las formas tradicionales de generación de conocimiento como el resultado de una estructura de poder subyacente. La ética del

caminante, el método emocional, implican una forma de resistencia, no sólo a su sociedad, sino al proyecto de país que se está construyendo.

Fernando González ve en el modelo educativo católico adoctrinamiento y no educación. En *El maestro de escuela* denuncia que a la juventud colombiana se les imparte una educación para la culpa. Dice de su personaje principal que “estudió donde los jesuitas; con ellos se graduó en introspección, en creerse «condenado», «perseguido»”. Este joven educado para la culpa es incapaz de tomar iniciativas, de llevar la dirección de su propia vida. Es un sedentario intelectual, social, y emocionalmente. Un joven decrepito, un cadáver viviente, al que sólo le queda defender el estatus quo y esperar pacientemente la muerte.

¿En dónde estuvo latente el triunfo del Evangelio cristiano? En la afirmación de que los ricos no entran al Cielo. La frase acerca del ojo de la aguja y del paso por ahí del camello, refiriéndose al Cielo y a los poderosos, satisfizo a los pobres, a los maestros de escuela, a todos los “grandes hombres”. Cambiar el sitio de riqueza y de honores, creando “otro mundo”, cerrado para los usufructuarios de la Tierra, curó del tormento a los pobres e hizo posible el régimen capitalista. (*El maestro de escuela*)

La formación de jóvenes sedentarios implica tener maestros adoctrinados. Los estamentos educativos no soportan la disidencia, la libertad de pensamiento, el respeto a la diferencia. “Fui a la Dirección de Educación: el cura me ha acusado de irreligioso” dice en *El maestro de escuela*. Hacía falta ser reverente, conformista, adulator, y sumiso en el magisterio colombiano de la época. “En

este país, no quieren sino maestros a su modo, que sean del 'partido'; no ascienden sino a los que beben aguardiente con los inspectores de educación", concluye en el mismo libro.

Fernando González ve la educación de un modo totalmente distinto. En *Los negroides* dice que el fin de la pedagogía es "ayudar a otros a encontrarse. Nadie puede enseñar; el hombre llega a la sabiduría por el sendero de su propio dolor, o sea, consumiéndose". Gonzalo Arango lo explica de la siguiente manera:

Fundó una escuelita rural para enseñarnos a vivir, a ser lo que somos con orgullo, sin complejos europeos, sin alma ajena, sin mistificaciones. Era una escuelita de auto-expresión latinoamericana (lat-indo-americana). Nunca dijo: el que no está conmigo, está contra mí. La esencia de su escuelita fue: el que no está consigo mismo, no está conmigo. Usó el método de enseñar caminando, mostrando el camino. No su camino, el camino de uno mismo, de cada uno. Una vez encontrado el camino había que abandonarlo y seguir solos, ése era el examen, la prueba final. Si uno era capaz de continuar sin él El viaje de las presencias, el maestro concedía a su discípulo el título de Caminante, única meta a la que se podía aspirar en su escuelita andariega. ("La meta es el camino")

La ética del caminante y la alegoría a la vida que lee Gonzalo Arango en su maestro Fernando González va mucho más allá. Caminando no sólo se vive sino

que se lee la vida. Es desde esa lectura que se articula toda escritura, desde la ficción hasta la filosofía. La vida sirve como punto de partida para el pensamiento en la medida en la que puede ser leída y la experiencia engrosada; es decir, en la medida en que es activa. Desde luego no hablamos estrictamente en un sentido literal. La simple contemplación puede ser activa o pasiva.

Una vida sin lector es un desperdicio, una vida que no supera el plano biológico. Inmediatamente notamos que caminar no es sólo lectura sino también escritura. Fernando González escribe su propia vida, no sólo en sus libros, sino, y principalmente, fuera de ellos: “Pero yo, el solitario que renunció a honores fáciles, que vive en pobreza, para no verse obligado a juntarse con López, Laureanos y Olayas, yo soy artista de la vida, pintor de animales en celo”, dice en *El remordimiento*.

La ética del caminante, en contraste con la vida sedentaria, implica constante relectura y reescritura. El libro es el resultado del camino, pero además es un producto que acepta la reescritura, la enmienda, la corrección. El caminante no sólo lee la vida que transcurre, las aguas del río en las cuales se baña, sino que relee su pasado, y sospecha las aguas que vendrán y en las que no volverá a bañarse. La doble lógica del camino permite que la vida se repita y que al tiempo sea irrepitible, que los errores sean irreversibles y remediabiles, que la vida se escriba una sola vez y al mismo tiempo sea siempre una reescritura. Por eso el caminante se detiene en los detalles, en las pequeñas geometrías del camino, porque allí están las claves de la novedad, y las huellas del pasado que permiten la reescritura. El libro de la vida se desdobra y se

expande desde cualquier página, se reinterpreta a partir de todas las entradas, cada principio es potencialmente un final, cada final irremediamente un principio, cada rama un tronco y cada tronco apenas una hoja. El libro de la vida es el verdadero libro rizoma.

El diario del caminante es una gran épica en contra de las justificaciones trascendentales del orden establecido. Una de sus entradas dice: “Mi madre me parió cabezón, pero infiel, insatisfecho siempre, semejante a un viajero que llega y ya está de viaje” (*El remordimiento*).

La política del cuerpo

No recuerdo cuándo, dónde, ni en qué contexto alguien contó, o leí, una historia que ahora me viene a la cabeza. Quizá estoy cambiando nombres y agregando o quitando detalles pero el cuerpo se mantiene. Muchos años después de que la raza humana se extinguiera llegaron unos extraterrestres al planeta y encontraron sólo dos pruebas de la existencia de inteligencia sobre la tierra. La primera fue un tabloide amarillista lleno de titulares sobre decapitados, padres que violan a las hijas, fotos de mujeres medio en pelota, y los últimos chismes de la farándula. El otro fue un ejemplar de la *Divina Commedia* con ilustraciones de Doré. Después de un largo proceso para descifrar y leer los textos con cuidado llegaron a la conclusión de que el tabloide era una obra maestra que desnudaba el alma apasionada de la raza que había poblado el planeta, mientras la *Divina*

Commedia era un compendio de chismes y comentarios fantasiosos sobre una época particular.

No recuerdo si hubo una interpretación o no. A mí se me ocurren varias pero una en especial me parece pertinente para la discusión que me interesa: atacar la idea de que existe una obra maestra independiente de la experiencia humana. Si hacemos un censo y le preguntamos a la gente cuál de los dos textos es literatura, cuál es o está más cerca de ser una obra maestra todos responderían que la *Divina Commedia*, incluso aquellos que no la han leído y en cambio leen tabloides todos los días. ¿Por qué entonces los extraterrestres piensan que el tabloide es la verdadera obra maestra? Porque la literatura existe sólo en relación con la experiencia humana. No existe una obra maestra por fuera de una experiencia de valores educativos, sociales, lingüísticos, culturales; sin el soporte de una experiencia emocional, biológica o intelectual. Dice Dewey en *Art as Experience* que un producto artístico, sin importar que tan viejo o clásico sea, sólo es una obra de arte en la experiencia íntima de alguien (113). Para el caminante un libro no es un producto, un fin, sino la promesa de un camino. Lo motiva tanto la solución de un acertijo como una huella o un adjetivo certero, la conclusión final después de una gran argumentación como una confidencia amiga, la curiosidad por saber el destino de los personajes principales como el tacto que delata una pasión secreta entre dos personajes laterales. El fin no se impone sobre el camino.

El caminante lee texto y contexto como si fuera un cuerpo inseparable de su entorno de donde respira y se alimenta. Dice Fernando González en una carta a su amigo Estanislao Zuleta que

cada uno filosofa según su medio ambiente, pues queda demostrado que filosofar es entrar en relaciones, para apaciguarse . . . Pero queda establecido aparentemente, pues en realidad la lucha, la aclimatación, duran siempre: jamás cesamos de filosofar; quien posee otra cosa que opiniones, conclusiones provisionales, es un demente. (*Cartas a Estanislao*)

La tradición ha separado a las grandes obras literarias de sus condiciones de producción. Las ha admirado de manera que se transformaron en objetos aislados como cuadros de un museo. Para el caminante no se puede separar un libro de sus condiciones, de su proceso de producción y sus consecuencias; de la experiencia humana.

La filosofía, por su parte, ha dejado por fuera al hombre, al filósofo mismo, a la sociedad, a la psicología, al amor, a la cultura. Los tratados de los filósofos profesionales han borrado toda huella que delate las condiciones de producción de la obra. El filósofo no come ni bebe, no sufre ni ríe, no es afectado por la economía o las políticas culturales. La escritura filosófica se practica en un cuarto con puertas y ventanas cerradas. Sólo la razón aislada de los detalles minúsculos que entorpecen la existencia es digna de producir pensamiento valioso. La literatura en Fernando González es la respuesta a este aislamiento; es

la posibilidad de incluir las geometrías pequeñas que crean puentes entre el pensamiento filosófico y todos los demás aspectos de la experiencia humana.

Desde los griegos Occidente emprendió la empresa de la unificación de la Historia. Los miles de dioses que poblaban América y Europa desaparecieron para convertirse en uno, o ninguno. La reducción de la experiencia rebajó la historia a un puñado de acontecimientos con una única interpretación. En especial, la política desapareció para dar paso a dos potencias destruyendo el mundo para imponer su modelo. Incluso el supuesto pluralismo posmoderno no parece tan claro en un mundo donde los productores culturales locales están desapareciendo para hacer parte de los grandes conglomerados corporativos.

En Colombia la historia política se redujo a un bipartidismo obtuso que destruyó al país. Fernando González le cuenta a Estanislao que

que aún soy pobre, que tengo hijos y que eso me urge para que entre a vivir la vida colombiana: conversar con Eliseo Arango, Silvio Villegas, Laureano Gómez, Alfonso López, Olaya Herrera, acerca de liberalismo y conservatismo; escribir a los conocidos, para que me pongan en las ternas. Es preciso convivir con el robo y las pasiones ruines. Es necesario leer “El Tiempo”, ser amigo de Santicos. (*Cartas a Estanislao*)

La novela, la narrativa, practicada a la manera de Fernando González es una resistencia al reduccionismo unificador. González inventa una historia alternativa que comienza desde el comienzo mismo de la historia de Occidente, desde la creación de Eva:

¿Cómo fue que Dios hizo a las muchachas de catorce años y medio, que lavan en las cañadas y a quienes voy a dar mi sueldo en viaje? Fue en Envigado, que era el Paraíso, pues hay dos ríos, el Aburrá y la Ayurá. Allí, hace cincuenta y dos mil años, Jehová hizo a Eva de catorce años y medio, y le quedaron untadas las manos, y se las llevó a las narices, hizo un gesto raro de deleite y exclamó: “Huele no más que a bueno”. Ahí, en tal instante de tal frase, apareció la primera idea general: lo bueno en sí. El blanco toro orejinegro asistió a la olida, y por eso él también huele, levanta el testuz y hace el divino gesto.

Desde entonces van unidos amor y olor; olemos todo lo que amamos, y dime: ¿te palpitan aún las aletas de la nariz? Pues eres un joven enamorado...

Pero ¿cómo fue esta ocurrencia?: paseaba Jehová por la finca de Pacho Pareja, la que domina todo el valle, aquella que tiene casita de paja con dos cipreses laterales; la finca que más me gusta para comprar al fiado. (Dile a Alfonso López que me regale veinte mil pesos que piden, haciéndome yo cargo de la hipoteca)... Paseaba por allí, descalzo, impertinente y lleno de vitalidad, Jehová. Atisbaba... y nada veía; faltaba qué atisbar; faltaba lo que hace aletear las narices. Comprendió Jehová que tal era la causa de que Adán viviera dormido, sin bríos, abobado... Y allí fue, bajo un aguacate que estaba en el punto en donde edificó su casa el judío

Bedout, en donde le vino la noción de muchacha. E hizo a Eva, de catorce años y medio, amante y palpitante, con los deseos en su cúspide, lo cual expresó ella en las primeras palabras que dijo, al desperezarse, al estirar el cuerpo para que circulara por la columna vertebral el fluido nervioso, a saber: “Me estoy muriendo de dicha”.

Acabada la obra, Dios se llevó instintivamente las manos a las narices e hizo el gesto divino: olía a nalga. (*Cartas a Estanislao*)

La literatura de Fernando González, aferrada a los detalles de la vida cotidiana, a los manejos de la experiencia —todo tipo de experiencias social, política, religiosa, física, familiar, intelectual, sentimental, al fumar, al beber, al caminar, a la amistad, etc.—, se opone al unitarismo proponiendo una historia alternativa, personal, desde el momento mismo de la creación. La palabra permite extender el mundo en el plano simbólico, desafiar el reduccionismo de la tradición platónica. La literatura abre la puerta para que la Historia se quiebre en mil historias, todas con rasgos comunes, como Eva, porque después de todo todos estamos juntos en el planeta y todas nuestras experiencias comparten rasgos comunes, pero todas distintas, personales, ajustadas a las filigranas minuciosas de cada vida.

Sin embargo, la literatura no fue extraña al proceso de unificación. Los grandes imperios europeos reforzaron su identidad en el carácter de una literatura nacional, unificadora, homogeneizante, esencialista. Un desarrollo

profundo de las relaciones entre literaturas nacionales, nacionalismo, y la construcción simbólica de las naciones-estado se puede encontrar en *Imagined Communities* de Benedict Anderson y *Nation and narration* de Homi K. Bhabha. Y de manera más telegráfica y muy amena en el segundo capítulo de *Literary Theory: an Introduction* de Terry Eagleton.

Pero las naciones imperiales no fueron las únicas en seguir este método. Las jóvenes naciones americanas también buscaron en la literatura un instrumento para construir una identidad nacional y un proyecto histórico después de las independencias, como lo muestran los estudios *Foundational Fictions: The National Romances of Latin America* de Doris Sommer o *La literatura y la formación de la conciencia nacional* de Ezequiel Martínez Estrada.

Todas estas literaturas tienen en común que proponen un cuerpo abstracto, inmaterial. El lugar de los brazos o las piernas, del hígado o la lengua, es tomado por la nación y la bandera, el himno y las canciones patrióticas, la raza, la religión, la historia, la libertad. La literatura de Fernando González, por el contrario, parte de una premisa: la experiencia de la vida en su total complejidad tiene lugar como parte de un medio. Más aún, cuando hablamos de entorno lo entendemos como la superposición de muchos: biológico, ético, social, político, étnico, financiero, artístico, estético, etc. Para Fernando González, como para Aristóteles y John Dewey, la metáfora principal de la experiencia es la biológica, y con frecuencia desde allí se llega a las demás.

Es curioso que a pesar de la inmensa influencia de Aristóteles en la tradición occidental el cuerpo haya desaparecido. Prevaleció la negación

platónica del mundo tangible que resultaba mucho más cómoda para la tradición cristiana. Consultar el diccionario de la Real Academia Española nos puede dar una idea de hasta qué punto la tradición ha negado el cuerpo. Para la entrada de *moral* uno encuentra con cosas como éstas:

Que no pertenece al campo de los sentidos, por ser de la apreciación del entendimiento o de la conciencia.

Conjunto de facultades del espíritu, por contraposición a físico.

Esta forma de entender la moral, totalmente platónica, europea, presupone independencia entre lo físico y lo racional, como si todo acto moral no estuviera precedido por un cuerpo físico que lo ejecuta, y un contexto en el cual se lleva a cabo. Desde luego esto no es exclusivo de esta disciplina, la política se interesa sólo por ciudadanos sin sistema digestivo, hacemos ciencia sin sentimientos, y filosofía sin genitales.

Fernando González comienza su estudio sobre la moral en el lugar que la tradición le ha enseñado a desconocer: el cuerpo. En una carta incluida en *El remordimiento* y fechada en Manizales el 2 de marzo de 1935 Alfonso González, editor y hermano de Fernando, le dice que ha hecho cambios a su libro para que pueda ser publicado. En la carta se puede sentir el ambiente confesional que domina, no sólo a la educación, sino también al discurso intelectual del país:

Tu personaje se confiesa un poco demasiado honradamente. Me pareció impúdico y he querido velar, en busca de aquello que te decía Tomás Carrasquilla: 'Escriba un libro para las mujeres, que todas quieren leerlo y los curas no las dejan'. (*El remordimiento*).

Recordemos que el panorama intelectual de la época estaba dominado por un modelo educativo desarrollado con base en el Syllabus de 1864 en el que Pío IX condenaba el liberalismo, la secularización, la tolerancia religiosa, la libertad de pensamiento y el laicismo educativo (Palacios 52). Así fue que la Constitución 1886 reconoció al catolicismo como base de la unidad nacional y condujo al Concordato que firmó el presidente Rafael Nuñez con la Santa Sede en 1887. El documento le reconocía a la Iglesia Católica el control del sistema educativo colombiano, derecho que conservó hasta la reforma constitucional de 1973.

Como consecuencia del monopolio educativo en el país prevalecían las discusiones entre almas sin cuerpos, conciencias sin cerebros, ideas sin soporte biológico, y sexos sin genitales. Fernando González no concibe una discusión moral sin empezar por discutir el cuerpo, de otra manera sería hacer lo que "los jesuitas a la 'Historia Natural' en que nos enseñaban a ser perversos: ¡le recortaban las páginas en que se describían los órganos genitales!". Y amplía: "¿Es posible coger un niño sano, vital, y quitarle las nalgas, el vientre, los pies, los órganos genitales, y decir que los ojos, sólo los ojos, son presentables, son bellos?" (*El remordimiento*).

Fernando le responde a su hermano que su libro censurado no se va a publicar. Mientras para la tradición católica hablar del cuerpo en una discusión

de tipo moral es perverso, o cuanto menos desatinado si atendemos a la RAE, para Fernando la perversión está en dejar al cuerpo por fuera de la discusión, en pretender que no existe y que no juega un papel fundamental.

En él prevalece la ética del caminante que exige una política del cuerpo. En el camino se funden con la moral, la estética, la sensualidad entendida como una atención especial a sentidos, la escritura, la filosofía, y la literatura. Esta política del cuerpo no se queda únicamente en *El remordimiento: en Viaje a pie* es impensable hablar de metafísica sin mencionar la belleza del cuerpo doña Julia, en *El hermafrodita dormido* no es posible llegar a cierto tipo de apreciación estética sin pasar la angustia que genera la abstinencia de la nicotina, o en *Mi Simón Bolívar* sólo es posible hablar del nivel de consciencia de un individuo si nos acercamos a él a través del método emocional. Más adelante Fernando sigue increpando a su hermano por la censura que le hizo a su libro:

¿Cómo te atreviste a poner “calzones” de Toní, en vez de “calzoncitos”? La muchacha tiene “calzoncitos”, o sea, pequeños, limpios, y Pacho-loco, el mendigo que acaba de entrar a casa, tiene “calzones”.

Pusiste “prendas de su feminidad íntima”, en lugar de “ropitas de Toní”. “Prendas” es como dicen los padres Ochoa y Mejía, curas de Envigado, en el púlpito, o sea, pornografía, hipocresía, vergüenza, pecado. “Ropitas” fue lo que yo vi y olí en la cómoda de la muchacha, o sea, unas camisitas y calzoncitos de seda, requetedoblados con el arte que tienen en Francia. Si yo le

hubiera ofrecido a la Virgen “los calzones de Toní”, ésta sería la hora en que estuviera avergonzado... “Calzones” y “prendas” tiene Fernanda Ramírez”. (*El remordimiento*)

Pobre Fernanda Ramírez.

Como ya comentamos en la introducción, la recepción de la obra de Fernando González fue extraña. En los círculos de lectores que revoloteaban en los cafés sus libros se leían con entusiasmo y eran tema obligado, mientras que, como señaló Estanislao Zuleta Ferrer, los periódicos y las publicaciones culturales los ignoraban. Si por un lado la iglesia lo prohibía bajo pena de pecado mortal, por otro lado la generación de los nadaístas lo defendía como una de sus figuras tutelares.

¿Qué hay tan peligroso en los libros de FG? El cuerpo. El escritor de la tradición católica escribe sobre papel blanco, inmaculado, libre de manchas de café o quemaduras de tabaco. Está físicamente ausente de lo que escribe. No hay trazas en sus argumentos de su sexo ni de su apetito sexual, de su dieta y sus apuros estomacales, de la torpeza al tomar un vaso a la que lo obliga el licor, ni del olor a cigarro que guardan sus dedos. El cuerpo está totalmente ausente; sólo las funciones superiores del cerebro dejan huella en su escritura iluminadora.

Ya desde entonces Fernando González denunciaba lo que mucho tiempo después el filósofo francés Michael Onfray repetiría: “La filosofía no se aprende por el modo platónico de la meditación sobre los grandes conceptos en el nebuloso campo de los espíritus puros, sino sobre el terreno material de las

confluencias corporales, históricas, existencias, y psicoanalíticas, entre otras...” (68).

En una sección anterior ya habíamos discutido que en tradición iluminada el hombre no existe. Decíamos que no existe como unidad, unidad en el sentido más directo y menos filosófico en que sea posible tomarse, incluso en el sentido ridículo de pensar que nunca hemos visto a un hombre que sea sólo cerebro. Recordábamos que lo más cercano que hemos visto es al rey de la luna en *The Adventures of Baron Munchausen*. Desde luego la defensa de esta idea del pensador sin cuerpo viene de la idea platónica del mundo de las Ideas, con mayúscula, y sus transformaciones. Los autores de la Biblia, por ejemplo quienes recibieron dictados del Espíritu Santo; y de allí la idea del escritor —y del artista en general, asunto ya presente en Platón— como un médium, una persona capaz de comunicarse con dioses, fuerzas, e ideas inalcanzables para el resto de los mortales.

La política del cuerpo conecta las delicadezas de la estética y la sofisticada abstracción de la filosofía, con la experiencia inmediata, con el mundo de lo cotidiano. No tenemos un cuerpo, somos un cuerpo. Nunca estamos en otro lugar desde el que podamos decir “ése es mi cuerpo”. Somos nuestro cuerpo y cuando dejamos de ser nuestro cuerpo es el fin de la vida.

La tradición de la épica, que nos aburrió con el *Poema del Mio Cid* y que es la base de las narrativas nacionales, ha propuesto una separación entre lo cotidiano y lo literario. Pero Fernando González camina por otra senda, la de los satíricos que nos regaló a Rabelais y se mantuvo a la sombra de la tradición

épica. Los sátiros también se interesaban por los bajos fondos, los mundos de la sombra, por una estética que involucrara todos los aspectos de la vida. Mijaíl Bajtín desarrolla esto a lo largo de su obra: *Problems of Dostoyevsky's Poetics: Polyphony and Unfinalizability, Rabelais and His World: Carnival and Grotesque, The Dialogic Imagination: Four Essays*. De este último libro especialmente el ensayo "Epic and Novel". Bajtín incluso vincula el nacimiento de la sátira menipea con los diálogos socráticos (*The Dialogic imagination* 26), lo que resulta muy dicente si recordamos que el 10 de diciembre de 1912, con apenas diez y siete años, Fernando González publicó un artículo en VOX POPULI, el primer periódico de Envidado, en el que exalta la figura de Sócrates como su modelo (Cuervo).

En el mundo de la sombra no se piensa sólo con la mente, así como no se siente únicamente con las manos. Un problema en el cerebro afecta al sentido del tacto tanto como uno con las manos. Para oponerse a la tradición de la vida épica Fernando González se pregunta: ¿cómo aprendo a leer la existencia, el ahora, la insignificante historia de mi contexto? Y se responde: El cuerpo. El cuerpo era un tema ausente en la tradición hispana en la época de Fernando González, y sólo ha adquirido relevancia en los últimos cincuenta años, en gran parte gracias al trabajo pionero de Severo Sarduy *Escrito sobre un cuerpo* y a la lectura de Michael Foucault. Si la existencia es leída con el cuerpo, desde el cuerpo, también tiene que poder ser escrita en y con el cuerpo: "La Estética es efecto de culminación vital" (*El remordimiento*).

La experiencia corporal introduce ideas muy desagradables para la Iglesia: cambio, decadencia, mortalidad. La cara opuesta a las promesa vaticana

de la vida eterna. Para Fernando González el compromiso con el cuerpo es metafísico. Heredamos un código genético, un contexto social, cultural, histórico, una lengua, un nombre familiar. Pero sólo esto no hace a una persona. La política del cuerpo exige tomar estas partes y construir un hombre. A un ser único. “¿Y no veis que el hombre no tiene por dentro un muñequito que se llame el YO, sino que es un sucediéndose con una variable conciencia de ello?” (*Libro de los viajes o las presencias*).

Fernando González nació poco antes de la Guerra de los Mil Días, una confrontación partidista que demoró tres años y que en la práctica no ha terminado. La polarización entre los miembros de los partidos Liberal y Conservador fue el pan de cada día en la política colombiana durante cada uno de los años de su vida. Él se mantuvo al margen sosteniendo una posición crítica respecto a ambos partidos. En una carta a Estanislao Zuleta le cuenta que

al llegar de Bogotá me contaron que “El Heraldó” publicó un pretendido interrogatorio hecho a mí, en el cual dizque afirmé que soy del PARTIDO LIBERAL. ¿He dejado de amar a la belleza? ¿Soy, por ventura, un opinante o un borracho? ¿Qué mal hice, para que se diga que pertenezco a la horda del Mayor Santander? No, señor Director. No me acuerdo de haber pertenecido nunca, ni en la inocente primavera, a ningún partido político existente.

La política del cuerpo exige una conciencia de la experiencia profunda. ¿Cómo es posible que el modelo liberal (o conservador) se ajuste por igual a las necesidades de un empresario de Medellín y un campesino de Santander? La

política del cuerpo exige una soledad radical como punto de partida, una individualidad profunda y anterior a la posibilidad gregaria.

Fernando González, desde luego, no pertenece a ninguno de los dos partidos. No se trata de que cualquier congregación deba ser rechazada, pero sí de la posibilidad de una sociedad constituida a partir de individuos. Ni su escritura ni sus lecturas transitan por la épica, por los héroes que representan a toda una nación. Por el contrario, sus personajes no se posesionan en el contexto de la Historia (H mayúscula) sino en un modesto lugar a la sombra.

El peligro del cuerpo es que pone en evidencia el paso del tiempo. Peor aún, contrario al discurso religioso, que promete que en el futuro todo será mejor, el cuerpo nos recuerda que no, desde el punto de vista corporal todo tiempo futuro será peor. Fernando González es posterior a la publicación de *El origen de las especies* (1859) de Charles Darwin y a las ideas radicales de la termodinámica estadística de Ludwig Eduard Boltzmann (1844-1906); y de alguna manera, es hijo de ellas. Darwin y Boltzmann hacen tambalear parte de la gran tradición de las esencias. Lo que antes parecía eterno resulta ser temporal, finito. Según Darwin el hombre no siempre fue el hombre, y en algún momento dejará de serlo. Por eso la teoría evolucionista es tan amenazante para los fanáticos religiosos, por eso es el principal enemigo de las sectas ultraconservadoras de los Estados Unidos. Boltzmann por su parte resume la mortalidad y la finitud en una ecuación. El principio de entropía implica que todo sistema físico, religioso, social, o de cualquier índole camina inevitablemente hacia la decadencia, hacia la disolución en el caos estadístico.

Darwin, Boltzmann y la política del cuerpo nos enfrentan a la imposibilidad de la eternidad.

Pero el cuerpo no sólo amenaza a la iglesia católica, sino al discurso político de la época: el progreso. Como lo cuenta José Luis Romero en *Latinoamérica: las ciudades y las ideas*, desde finales del siglo XIX la burguesía, ya acentuada y ratificada por los años posteriores a las Independencias, aceptaron la ideología del progreso (19). Tanto la religión como la política ofrecen un cheque en blanco que sólo puede ser cobrado en el futuro: en otra vida para los cristianos, en veinte, treinta, cincuenta o cien años para los liberales y conservadores.

El 9 de noviembre 1907 fue inaugurada Coltejer, la primera fábrica operada exclusivamente con energía eléctrica en la historia colombiana. El 5 de diciembre de 1919, en Barranquilla, con la escritura pública número 2374 fue fundada SCADTA, la primera aerolínea del país (*Archivo General de la Nación* 466). En 1927, el gremio de los productores de café, principal producto de exportación desde finales del siglo XIX, creó la Federación Nacional de Cafeteros. En 1930, en su discurso de posesión, Enrique Olaya Herrera, primer presidente liberal del siglo XX, habló sobre el futuro y el progreso (*Archivo General de la Nación* 271). Su sucesor, Eduardo Santos, también hizo énfasis en lo mismo en su discurso de posesión en 1938 (*Archivo General de la Nación* 280-291). El gran tema político del siglo XX fue el progreso.

El progreso ofrece la promesa del crecimiento económico perpetuo. Desde luego ahora sabemos, todos los mortales menos los economistas, que en

un mundo con recursos naturales limitados no puede haber crecimiento económico ilimitado. Pero a principios del siglo XX, en una Colombia de tres millones de habitantes, los recursos no eran un problema.

El lenguaje del nuevo proyecto es incorpóreo. El progreso se mide en números, estadísticas, gráficas, porcentajes. No hay rastro del cuerpo ni del individuo. Incluir al cuerpo en el discurso del progreso es aceptar la invitación a una fiesta a la que no podemos asistir. La vejez, la decadencia física son las únicas promesas seguras para nosotros. El lugar del individuo es tomado por conceptos incorpóreos y esencialistas: el país, la nación, el adelanto cultural, social, militar. Todos estos conceptos recuperan la linealidad, la dirección privilegiada del desarrollo, la promesa de las esencias eternas, inmunes a los destrozos del tiempo. Bajo esta perspectiva el mundo parece tener un significado profundo y eterno.

El caminante sabe que todos los significados son temporales: “Ese mundo es real, pero inteligible, o sea, transeúnte”, dice Fernando González en *Libro de los viajes o las presencias*. La realidad biológica nos recuerda que nuestro destino no es la inmortalidad, sino la tumba. La política del cuerpo implica pensar en el presente como el único entrenamiento que tendremos para el futuro, y lo por venir como una promesa (no todo tiene que ser malo) pero también con la certeza de un inevitable destino trágico.

El Progreso aparece como telón de fondo en la obra de los modernistas y vanguardistas por igual. En los primeros suele prevalecer una actitud ambivalente: admiran París, sus cortesanas, las luces y los trenes; pero al mismo

tiempo sienten nostalgias por el mundo rural, inmóvil por tanto tiempo, que empieza a desvanecerse. De hecho algo parecido ya sucedía con Baudelaire, tal como Walter Benjamín lo estudia en su ensayo “El artista de la modernidad”. En cuanto a los vanguardistas, prevalece la celebración del progreso, hasta los conocidos excesos del futurismo. Al respecto Fernando González ocupa una posición singular. Quizá el único de sus contemporáneos en el mundo hispánico que puede ofrecer un diálogo es Miguel de Unamuno quien en *Del sentimiento trágico de la vida* reinterpreta las preocupaciones existenciales de Søren Kierkegaard en el hombre contemporáneo y le devuelve el cuerpo:

El hombre de carne y hueso, el que nace, sufre y muere —sobre todo muere—, el que come y bebe y juega y duerme y piensa y quiere, el hombre que se ve y que se oye, el hermano, el verdadero hermano . . .

Yo, tú, lector mío; aquel otro de más allá, cuantos paseamos sobre la tierra.

Este hombre concreto, de carne y hueso, es el sujeto y el supremo objeto a la vez de toda filosofía, quiéranlo o no ciertos sedicentes filósofos. (57-58)

Puede parecer que la política del cuerpo nos deja radicalmente solos y desesperanzados ante el desbarrancadero del tiempo. No es así. No se trata de vivir en la desesperación ni de hacer una apología al pesimismo. Tampoco es un llamado a abandonar toda creencia y lanzarnos en el océano de la vida sin siquiera un pedazo de madera para reposar. Todo lo contrario, se trata de

escoger en qué creemos, a qué nos aferramos, no de aceptar automáticamente. Fernando González vivió radicalmente solo, “a la enemiga”, consciente desde joven de la promesa de decrepitud sobre su cuerpo, no en vano su primero libro se llamó *Pensamientos de un viejo* (1916) y sólo tenía veinte y un años. Sin embargo, Fernando González nunca vivió en desesperación.

Mal haríamos en leer estas líneas como una declaración de que Dios es una invención del hombre, y esto lo digo como agnóstico. Dios es una realidad que reside en el interior del creyente, no en su exterior, y que se manifiesta en la experiencia. No es un invento ni una alucinación borracha sino una manifestación de la intimidad, una consecuencia de tomarse en serio la decisión de creer. Poco antes William James llegaba a conclusiones similares en “The Will to Believe”. Uno de los grandes descubrimientos de la mecánica cuántica es que la realidad no precede a la experiencia, es decir, cualquier característica se define al momento de la interacción, anterior a ésta sólo existe como posibilidad. Dios no existe por fuera del hombre, pero es una de las posibilidades reales de su intimidad.

Fernando González, el caminante, escribe sobre libretas de carnicero, manchadas de café, arrugadas por la intemperie, decoradas por la felicidad del vino que se derrama en las noches. El caminante no puede olvidarse de la experiencia corporal cuando escribe. El libro del caminante es el evangelio del cuerpo.

Los dioses de la muerte

The Paradise Lost

El 9 de noviembre de 1948 los dioses de la muerte trajeron a Colombia con toda su fuerza el macabro sueño europeo de la unificación. Lo soñó Roma quien concebía todo lo no romano como bárbaro. Lo soñaron los católicos y los protestantes; y se mataron entre ellos por años. Lo imaginó España como una única religión y un solo color de piel y lo llamó la limpieza de sangre. Lo soñaron Napoleón y Hitler, y dejaron el continente europeo devastado.

En Colombia lo soñaron los partidos políticos quienes se dieron a la tarea de acabar a machete al partido contrario. Desde ese día de noviembre los dioses de la muerte se agazaparon en todos los caminos, junto a la iglesia en las plazas de los pueblos, en las calles de las ciudades desconcertadas. Esa fecha se le conoce como el Bogotazo e inaugura el período denominado La Violencia. Ese día el abogado penalista y candidato a la presidencia por el Partido Liberal Jorge Eliecer Gaitán fue asesinado, lo que desencadenó una balumba de revueltas que destruyó el centro de la capital, y una ola de masacres políticas por todo el país.

Fernando Vallejo lo recuerda en *Los días azules*:

Días antes del asesinato de Gaitán murió mi abuelo... No voy a referir aquí en sus pormenores una historia que me niego a hacer mía. Está en los periódicos. Es harto conocida. El encono se había vuelto odio, y el odio muerte. En primera plana aparecían las fotos de los genocidios: veinte, treinta, cincuenta, cien cadáveres de

campesinos descalzos tendidos sobre el suelo, decapitados, y frente a los cadáveres decapitados sus correspondientes cabezas: cabezas confundidas, asignadas por manos piadosas a cuerpos extraños... Hoy los conservadores queman a Rionegro; mañana los liberales queman Marinilla. El lunes los conservadores queman a Puerto Triunfo; el martes los liberales queman a Puerto Salgar. La pelota de fuego saltaba de un lado a otro de la montaña, de orilla a orilla del río. Como el gobierno era conservador, la policía le daba garrote a los liberales. Mas para unos y para otros, salir por la noche en una carretera era morir: si en una curva no esperaba al viajero la muerte conservadora, su copartidaria, en la siguiente lo esperaba su enemiga, la muerte liberal...Y los curas desde los púlpitos atizando la hoguera. (74)

Gaitán era una figura incómoda para la estructura bipartidista. En 1933, antes de pertenecer al Partido Liberal había fundado y militado en la Unión Nacional Izquierdista Revolucionaria. Y más tarde, a pesar de pertenecer al partido se presentó a las elecciones presidenciales de 1946 como independiente. En esos comicios obtuvo el tercer lugar, después de los candidatos oficiales de los partidos tradicionales, con un veinte y seis por ciento de los votos. Poco después, en 1947, otra vez dentro del oficialismo del Partido Liberal derrotó a Eduardo Santos —hermano del abuelo del actual presidente Juan Manuel Santos— y se convirtió en el jefe único de la colectividad.

Como jefe único del Partido Liberal no dejó de ser incómodo. A pesar de que su grupo hacía parte del proyecto de Unidad Nacional convocado por el presidente Mariano Ospina Pérez —nieto del expresidente Mariano Ospina Rodríguez (1857-1861), y sobrino del también expresindete Pedro Nel Ospina (1922-1926)— hizo críticas muy fastidiosas para la clase política colombiana. Denunció las relaciones de “madrinaje inadmisibles” entre el gobierno y la empresa privada. Esta queja apuntaba, por un lado a las relaciones entre el presidente y los caficultores, y por otro al papel del gobierno en la Masacre de las Bananeras⁵ (*Entre la legitimidad y la violencia* 196).

Fernando González mantuvo siempre una actitud crítica ante el bipartidismo y la excesiva similitud entre las políticas de los dos bandos. En su libreta de 1929 escribió: “Colombia está marchita como planta en verano porque no hay partidos políticos. Únicamente hay ladrones que gobiernan”. Gaitán también denunció la macabra unidad de sus ideologías con el argumento de que los oligarcas no tienen partido.

⁵ Recordemos que a su paso por el congreso Gaitán lideró, el 3 y 6 de septiembre de 1929, un debate sobre la Masacre de las Bananeras. El incidente al que aludía el debate ocurrió en el municipio de Ciénaga el 6 de diciembre de 1928. Algunos trabajadores colombianos de la bananera United Fruit Company declararon una huelga en forma de protesta por sus condiciones laborales; sin embargo, las Fuerzas Armadas de Colombia bajo mandato del general Cortés Vargas —y siendo presidente Miguel Abadía Méndez— abrieron fuego contra los huelguistas matando a un número indeterminado de personas. El hecho ha sido novelado, entre otros, por Gabriel García Márquez en *Cien años de soledad* y Álvaro Cepeda Samudio en *La casa grande*.

No fue la muerte de Gaitán la causa de La Violencia, su muerte sólo la puso en la órbita de las élites de la capital. Ya desde 1946 se venían presentando masacres que pueden incluirse dentro del mismo marco (*Historia de Colombia* 298), pero a partir de ese día de noviembre de 1948 las puertas del infierno se abrieron y los dioses de la muerte vivieron en Colombia un festín que todavía no se acaba. En mi pueblo, recuerdo, a principios de la década del 2000, la vida de alguien costaba menos que un par de zapatos. La risa macabra de los señores de la violencia se escucha entre las casas de colores de los pueblos del interior igual que junto a la brisa que pasa por los techos de palma de los pueblos de la costa, en las calles mal iluminadas de los barrios marginales de las grandes ciudades igual que en los clubes sociales más exclusivos donde las bombas matan por igual a ricos que a pobres. En 1979 el sociólogo Orlando Fals Borda propuso que La Violencia no había golpeado al norte colombiano tan fuertemente gracias al etos caribe (*Historia doble de la costa*). Desde luego la capacidad homicida de los caribeños colombianos quedó demostrada cierto tiempo después de la publicación de Fals Borda, con el ascenso del paramilitarismo.

El imperio de los dioses de la muerte es quizá el tema más abordado en la literatura y el arte colombiano. Primero el período de La Violencia, y después las violencias fruto del narcotráfico, la guerrilla, y los paramilitares. Sobre este primer período hay muchas obras que se destacan. En 1962 Alejandro Obregón ganó el premio nacional de pintura con un óleo llamado “Violencia” que presentaba a una mujer embarazada muerta. En 1971 Gustavo Álvarez Gardeazábal publica *Cóndores no entierran todos los días*, llevada al cine en 1983

por Francisco Norden. La novela cuenta la historia de el Cóndor como es apodado el jefe de un grupo de conservadores en medio de la violencia de finales de los años cuarentas. En 1962 y 1967 Gabriel García Márquez publica *La mala hora* y *Cien años de soledad* dos obras que desarrollan el tema de La Violencia a profundidad; y años después, en 2002 cuenta su experiencia del Bogotazo en su autobiografía *Vivir para contarla*. En 1977 y 1980 Fernando Vallejo estrena sus películas *Crónica roja* y *En la tormenta*. Más tarde, en 1985 sale publicada su primera novela: *Los días azules*, donde también aborda el tema. También en 1985 Alfredo Molano presenta *Los años del tropel*, una aproximación desde la crónica a este período de La Violencia.

El papel de la Iglesia Católica fue fundamental. Es famosa la historia de Monseñor Miguel Ángel Builes, obispo de Santa Rosa de Osos, pueblo resandero y frío que me ha dado buenos amigos, quien dijo en uno de sus sermones que matar liberales no era pecado (*Los Olvidados: Resistencia Cultural En Colombia* 59). La religión que había prometido hermandad entre los hombres, en una mueca maquiavélica ofrecía indultos a cambio de sangre. La política que había prometido las praderas del progreso se daba la vuelta ahora y ofrecía el rostro siniestro de la muerte. La tecnología que había anunciado una vida mejor cada día, ahora inventaba formas cada vez más vulgares de destruirla. Del machete se pasó a la motosierra, de las pistolas a los fusiles, de las antorchas quemar pueblos a las bombas y las minas quiebrapatas. Los fríos proyectos económicos del país no se olvidaron de las estadísticas y los indicadores, no para incluir a la gran mayoría la población que se estaba quedando por fuera, sino para hacerse cargo

de los registros de nuestra empresa asesina. Todos los grandes proyectos de la Colombia de la primera mitad del siglo XX terminaron escribiendo el evangelio de los dioses de la muerte.

Para Fernando González el fracaso de la política colombiana fue, sobre todo, cultural. Nunca existió, aún no existe, una cultura política real, es decir, individual. “Para no ser gregario, para salvar su conciencia y vivir como hombre, para no salir por las calles aullando *viva Cristo Rey o muera Cristo Rey*, hoy es preciso ser capaz de la prueba de la soledad y el hambre... es casi imposible ser in-di-vi-duo”, escribió en 1936 (*Revista Antioquia* 2).

El motor de la vida pública colombiana ha sido un sectarismo casi tribal, visto por Fernando. En *Arengas políticas* denuncia que “el pueblo de los dos partidos políticos es bueno. Ningún pueblo mejor que el colombiano; vive esperando; sus virtudes son la fe y la esperanza: ama a cualquiera que se diga portador de algo bueno, y, engañado siete veces siete, sigue amando y esperando”. La Violencia fue la consecuencia lógica de la idea, machacada por los partidos, de que la única manera de ser Colombiano era ser liberal o conservador. Amparo Murillo Posada en *Historia de Colombia* explica cómo los partidos tradicionales han desarrollado el sentimiento de pertenencia a la nación sobre la base de la pertenencia a ellos (285). Este sentimiento sigue siendo explotado aún en el presente. El ejemplo más reciente es el del expresidente Álvaro Uribe, y sus admiradores, quienes descalifican cualquier argumento en contra de su administración como antipatriótico.

En realidad la violencia partidista no tiene origen en las diferencias entre los ideales de las dos colectividades, sino en sus similitudes. Recuerda las guerras entre protestantes y católicos en Francia y Alemania a finales del siglo XV y principios del XVI. La mayoría de los muertos en estas guerras no podían siquiera deletrear transustanciación, mucho menos podían entender que las diferencias metafísicas se resolvían contando muertos. Como en el caso religioso liberales y conservadores en Colombia han sido acentos distintos del mismo discurso. Lo que se jugaba a los machetes y las cabezas cortadas era el control hegemónico del discurso político, no el modelo educativo. Proyectos de potestad política similares tuvieron éxito en otras partes. En México el PRI estuvo en el poder por 70 años, mientras que en Europa los partidos Nazi, Comunista y Fascista lograron reemplazar la idea de estado por la de partido. De aquí que los partidos realmente distintos no aparezcan en el panorama político de la época de La Violencia. Nadie menciona al Partido Comunista o al fugaz LAIN.

En "Un día de estos" Gabriel García Márquez denuncia la confusión entre estado y partido que llegó a implantar el sistema bipartidista. El alcalde del pueblo llega a donde el dentista para que le saque una muela. Durante todo el cuento se siente la tensión política entre los personajes, uno liberal y el otro conservador. Al final, cuando la extracción ha terminado, el alcalde no paga sino que pide que le envíe la cuenta. "¿A usted o al municipio?", pregunta el doctor, a lo que el Alcalde responde: "Es la misma vaina" (*Los funerales* 25).

Fernando González ve a los partidos políticos como falsas religiones prometiendo el camino de vuelta a un paraíso inexistente; y a los políticos

colombianos como a una suerte de timadores peligrosos con el poder de despertar a los dioses de la muerte agazapados en las cenizas políticas de la Guerra de los Mil Días. Los años anteriores a La Violencia son sus más activos en términos políticos, es decir, como hombre que ejerce el oficio de lo público. Durante esos años ejerce como abogado, es cónsul en Roma y Marsella, y funda un partido junto a otros intelectuales.

Su escritura es especialmente política durante esta época. En 1919 escribe su tesis de grado *El derecho a no obedecer* en la que se plantea la soledad radical y la crítica constante desde la cual se debe ejercer la vida pública. En 1930 explora las características que hacen falta en los políticos contemporáneos y que él encuentra en *Mi Simón Bolívar*. En 1933 sale *El hermafrodita dormido*, su tratado estético, donde critica a Mussolini y desarticula los mecanismos de la propaganda fascista; este análisis le vale perder su puesto como cónsul en Roma. Un año después escribe *Mi compadre*, una biografía del dictador y político venezolano Juan Vicente Gómez, en quien ve la soledad radical para enfrentar la política que antes vio en Bolívar. Entre 1936 y 1945 publica la *Revista Antioquia*, de la que saca diez y siete números llenos de referencias políticas. En 1940 publica *Santander* donde lee la disfuncionalidad de los gobernantes contemporáneos en la personalidad politiquera y solapada del prócer de la patria Francisco de Paula Santander. Esta época ferviente de escritura, que incluye otros títulos menos políticos, termina con *Cómo volverse millonario en Colombia*, un escrito aún inédito de 1945, que Miguel Escobar Calle encuentra en la misma línea satírica de *El Maestro de Escuela (Arengas Políticas)*.

A pesar de que el pensamiento político de Fernando González está disperso por toda su obra hay dos libros póstumos que ahondan en el tema: *Nociones de Izquierdismo y Arengas Políticas*. El primero fue originalmente presentado como veintidós artículos escritos para *El Diario Nacional* de Bogotá en 1937, y alrededor de los cuales se fundó el movimiento LAIN (La Izquierda Nacional). El segundo recopila entradas escritas para el periódico *El Correo* de Medellín en 1945, y fue publicado por primera vez como libro en 1997. Estos textos proponen una alternativa, fundada en el individuo, a la política partidista. Para Miguel Escobar Calle LAIN “no era otra cosa que un puñado de soñadores apoyados en las ideas de un pensador de lo político que propone arquetipos sociales sólo realizables —en Colombia— a nivel individual, particular” (*Arengas Políticas*). Alrededor de LAIN se reunieron un grupo de intelectuales sin un lugar claro en el panorama político del país como Pepe Mexía, ex panista; y el pintor Pedro Nel Gómez. LAIN sólo participó en una elección, en 1940, donde consiguieron un escaño en el Consejo de Medellín y Fernando fue derrotado en las urnas como candidato a la Asamblea. El movimiento duró poco y para los años en que las brasas de La Violencia empezaron a alimentar su fuerza LAIN ya empezaba a desaparecer.

Fernando González vio venir La Violencia con claridad. No es coincidencia que sus *Arengas Políticas* terminaran con una devastadora prestidigitación: “¡El machete! ¡No lo despierten!”. Pero el machete ya se desperzaba para acudir al llamado de los dioses de la muerte. Es en ese año de 1945, el mismo que escoge el historiador Marco Palacio para situar el comienzo

de La Violencia (*Entre la legitimidad y la violencia* 191), que Fernando González se encierra en su finca de Envigado y empieza su largo silencio. “Quizá pueda suceder que yo sea un anunciador”, había escrito en *Don Mirócleles* en 1932. Y lo fue, pero no fue escuchado. En 1936 pedía jóvenes autónomos, independientes a los partidos tradicionales: “dos o tres jóvenes, y eso sería bastante para ayudar a Colombia en los días negros que se avecinan” (*Revista Antioquia* 22/1936); pero los oídos de Colombia estaban ensordecidos por los gritos partidistas.

Fernando denuncia la política convertida en credo, en religión laica y al machete y a la sed de sangre que la defiende. Steven Weinberg, físico teórico ganador del premio novel de física en 1979, escribió en un ensayo publicado en *The New York Review of Books* en 1999 y reproducido en *Best American Essays 2000* que con o sin religión habría gente buena haciendo cosas buenas, y gente mala haciendo cosas malvadas, pero para que la gente buena haga cosas malas hace falta la religión. Weinberg usa una anécdota de Mark Twain quien describía a su madre como una buena persona, capaz de sentir compasión por todos, pero quien nunca puso en duda la esclavitud ya que nunca escuchó un sermón en su contra, por el contrario, muchos religiosos la presentaban como la voluntad de Dios desde los púlpitos (*Best American Essays 2000*, 207).

Los partidos lograron hacer que mucha ‘gente buena’ hiciera ‘cosas malas’. Cada partido, a su manera, usaba la tarima política como púlpito religioso y llamaba a empuñar el machete en nombre de una guerra santa. El paraíso prometido justificaba los muertos. La solución para Fernando González es la misma que encontró Nietzsche a la pregunta acerca de cómo protegernos

de la ciencia: expulsar al hombre del Paraíso (*The Antichrist* 138). La política debe abandonar cualquier pretensión de regresar al Edén, cualquier aspiración a un sistema perfecto o definitivo.

La función de la política es abrir espacios para la llegada del hombre individual, de la religión privada, de la experiencia íntima. Sólo en la experiencia íntima, en la soledad de la vida estética se puede regresar al Edén. El ejercicio de lo público, en tanto público, es una renuncia a los jardines del Edén. La única redención para Eva y su compañero está en los dominios de lo privado, de lo interior, en el reino de la estética.

La política del individuo

Cuando en el año 376 de Nuestra Era los Goth, que después los españoles llamaron góticos y antes los romanos habían llamado bárbaros, invadieron Roma, quizá no lo hicieron para saquear sus riquezas, pues después de todo el comercio con el imperio era dinámico y con su caída desaparecería, sino porque estaban hartos e intentaron salvarnos de la maldición de un mundo unificado. Para entonces Europa tenía un solo imperio; una religión que sistemáticamente eliminaba a todas las demás, incluso la que creían en su mismo Dios, la religión un solo Dios; la cultura un solo idioma y la política un solo rostro. Los góticos devolvieron al cielo los dioses que Constantino se había propuesto desaparecer con la espada.

En Colombia, el sueño macabro del monopolio de las ideas sobre el arte de gobernar que no se logró cortando cabezas se alcanzó de un pupitrado. El

final de La Violencia no ofreció ninguna alternativa al fanatismo, al sectarismo, y a la polarización. La basura se echó debajo de la alfombra y la paz fue pactada entre los dos partidos con una estrategia que consiguió, en el fondo, el objetivo de formar un partido totalitario. El pacto, llamado Frente nacional, consistió en dieciséis años (1958-1974) durante los cuales liberales y conservadores se dividieron los puestos públicos y de elección popular a mitades, incluso el congreso. La presidencia se la alternaron. En dos de las elecciones sólo hubo candidatos liberales, mientras que en las otras dos sólo conservadores. El Frente Nacional le dio forma al verdadero sistema político colombiano: el monopartidismo. Desde entonces sólo existe un partido en Colombia, que se presenta a las elecciones con muchos candidatos de distintos colores pero cuando gana reparte los puestos y las prebendas entre todos.

Las cosas no han cambiado mucho desde el Frente Nacional. A uno de los candidatos derrotados le corresponde un ministerio, al otro una embajada, al de más allá apoyo para que llegue al Congreso y así reparten para todos. El opositor de hoy ayer fue ministro, el crítico de ayer hoy es embajador. La democracia colombiana es como una compañía de cable con mil canales, en los cuales dan exactamente los mismos programas. Horacio Serpa, derrotado en las elecciones presidenciales del 2002 ante Álvaro Uribe Vélez, fue nombrado por éste Embajador de Colombia ante la Organización de Estados Americanos pocos meses después de asumir la presidencia. Noemí Sanín, quien ocupó el cuarto lugar en las mismas elecciones, fue designada Embajadora en España. Germán Vargas Lleras, quien apoyó públicamente la candidatura de Álvaro Uribe en el

2002, fue adversario de Juan Manuel Santos, exministro de defensa de Uribe, en las elecciones del 2010, donde fue derrotado e inmediatamente pasó a ser Ministro del Interior de su hasta entonces oponente y recién elegido presidente.

Ya sabemos que las generaciones posteriores a la caída del Imperio romano claudicaron ante los facilismos de la unidad y dejaron morir los cielos llenos de dioses de las viejas religiones paganas. De los miles de dioses que poblaban los cielos y la tierra de Occidente nos queda sólo uno. Hemos reducido la economía y la política a un único sistema e incluso tenemos pensadores que lo celebran como Francis Fukuyama. En su libro *The End of History and the Last Man* publicado en 1992 Fukuyama argumenta que con la caída del Muro de Berlín se estableció definitivamente la hegemonía de la democracia liberal como forma de gobierno. Para el economista estadounidense no es más que una cuestión de tiempo para que todos los países de mundo se entreguen, por autodeterminación o por la fuerza, a las delicias de la democracia liberal. Sus argumentos están basados en la creencia de que la democracia liberal es producto de la evolución histórica y será imposible pasar a un sistema alternativo.

Por todos lados hay fuerzas que intentan socavar la individualidad, la rareza propia de cada persona, para crear una masa homogénea, maleable, predecible. Sin embargo, es posible que en ningún otro plano sea tan evidente esta intención como en el político. “Verdad es, es un hecho que el mundo de hoy es gregario; que el individualismo nada vale: los que no estamos agrupados somos solitarios selváticos. El dinamismo gregario es el *becerro de oro* del siglo

XX”, escribió Fernando en la *Revista Antioquia* 2/1936. Lo que Fernando González propone no es más que recuperar el paganismo en términos políticos. Esto no significa abandonar los partidos sino multiplicarlos hasta la individualidad. La política para Fernando sólo es posible entre individuos.

Un partido debe ser una entidad inestable, cambiante, no una vieja catedral de piedra. Más aún, los partidos deben ser una representación de todas las posibilidades latentes en los individuos. Las ideas deben ser móviles e incorporar todo el espectro de las tendencias políticas. Para Fernando González la consecución de un modelo político definitivo no sólo no es deseable sino monstruosa. “Los sistemas filosóficos son excreciones del compuesto psicofísico. Hay que abandonarlos”, escribió en su libreta de 1929. Las ideas de hoy deben ser atacadas mañana. Ningún sistema político, económico, o social debe ser defendido a ultranza; por el contrario, debe ser siempre examinado a la luz de los resultados, de las consecuencias —las previstas tanto como las que rompen por sorpresa en la oscuridad del caos—, y de las posibilidades de los actores sociales.

La democracia en su mejor expresión es para Fernando un espacio de conflicto político. Conflicto que se manifiesta en debate constante, no en violencia, ya que el punto de partida es la originalidad de cada individuo y no la defensa de un proyecto político. La resolución del conflicto, contrario a lo que piensa Fukuyama, no deriva en el perfeccionamiento de un sistema, porque las fórmulas que funcionan bien hoy mañana fracasan, y cuando las fuerzas se desequilibran terminan por engendrar el totalitarismo que vio en la Italia de

Mussolini, que describió en *El hermafrodita dormido*, descripción que le valió perder su posición de cónsul en Roma. Una democracia fuerte no es esa en la que el ciudadano tiene miedo de expresar su diferencia, sino aquella en la que su individualidad está representada en la discusión política.

Fernando González ve en la dinámica bipartidista colombiana sólo dos posibles desenlaces: la violencia o el totalitarismo. La creciente cercanía ideológica entre los partidos disminuye el espacio de discusión política y reduce el territorio en el cual pueda manifestarse la individualidad. La política bipartidista es la política sin individuos, si cuerpos. “En este país . . . no quieren sino maestros a su modo, que sean del ‘partido’; no ascienden sino a los que beben aguardiente con los inspectores de educación”, escribió en *El maestro de escuela*. Detrás de la vida pública sin individuos, sólo con miembros del partido, se esconde la política sin opciones. Dentro de esta lógica no puede haber verdaderos ciudadanos, sólo “santones que producen 30.000 votos político-religiosos”, como los describe en su libreta de 1929.

El bipartidismo hace parecer que no existe ninguna alternativa al status quo, a las dos caras de la única moneda, y por tanto las elecciones populares pierden significado: la única opción es votar por seguir igual. No hacer nada no es entonces una elección sino una imposición, un engaño, una venda en los ojos. Desde la lógica bipartidista no había nada que pudiéramos hacer con respecto al narcotráfico, la guerrilla o el paramilitarismo. Pero para Fernando ésta no es la única posibilidad; hace falta desafiar la imposición, elegir no pertenecer al bipartidismo, elegir pertenecer y subvertir su lógica desde adentro, o incluso

elegir que todo siga igual, pero elegir en lugar de aceptar. La otra opción es el espíritu de partido que vio en la Italia de Mussolini. Lo que advierte en Colombia no le parece muy distinto: “Al observar a los políticos y a la prensa colombianos, lo primero que resalta es el espíritu de partido”, escribe en la *Revista Antioquia* 2/1936.

En su libreta de 1931 Fernando González se pregunta: “sabéis por qué la admiración por el libro de Job?”, y responde “porque sirve de consuelo a 99% de la humanidad”. Entonces explica que así se desligan las causas de las consecuencias, y el hombre ignora su propio papel en todo lo que trae sobre sí mismo. La ética del camino, la del individuo independiente, enfrenta al hombre con posibilidad de escoger, más aún, con la necesidad de escoger. Cuando Fernando González niega el Primer Principio deja al hombre solo frente al mundo, sin un camino predeterminado, sin dios que le diga lo correcto, sin partidos y sistemas políticos perfectos, sin un mapa que lo lleve de vuelta al Paraíso. Lo condena a la libertad de elegir por sí mismo. Después de negar el Primer Principio, el caminante es, como diría Sartre, “nothing but what he makes of himself” (28). “No señores”, concluye Fernando en las notas de su libreta de 1931, “hay que terminar con el libro de Job para que el mundo se haga una escuela. Hay que proclamar que cada uno lleva en su estado actual, en su felicidad o infelicidad, en su belleza o fealdad, los indicios de su pasado y lo mismo los pueblos”.

Aunque la primera impresión de Fernando González sobre Jorge Eliecer Gaitán no fue de el todo positiva (*Los negroides*), termina por ver en él una ética

individual que se opone a la lógica bipartidista. Gaitán también es un caminante después de todo, un político único que ejercía desde el individualismo. “Hoy”, dice Fernando en la *Revista Antioquia* 2/1936, “en ninguna parte sienten el individualismo. Los solitarios somos inactuales. Pero, cuando nos inviten a sus crápulas, a sus *tomas de Abisinia*, a sus *izquierdismos* y *derechismos*, les gritaremos la palabra mágica del héroe: ¡mierdas!”.

Gaitán lo hizo y por eso en una carta de 1941 —cuando Fernando mismo pertenecía a LAIN—, le dice: “Que los dioses permitan que Ud. (Gaitán) llegue a tener la jurisdicción de esta pobre Colombia en donde todos morimos jóvenes y tristes”. Ya sabemos que el doctor Gaitán nunca llegó a la presidencia, que fue asesinado y los infiernos se abrieron para dejar escapar a los dioses de la muerte. Después se pactó la repartición del gobierno y la política del individualismo nunca tuvo una oportunidad.

CAPÍTULO IV

PLEGARIAS A LOS NUEVOS DIOSES

Rimbaud seducido por las sirenas

Un año después de iniciada la Gran Depresión con la caída de la bolsa de valores de Nueva York, el 29 de octubre de 1929, Estados Unidos parecía haber perdido el rumbo. Ese año John Dewey escribió el ensayo “The Lost Individual” —luego aparecería incluido en el libro *Individualism Old and New* en 1962— en donde ve con suspicacia el discurso individualista que ha caracterizado el ethos estadounidense y la soledad profunda del individuo en una sociedad crecientemente poblada y caótica.

It would be difficult —escribe Dewey— to find in history an epoch as lacking in solid and assured objects of belief as the present. Individuals vibrate between a past that is intellectually too empty to give stability and a present that is too diversely crowded and chaotic to afford balance or direction to ideas and emotion (*The Philosophy of John Dewey* 598).

Si bien la Gran Depresión no tuvo efectos tan devastadores en el país como en los Estados Unidos, la reflexión que hace Dewey puede aplicarse por igual a la Colombia de la época. Por entonces el tren de la modernidad, siempre a punto de descarrilarse, avanzaba a todo desorden, y a todo vapor.

Durante esos años, nos cuenta José Luis Romero en *Latinoamérica: las ciudades y las ideas*, hay un crecimiento desproporcionado de las zonas urbanas y crisis en el mundo rural. Lo que ha sucedido es que las burguesías, desde la orilla sur del Río Grande hasta la tierra de los pingüinos, se ha adherido a la ideología de la sociedad de consumo, generando un cambio en los modelos de producción y organización social (19).

A comienzos de siglo Colombia era uno de los países del hemisferio más desconectado del capitalismo mundial (*Entre la legitimidad y la violencia* 82). Una de las necesidades era aumentar el porcentaje de población urbana. Nunca antes los colombianos sintieron desaparecer las raíces sociales, intelectuales, y culturales de sus pequeñas comunidades semirurales a una velocidad tan grande. Puntualmente el vacío fue reemplazado por el caos de una urbanización atropellada. Según el trabajo desarrollado por Rocío Murad Rivera para el libro *Dinámica demográfica y desarrollo en América Latina y el Caribe* el porcentaje de la población urbana en Colombia pasó de un treinta por ciento en 1940 a un cincuenta a principios de los años sesentas, y finalmente a un sesenta por ciento en 1973 (42). Por más de medio siglo el modelo de país impulsado desde el gobierno dejaba por fuera a más de la mitad de la población. Los pilares del viejo mundo donde el individuo podía reposar estaban desapareciendo y las promesas del futuro eran las inciertas humaredas del progreso. El pasado se tornaba vacío, carente de significado, medieval y retardatario; mientras en la promesa del futuro brillaban las bisuterías del mundo desarrollado.

Ese mismo año de 1930, cuando Dewey escribe “The Lost Individual”, es elegido Enrique Olaya Herrera como presidente. Desde 1887 cuando dejó el poder Eliseo Payán los liberales no habían llegado de nuevo a la presidencia. A este período de cuatro gobiernos liberales consecutivos, desde 1930 hasta 1946, se lo llamó la República Liberal. Durante esos años hubo algunos cambios en la política gubernamental, entre los cuales se destaca las reformas agraria y tributaria llevadas a cabo en el mandato de Alfonso López Pumarejo. Sin embargo, a pesar de estos detalles de ejecución, el proyecto de fondo siguió siendo el mismo: el progreso. En su discurso de posesión el presidente Henrique Olaya Herrera convino que “estamos haciendo desde hace lustros un gran ensayo de legalidad, libertad y democracia que aún más allá de las fronteras patrias se sigue con interés y para que subsista inconmovible requiere que sea fecundo en frutos de paz, de progreso y bienestar” (*Documentos que Hicieron un País* 271).

El tipo de individuo para el cual gobernaban, tanto liberales como conservadores, era muy distinto al que mal vivía olvidado por dios pero nunca por el diablo. Las políticas emprendidas desde el ejecutivo y el legislativo, y las prácticas que de alguna manera se esperaban de los ciudadanos estaban en total desconexión con la población del país. “Las ciudades continuaban afectadas por los ritmos, valores limitaciones propios de la vida rural”, dice Marco Palacio en *Entre la legitimidad y la violencia* (92).

El individuo, desorientado, se aferraba a la pertenencia política. Sin embargo, la falta de ideas a las que agarrarse intelectualmente —la diferencia

entre los partidos se reducía a detalles aplicativos que las élites locales magnificaban— lanzaba al militante político al fanatismo que endurece los odios partidistas, mientras los partidos mismos se parecían cada vez más.

Fernando González sentía que el proyecto capitalista impulsado por el gobierno, es decir la parte económica del programa moderno, había llegado a desconectar al individuo de sus vínculos locales sin ofrecerle a cambio un nuevo centro alrededor del cual rehacer su vida.

Los efectos de estas fuerzas no sólo se veían en la vida de los individuos. La economía orientada por una política que privilegiaba lo urbano era soportada por una actividad rural. El café fue el principal producto de exportación del país hasta bien entrada la segunda mitad del siglo XX. Entre 1925 y 1929 representó el sesenta y ocho por ciento de las ventas de productos nacionales al exterior. Veinte años después su participación había crecido a un setenta y dos por ciento (*Entre la legitimidad y la violencia* 143-144). Sin embargo, Colombia sólo se dedicó a producir granos de café, nunca a tostarlos, que es la parte industrial del proceso y genera la mayor parte de las ganancias. Con razón decía Amparo Murillo Posada en *Historia de Colombia*, “entre 1930 y 1957 no existió en Colombia, en términos estrictos, una verdadera modernidad” (269).

En “The Lost Individual” Dewey advierte que los intentos religiosos contemporáneos, con esto queremos decir posteriores a la muerte de Dios, o de Nietzsche, que no difieren sino en unos pocos años, terminan —como consecuencia de estas fuerzas— en el fundamentalismo, el esoterismo, o en una estética privada. Para Dewey esto es una prueba de la ruptura moderna entre la

sociedad y la iglesia/religión que deja al individuo desorientado, ruptura que no había en el mundo antiguo, clásico, o medieval (*The Philosophy of John Dewey* 604).

Allí donde Dewey problematiza Fernando González ve una oportunidad. Para él la experiencia religiosa como una experiencia estética privada puede ser una herramienta para reunificar al individuo consigo mismo. Es una brújula para sujetos modernos perdidos en este desmadre. Para Fernando la totalidad del hombre, la unidad fundamental, sólo se recupera en la experiencia estética. Desde luego una vez la experiencia termina, la disfuncionalidad regresa. Nada nos ofrece la salvación definitiva, pero entre más estética sea la vida de un individuo menos desarticulada será.

No se trata de detener el tren del progreso y volver a un estado anterior de sociedad orgánica donde todos los individuos tenemos un lugar reservado y no estamos a la deriva de la marea de los tiempos. Desde luego cualquiera que intente detener esa máquina terminará apachurrado debajo de los vagones de la historia. Después de todo el pasado puede haber sido romántico y orgánico pero está lejos de ser perfecto. Para Fernando González se trata de entender la puerta que abre el mundo moderno, no como la tragedia de la separación del individuo del seno de la sociedad, sino como la oportunidad que permite por primera vez la independencia del hombre.

Si es imposible reconciliarnos con nuestro partido político, religión, cultura, sociedad, familia, o lo que sea; si recuperar la unidad con esos antiguos pilares de la vida del hombre no es posible; entonces la respuesta es no hacerlo,

no intentarlo siquiera. Esta individualidad profunda, que ve la alienación no sólo como una consecuencia negativa del capitalismo y la modernidad sino también como una oportunidad, la llama Fernando González en *Los negroides* ‘filosofía de la personalidad’.

El hombre alienado de su religión tiene la libertad que tuvo Martín Lutero cuando el 31 de octubre de 1517 clavó sus noventa y cinco tesis en la puerta de la Iglesia del Palacio de Wittenberg. Ese Lutero que se oponía con tanto fervor a la Iglesia Católica también creía firmemente en la transustanciación del pan y el vino. Esta creencia en la realidad física, no metafórica, del cuerpo y la sangre de Cristo en el momento de la consagración era vista por otros reformistas, como Huldrych Zwingli —usualmente Ulrico Zuinglio en español—, de la misma manera que un cristiano contemporáneo ve a los creacionistas que defienden la idea de que el libro del Génesis no es una metáfora sino una descripción literal y detallada de la creación. Sin embargo, como reconoce Gabriel Josopovici en *¿Qué fue de la modernidad?*, la discusión teológica —que en el fondo es estética, como lo apunto Erich Heller por primera vez en 1952— fue uno de los varios momentos que dieron origen a la modernidad (32-34). Lutero fue, por así decirlo, el primer hombre moderno en el sentido religioso —y sólo mientras fue un rebelde disociado y no el padre de una forma nueva de cristianismo—. En ese momento estaba separado del tejido social creado por el catolicismo europeo. Era un hombre alienado, por tanto libre, capaz de creer lo que se le viniera en gana, incluso en la transustanciación,

algo que otros mucho más conservadores que él consideraban una creencia medieval. El vacío que la distancia social había creado era ocupado por una unidad interior, alrededor de una creencia privada. Nos encontramos otra vez con el “Will to Believe” de William James.

Pero no perdamos el hilo.

El carácter independiente de cualquier fundación, el carácter privado, pone a Lutero y a Fernando González en el polo opuesto a los creacionistas; lo que no significa que el alemán y el colombiano estén del mismo lado. Lutero se desgasta en una discusión teológica con Zuinglio, es decir, intenta convencerlo de su posición, y posteriormente emprende la fundación de una iglesia nueva. Después de todo es un hombre de otro tiempo, que conjetura la modernidad pero no alcanza a vivirla, incapaz de valorar las delicias del aislamiento y la libertad —Sartre sonreiría con ironía—; seguro de que el lugar del hombre es dentro de una sociedad orgánica, unificada alrededor de Dios. Lutero, a pesar de todo, creía en las instituciones, en la religión organizada, en un Dios para todos.

Fernando González, por otro lado, para quien orgánica significa dominante y manipuladora, se entrega a su libertad como al canto de las sirenas. No quiere ser Odiseo, amarrado al mástil de su barco y con los oídos atascados de cera. Tampoco quiere ser el Odiseo tímido que imagina Kafka en “The Silence of the Sirens”, quien fingió no darse cuenta que las sirenas estaban en silencio para conservar su relación con los dioses y llenarse de vanidad frente a su pueblo (*the complete stories* 430-432). Fernando González es como Arthur

Rimbaud, hombre moderno en este sentido si es que ha habido uno, quien escribió “Hay que ser absolutamente moderno” (*Una temporada en el infierno* 83), y que desde Europa escuchó el canto de las sirenas en África y lo dejó todo para traficar armas y café en Etiopía. Rimbaud nunca habría vuelto a Ítaca, se habría quedado con las sirenas negras y con el oro; libre de todas las familias de Europa a las que conoció una a una, libre del “dios del fuego” (*Una temporada en el infierno* 60) y sus “guerras de religión sofocadas” (*Una temporada en el infierno* 55), libre de hijos e impuestos, de la diosa Atenas y la odiosa fama de héroe que de vuelta a casa jamás lo habría dejado en paz.

Yo, sin duda, también me habría quedado con las sirenas.

En este sentido lo que Paula Andrea Marín (“Fernando González Ochoa. La escritura de la desnudez”) lee como una conexión entre la República Liberal y Fernando González yo lo leería como una anticonexión. Literalmente lo tiene sin cuidado qué partido esté en el poder. En su libreta de 1929 escribió: “Colombia está marchita como planta en verano porque no hay partidos políticos. Únicamente hay ladrones que gobiernan”. Esta opinión no cambia con el tiempo. En su libreta de 1963 habla sobre el frente nacional: “Eso es la unión de los dos lupanares de la H. Colombiana en uno!” (el subrayado es de FG). En general se refiere en forma despectiva a los presidentes: los Olayas, los López, los Santos. De su mordaz pluma no se salva ni siquiera Henrique Olaya Herrera quien en 1931 lo nombró Cónsul General de Colombia en Génova. En su libreta de 1935 escribió: “Conste que éstas son las causas de mi repugnancia por los gobiernos colombianos, especialmente por ése del eunuco Olaya” (Libretas

1935). Estamos hablando de una época en la que los partidos se presentaban como símbolo del país. La única manera de ser colombiano era pertenecer a uno de los partidos (*Historia de Colombia* 287).

En todo caso la conexión de Fernando González no es con la República Liberal, sino con la realidad política más profunda. Libre de toda filiación política, entregado a las deliciosas promiscuidades políticas de las sirenas, su posición frente a la República Liberal —o a cualquier otro evento político del país para el caso— está libre de prejuicios partidistas. Desde luego sus opiniones no estarán libres de prejuicios, por el contrario, siempre fueron profundamente prejuiciosas. Sin embargo, sus impresiones han pasado por el filtro del verdadero aislamiento moderno y han sido forjados en la libertad del ostracismo.

Para Dewey se trata de entrar en resonancia con el ritmo de los tiempos (*The Philosophy of John Dewey* 607). Sin embargo, para Fernando la única manera de estar en sintonía con la métrica de la historia contemporánea es la soledad radical. Esto no quiere decir separarse de la vida política. Fernando González no fue ningún idiota, en el sentido griego en el que las personas que no ejercían la vida pública eran llamados “idiotas” (“ἰδιώτες”), que significaba “ciudadanos privados”, por el contrario siempre fue un político —politikós (πολιτικός)—, alguien que participaba en el ejercicio de lo público, de la polis, de los asuntos de la ciudad-estado; pero siempre lo hizo desde la soledad radical.

Viene al caso la frase atribuida a Upton Sinclair por Derrick Jensen. El autor de *Oil!*, novela en la que se basó Paul Thomas Anderson para hacer su

película *There Will Be Blood*, dijo: “it’s difficult to get a man to understand something when his salary depends on his not understanding it” (*The Culture of Make Believe* 43). Dewey lo dice en términos más nitzscheanos: “choice is implied in observation” (*The Philosophy of John Dewey* 608). De todos modos, es difícil que alguien comprenda algo que agrede algo que lo toca: religión, familia, sueldo, orgullo nacional, equipo de fútbol, etc. De manera que es justamente el Rimbaud moderno, el que nada pierde con entender, el que poco tiene en juego, quien puede cumplir la tarea propuesta por Dewey: bailar la danza de la historia.

Lo irónico es que esta danza también significa estar siempre en desacuerdo, tanto como en acuerdo, con todos. Para nada significa fluir tranquilamente con el río de la historia; por el contrario, significa mantener por siempre el gesto rebelde de la vanguardia y nunca pertenecer a una. Ya Henry Miller lo había dicho de Rimbaud: “He is more truly a man of his time than were Goethe, Shalley, Blake, Nietzsche, Hegel, Marx, Dostoievsky. He is Split from top to toe in every realm of his being. He faces two ways always. He is torn apart, racked by the wheel of time” (*Time of the Assassins* 32). Aquel que lo deja todo para ir tras el canto de las sirenas es el único capaz de entender el ritmo de su época. Un Rimbaud sin raíces en ninguna parte pero con los ojos en todas. Un bifronte de mil cabezas.

La tentación del silencio

Pensemos en un hombre que vive en una ciudad latinoamericana, se monta a su moto y la suerte le depara un accidente. En la clínica le aplican sedantes y tiene sueños asombrosos. En la entelequia es un guerrero ancestral que huye del enemigo y el rigor de la guerra. La intranquilidad lo despierta y en la vigilia las medicinas, la fiebre y la comida hacen su trabajo; sin embargo, es imposible no volver a caer dormido. Otra vez sumergido en la noche de la selva se siente acorralado. Desorientado huye sin saber cuál es su rumbo. De pronto la selva se incendia con las antorchas de los cazadores de hombres que lo persiguen y una soga logra someterlo. Entonces la fiebre cede y el hombre vuelve varias veces a su habitación de hospital. Disfrutaba la luz y los colores, y recuerda el accidente. Pero en algún momento siempre vuelve a la pesadilla. Se despierta a oscuras y cuando quiere moverse entiende que está atado. Oye gritos y música, siente el olor del hierro y la luz de fuego en la noche le hiere los ojos. Sabe que va a morir. Una vez más vuelve a su cama de enfermo donde lucha con todas sus fuerzas para no volver a dormir. Por fin el cansancio lo vence y en un momento ve las hogueras y la piedra roja por la sangre aún fresca que chorrea. Quiere despertar con más fuerza que nunca pero entiende que esa era la realidad, el sueño era el otro mundo en el que se transportaba en un insecto de metal, entre edificios y sobre calles de asfalto, y tenía un accidente.

En “La noche boca arriba” de Julio Cortázar el hombre que se cree occidental y “civilizado” termina por darse cuenta que en realidad es un salvaje,

un caníbal que termina por ser devorado por otros antropófagos. Cuando “despertamos de verdad” no somos occidentales aunque lo parezcamos. Somos, como el hombre del cuento, capaces de inventarnos una ficción que parece ajena totalmente al mundo de los dioses de la sangre y el fuego, pero éstos nos asechan en el sueño, en la otra vigilia.

El poeta brasileño Haroldo de Campos, en su irónico ensayo “The Rule of Anthropophagy: Europe Under the Sign of Devoration”, reivindica la figura del caníbal intelectual, aquel que roba, copia, se transculturiza, se transvaloriza; critica la historia y las jerarquías (44). En esta literatura caníbal todo coexiste, y todo se devora, no sólo los peregrinos europeos que fueron engullidos de manera literal, sino también todo tipo de tradiciones de oriente, occidente, África y la América Precolombina.

Esta literatura bárbara alcanza la universalidad a través de la antropofagia, es decir, reconociendo y afirmando su carácter marginal, su barbarismo y su hambre legendaria. A lo que renuncia no es a la identidad local sino a la cerrazón de intelectual de rechazar lo foráneo, al nacionalismo fácil de la única identidad, a la defensa de la singularidad del autor, a la hipócrita asepsia del texto original e incontaminado.

Desde sus primeras obras se ha generado una discusión muy aireada y poco profunda sobre si Fernando González es filósofo o no. Con más pasión que argumentos ambos lados ofrecen su punto de vista. Desde luego ninguna de las partes tiene razón, o mejor, ambas son correctas.

La discusión no ha parado, pero es harina de otro costal.

Apenas empezando el siglo XXI, el 16 de abril del año 2000, Alberto Restrepo publicó en el periódico *El Colombiano* “¿Fernando González filósofo?” . Allí menciona que muchos consideran al Brujo de Otraparte como un hipócrita que copia y oculta sus fuentes para fingir un pensamiento propio.

Es cierto que en los libros del Fernando González las citas son muy escasas, y las menciones a filósofos o grandes nombres de la literatura inusuales. En cambio los personajes locales se pasean por las páginas de sus obras con mucha naturalidad. Al parecer la sombra de los don nadie ilumina más que la luz de las obras maestras.

Desafortunadamente para los que acusan a Fernando González de ladrón intelectual, están diciendo una obviedad que no aporta nada al entendimiento de su obra. Es como gritarle carnívoro a un caníbal. El trabajo intelectual sólo es posible soportado por otros, como un coro, no como una voz solista. En Fernando González se escucha clara la voz de Sócrates, de Nietzsche, de Walt Whitman... así como en John Dewey se siente el eco de William James, de Aristóteles, de Hegel, de Darwin; en García Márquez está claro Faulkner, Rabelais, Kafka; y Fernando Vallejo, a quien también le gusta ocultar sus fuentes, suena mucho más a Fernando González de lo que él mismo quisiera. Si no fuera así, si en sus trabajos sólo hablara una voz, sus obras no tendrían ningún valor; serían el grito absurdo de un autista. Borges resume el argumento con su ironía tradicional: “No sé hasta qué punto un escritor puede ser revolucionario. Por lo pronto, está trabajando con el idioma, que es una tradición” (*Borges, sus días y su tiempo* 117).

Es, paradójicamente, un detractor de Fernando González, o quizá por eso mismo, por la distancia crítica que alcanza, quien ofrece la mejor pista para entender la antropofagia en la obra del Brujo. Fernando Arroyave, en un artículo publicado en el número 23 de la *Revista Cronopio*, defiende la tesis de que Fernando González no es filósofo sino místico. En “Fernando González y el prestigio de la confusión” Arroyave hace una de las descripciones más acertadas de la obra del Brujo: “escribió muchos libros devotos, en los que mezcla nociones vagas de filosofía, anécdotas parroquianas, seudobiografías de personajes históricos (caudillos y tiranuelos), teorías sociomísticas”.

Arroyave recurre a María Zambrano para marcar la diferencia entre filósofo y místico. Según la española San Juan, como prototipo de místico, está más cerca a la vida; mientras Spinoza, como paradigma del filósofo moderno, está más cerca a la razón. El gran acierto en el argumento de Arroyave queda pobremente soportado por la española. Esta diferenciación es una explicación que no explica nada porque se soporta en una separación artificial, heredera de la mitología religiosa, y de la filosofía platónica, entre razón y vida. La razón es una función de la vida, no existe sin ella. Steven Pinker en *The Better Angels of Our Nature* nos cuenta que para efectos legales la muerte es ahora entendida no como el cese de las palpitations del corazón, sino como el final de la actividad cerebral (427).

Si bien Fernando González rechazaría la distinción ontológica entre vida y razón —podemos tomarlas como distinciones funcionales sin una realidad ontológica más profunda—, no se sentiría incómodo con el título de místico que

Arroyave le otorga para remarcar su falta de rigor filosófico. Pero visto de cerca la figura del místico arroja muchas luces sobre la obra del Brujo de Otraparte. Fernando González, como los grandes místicos de todas las tradiciones, desconfía profundamente del lenguaje. Su desconfianza proviene en parte del poco valor público que tiene la palabra en el país, del bipartidismo populachero, del espíritu usurero de su raza. Fueron justamente los ex presidentes literatos quienes malbarataron la palabra. Rafael Núñez, liberal, abandonó todas sus ideas políticas, le entregó el sistema educativo a la Iglesia Católica y el gobierno al Partido Conservador, a cambio de que el Papa firmara su divorcio. José Manuel Marroquín resignó Panamá, traicionó a su antecesor, incendió San Basilio de Palenque —el primer caserío fundado por negros esclavos fugados— en represalia por tres gallinas y una olla de sopa que los habitantes del pueblo habían brindado al general Robles y su batallón hostil al gobierno durante la Guerra de los Mil Días; pero quizá peor que todo eso, escribió *El Moro*, uno de los peores libros en la historia del país.

Sin embargo, la desconfianza en la palabra no se la inventó Fernando González.

En el siglo VI antes de nuestra Era Epiménides, un cretense casi mítico, ya había advertido de manera irónica sobre los peligros de la lengua cuando declaró que “Todos los cretenses son mentirosos”. Inmediatamente nos damos cuenta que si le creemos a Epiménides tenemos que considerar su aseveración como falsa, ya que él mismo es un cretense; pero si decidimos que su sentencia

es cierta, inmediatamente nos encontramos con la paradoja de que sólo puede ser cierta siendo falsa.

Bertrand Russell se encontró con una situación parecida mientras estudiaba las increíbles ideas de Georg Cantor sobre teoría de grupos. Russell pensó que por una parte están los grupos que no se contienen a sí mismos, que no son elementos de sí mismos, por ejemplo, el conjunto de los libros escritos por Fernando González, o el diminuto conjunto de los políticos colombianos que son honestos. Por otra parte están los grupos que se contienen a sí mismos, que son un elemento de sí mismos: por ejemplo, el conjunto de todos los conjuntos claramente se contiene como elemento, o el conjunto de todo lo que existe y no es un político colombiano corrupto. Este último conjunto cumple con las condiciones para ser su propio elemento: claramente existe, lo acabamos de nombrar, y no es un político corrupto colombiano, es un conjunto; es decir, es conjunto y elemento de sí mismo. Entonces Russell se pregunta por el conjunto de todos los conjuntos que no se contienen a sí mismos. Pensemos, si este conjunto no se contiene a sí mismo como elemento, entonces tenemos un conjunto que no se contiene a sí mismo que no es elemento del conjunto de todos los conjuntos que no se contienen a sí mismos: contradicción. Entonces concluimos que el conjunto sí se contiene, pero inmediatamente nos damos cuenta de que tenemos un elemento en el conjunto que no cumple con la condición para ser miembro, no contenerse: contradicción.

Bertrand Russell y Alfred North Whitehead, quien posteriormente se mudaría a los Estados Unidos y trabajaría de manera muy cercana con la escuela

de John Dewey y George Mead, enfrentaron este problema con la teoría de tipos. La idea es que hay una jerarquía en los conjuntos y un conjunto sólo puede contener conjuntos de menor jerarquía, u objetos (que no son conjuntos, como los políticos o los libros de Fernando González). Esto quiere decir que ningún conjunto se puede contener a sí mismo. Con argumentos de este tipo se ha atacado paradojas como la de Epimédides: ningún cretense puede hablar de los cretenses. Desde luego ésta es una ley artificial que no responde a una lógica interna del lenguaje. Cada quien habla de lo que le viene en gana. No hay ninguna prohibición natural para que los cretenses hablen de los cretenses... o para que un colombiano (yo) hable sobre otro (Fernando González).

Un caso que nos interesa tocar con más profundidad es el de Yalal ad-Din Muhammad Baljí, el poeta místico persa. Rumi –el mismo que aparece en las libretas de Fernando González de 1915–, como es conocido Yalal ad-Din Muhammad Baljí, vivió entre 1207 y 1273. En el decimo sexto de los 72 discursos contenidos en el *Fihi ma fihi* Rumi aborda el problema de la confiabilidad del lenguaje: “Cuando dices: ‘en esta época las palabras no son de confiar’. ¿Cómo es que te escuchamos decir que las palabras no son de confiar? Después de todo, eso lo dices usando palabras” (62).

El problema que plantea Rumi no es muy diferente del que encontró Russell. Si “entendemos” que las palabras no son de confiar, el mensaje se prueba falso ya que después de todo fueron apropiadas para transmitir esa idea. Si no “entendemos” entonces el contenido de lo dicho se demuestra cierto, que

las palabras no son de confiar, pero entonces no podría yo justificar estar escribiendo esto, ni usted estar leyéndolo.

En cualquier caso las palabras habrán fallado.

Steven Katz en *Mysticism and Language* recuerda que la posición generalmente aceptada en cuanto al lenguaje dentro de la tradición mística es que las palabras son insuficientes para expresar la experiencia mística. Katz recuerda a Meister Eckhart: “Si lo dije no hablé, porque es inefable” (3). Sin embargo, Katz va más allá y explica que el lenguaje místico no se puede reducir a una interpretación proposicional, para lo que usa el ejemplo del koan “¿Cuál es el sonido de un aplauso con una sola mano?” (7-8). Su significado no está en la descomposición semántica. El diccionario es una herramienta inútil para desarticular la lógica, o antilógica, o las dos, que se enfrentan al interior de la pequeña pieza.

Fernando González es un escritor de lo que Serge Doubrovski en 1977 llamó autoficción (*La escritura desatada* 273). Esta forma de la literatura se caracteriza por un rizo, un loop, que la refleja sobre sí misma, como la litografía *Manos dibujando* de M. C. Esher (Fig. 16). Cuando el autor escribe y delinea a un personaje que pretende ser él mismo, también queda inmediatamente escrito (y descrito) a su vez. La escritura se sustenta precisamente en lo que Russell prohibió: la autorreferencia. El autor se vuelve enunciado de sí mismo. Este proceso abre un sin fin de espejos que se reflejan unos a otros y que, aunque parecen converger, no lo hacen.

Nadie ha tratado de manera tan completa y precisa el problema de la autoreferencia que el físico Douglas R Hofstadter en *Gödel, Esher, Bach: An Eternal Golden Braid*, trabajo con el que ganó el Premio Pulitzer. Hofstadter aborda el tema en campos como el lenguaje, la lógica, la matemática, la computación, la biología, el arte, la música, y la inteligencia artificial.

La convergencia resulta ser una ilusión mucho más seguido de lo que creemos. El planeta intenta año tras año repetir el recorrido de la órbita del año anterior pero siempre falla. Cada vuelta alrededor del sol es una desviación de la anterior. Quizá los efectos sean imperceptibles, pero el bruto empeño por la convergencia perfecta es inútil. La literatura es posible no en la convergencia ni en la divergencia del lenguaje, sino en el territorio de en medio. El lenguaje se busca y se aleja de sí mismo, el autor de su personaje, la ficción de la imaginación, la realidad de la verdad. El proceso existe en la convergencia inexacta, en la milimétrica divergencia de los detalles. Hay dos consecuencias: la primera es el destierro de la lógica binaria, la segunda es una asimetría que posibilita niveles de comprensión que nos permiten pensar en el sonido de un aplauso con una sola mano. Este nuevo espacio asimétrico nos obliga a la experiencia, la vivencia, para podernos acercar a la escritura. Desde luego, no se trata de la ilusión romántica de la vida poética del autor, sino de la imposibilidad de desarticular (y el error reduccionista que sería hacerlo) el plano doble en donde se articula la autoficción. Lo que prima en el nuevo “yo” no es la veracidad sino la existencia. La ilusión de verdad se dispersa mucho antes de lo que podría pensar, en la asimetría que la presencia del lenguaje reclama al

momento mismo de la escritura. Es la verdadera tragedia de la paradoja de Epiménides: es imposible usar el lenguaje para decir la verdad. La comprobación histórica de eventos poco aporta. Es como el mapa de la cuenca seca de un río a la hora de definir una ruta de navegación.

La verdad que tanto busca occidente, no existe. La existencia es la única verdad, aunque sea mentira.

Al espacio de convergencias fallidas que es la autoficción Fernando González introduce otro elemento. En su caso no se trata de una única primera persona, como el caso de Fernando Vallejo, por poner un ejemplo, sino de un conjunto de primeras personas todas nacidas de la experiencia íntima del autor. Fernando González pretende ser otros, se inventa otros, como Fernando Pessoa. Esta práctica, además de las costumbres onanísticas del autor, revela aspectos de la asimetría mucho más hermosos y complejos. Tomemos como ejemplo el caso de *Mi Simón Bolívar*. Fernando se propuso escribir una biografía del Libertador usando un método poco tradicional. Quiso volverse su biografiado, caminar por las calles que el venezolano caminó, bañarse en los mismos ríos, sufrir iguales dolores. Lo que Pierre Menard intentó hacer en el plano intelectual Fernando González se lo llevó a cabo a nivel corporal, vivencial.

El libro está estructurado en tres partes. En la primera Fernando González desarrolla la biografía de Lucas de Ochoa, un alter ego que aparece recurrentemente en sus libros y que está inspirado en uno de sus antepasados vascos. Las dos partes siguientes aparecen como escritas por Lucas y en ellas desarrolla su método emocional: “Emocional llamamos nuestro método.

Comprender las cosas es conmovearse . . . Así echaré a Don Simón delante de mí por calles, plazas y montes y yo iré detrás, animándolo y comparándome con él” (*Mi Simón Bolívar*).

Santiago Aristizabal Montoya es quizá el autor que más se ha preocupado por entender el mecanismo del método emocional. En una conferencia dictada en Otraparte el 22 de abril del 2010, titulada “Para leer a *Mi Simón Bolívar*” Santiago afirma que “A FG le interesa más esta vida filosófica que la filosofía misma”. Desde luego el método emocional apunta hacia la formación de conceptos basados en la vida filosófica mucho más que en la lectura. Si se quiere, más inclinado a la mística que a la razón. Paula Andrea Marín Colorado en su largo ensayo “Fernando González Ochoa. La escritura de la desnudez” argumenta en contra de Aristizabal Montoya con la premisa de que el método emocional recurre a la imaginación lo que lo desvincula de la realidad y lo convierte en una herramienta inútil para generar conceptos. Desde luego, a Fernando no le interesan el tipo de conceptos por los que Marín Colorado se encuentra tan preocupada. Ya nos lo advertía en *Don Mirócleles* de 1932: “He sido socrático y nada le debo a libros que son apenas imágenes de la vida... Es necesario ver ríos y mujeres, los modelos; asistir a la vida y no leer novelas; viajar en vez de leer”.

Hay algo que resulta paradójico en el procedimiento de este caníbal al que no le basta con la letra, sino que además se propone devorar experiencias corporales. Parece contradictorio proponer un método integrado a la experiencia de los cuerpos: el biológico, social, cultural, etc., y después transmitir la

experiencia no con la voz propia sino a través de un alter ego. Lo lógico sería contarlo todo desde la carne y el sudor de la primera persona, y reducir al máximo la distancia entre narrador y autor. Sin embargo, Fernando González usa a Lucas de Ochoa, su alter ego preferido.

A partir de 1930 y la publicación de *Mi Simón Bolívar* Fernando González empieza a presentarse en funciones 'menores' a la de autor. Roba cuadernos y libretas a Lucas de Ochoa que luego publica sin su consentimiento. Persigue a don Abraham en *Don Mirócleles* (1932) y registra lo que dice y lo que hace como cronista. Reproduce apuntes privados de Manjarrés, el protagonista de *El maestro de escuela* (1941). Fernando González renuncia a ser autor para ser copista, periodista, investigador, biógrafo y ladrón. Todas estas labores resultan más importantes que la de escribir. Es preferible reproducir lo que otro ya escribió, vivió, analizó. Calla para que sea la voz de otro la que se escuche. Devorar otras vidas le da una alternativa al lenguaje del que no puede escapar, y poco a poco el silencio se transforma en su lenguaje.

Alan Pauls encontró un comportamiento similar en uno de los contemporáneos más ilustres que tuvo Fernando González: Jorge Luis Borges. Pauls argumenta en *El factor Borges* que Borges prefiere la producción literaria de segunda mano, al igual que Fernando.

Para un autor tan profundamente consciente de sí mismo es difícil escapar de su propia voz. Todo lo que escribe Fernando González tiene su tono, sus preocupaciones metafísicas, místicas, sociales y existenciales. Es casi imposible escapar de sí mismo. Lo mismo le sucedió a Borges en quien todos los

personajes de su obra hablan como él, adjetivizan como él, y son tan pudorosos como él. O a Fernando Vallejo quien tiene una voz tan poderosa a la que no es capaz de escapar, así intente cambiar de género o disciplina: gramática, biografía, libro sobre ciencia, artículo de opinión, entrevista, novela, autoficción, todas tienen un único narrador, una única voz.

Fernando González intenta abandonar la palabra y que sea la voz de otro la que se escuche. Es un intento, quizá fallido, de crear una obra polifónica, un coro de personajes que cantan en diferentes tonos, en donde él mismo es uno más. Como a Borges o a Vallejo le sucede que los intentos por escapar de su voz son inútiles. Lucas de Ochoa escribe, habla, y se preocupa por las mismas cosas por las que se preocupa Fernando González. Igual le pasa a Manjarrés, Bolaños, Jacinto y a todos los demás. Sin embargo, lo que no consigue en la voz, en la representación verbal, lo consigue en la experiencia, y en el silencio.

Todos estos personajes son alter egos, autoficciones que comparten una buena parte de la biografía de Fernando González, pero también todos ellos ‘han vivido’ experiencias que él mismo no ha vivido. “Manuel Fernández es Fernando González, pero éste no es Manuel Fernández. Mejor dicho: en mí vive, frustrado, reprimido, borrado por otras tendencias más fuertes, el amigo Fernández” (*Don Mirócleles*). La diferencia en experiencia les concede a estos personajes un cuerpo distinto al del autor, porque es allí en el cuerpo donde se lee la historia del mundo y sus posibilidades. No es en la música de la letra escrita en donde escuchamos las distintas voces de Fernando González, sino en

las calladas huellas del cuerpo, como las que el tiempo deja en las rocas a la espera de un lector geólogo, en donde el silencio se llena de tonos.

El método emocional cambia las pesquisas por el significado de la voz al cuerpo, de la palabra al silencio. Recordemos la historia del sabio persa Rumi antes mencionada de sus libretas de 1915. Dice Fernando González: “Todo esto enseña la historia de Rumi. Su cuento está lleno de sabiduría porque no tiene ninguna sabiduría”. Este movimiento que va del saber al sentir, va también del lenguaje al cuerpo.

Es importante aquí no caer en dualismos. No existe nada separado, independiente que se llame sentimiento, o conocimiento. Sentir es conocer y viceversa; así como el silencio es una forma del lenguaje. Dice Dewey que el conocimiento es una forma de la experiencia (*The Middle Works of John Dewey* 395). En el *Libro de los viajes y las presencias* Fernando González llama a Dios con la voz francesa Néant. Más adelante explica: “néant, que es el no ser cosa, ninguna cosa, nada objetivo para la imaginación” (presencias). Su búsqueda mística llega a eso, a la feliz disolución en un ser que no es nada objetivo sino pura experiencia interior, puro significado sin lenguaje.

El título de su primera obra *Pensamientos de un viejo* sugiere una obra tardía, no muy lejos de la muerte del autor, de su silencio definitivo. Hacia 1930 busca dejar de escribir, es decir, que sean otros los que escriban: él se limita a copiar, repetir, transcribir, robar. La experiencia le da una alternativa a la escritura; sin embargo, la asimetría del lenguaje lo condena a no poder decir la verdad. Como los pitagóricos cuando encontraron que la raíz de dos no podía

ser expresada por la ración de dos enteros, Fernando González se calla y desde 1941, cuando publica *El maestro de escuela* —firmado como ex-Fernando González— deja de publicar libros por diez y ocho años.

La plegaria del pagano

The time of the assassins

Dice Henry Miller que el caos es el pentagrama sobre el cual está escrita la realidad (*Tropic of Cancer* 2). El caos es como un abismo al que tememos caer, el ruido de fondo de la realidad. Nos obliga a ordenar las señales que nos llegan del mundo, a buscar patrones, a compartimentar el conocimiento para darle sentido a la existencia. De allí nacen las clasificaciones, los títulos, los nombres de las instituciones que nos gobiernan. Cualquier cosa que nos salve de la realidad terrible del caos nos parece buena.

La historia de las ideas no es más que el recuento minucioso de los intentos por limpiarnos los pies del barro del caos. Esta historia revela de inmediato la desarticulación de la vida. Nada tiene que ver la experiencia política con la deportiva, la artística con la familiar, la educativa con la religiosa. En particular la tradición ha negado cualquier amistad entre lo físico y lo intelectual. El tacto de una mujer nada tiene que ver con las áridas páginas de Kant. A medida que la experiencia intelectual se separa de los sentidos, se desvanece la interacción entre el individuo y su entorno; y la mutua transformación producida por el encuentro. Mientras el organismo participa de

los asuntos de la vida, la razón vive prisionera en una torre de cristal, como una princesa de un cuento de hadas. La carne y el espíritu terminan pareciendo rivales, enemigos. El cuerpo, como si las costillas fueran su símbolo, termina considerado una cárcel donde las ideas, los conceptos, y las delicias de la lógica sobreviven amenazadas por las tendencias lupanarias de la carne.

Una nueva historia de la estética, una anatomía de la experiencia necesita reconocer el orden junto al caos, la incertidumbre en la certeza, la precariedad de lo eterno. Ante la censura que hacen de su libro Fernando González alega que sólo dejaron las flores “¡porque las *señoras* y los *señores* no pueden ver las raíces y las ramas!” (*El remordimiento*). Es curioso que Henry Miller unos años después use la misma terminología cuando habla de los desafíos estéticos del futuro: “We shall discover the bitter roots of beauty, accept root and flower, leaf and bud” (*Time of the Assassins* 33). Esta separación, esta enemistad, como lo mostró Stevenson en *The Strange case of Dr. Jekyll and Mr. Hyde*, sólo puede generar monstruos. El monstruo, sin embargo, no fue Hyde sino Jekyll; el esclavo de la razón de Occidente. Seguro de su superioridad moral menospreció a Hyde, lo aisló, lo convenció de su deformidad, le reprochó su afinidad por lo sensorial, su gusto por los asuntos del mundo, su entrega absoluta a su destino de cuerpo. “Pocos son los que se han apropiado su propio cuerpo”, dice Fernando González en *El Hermafrodita dormido*. Hyde lo hizo. La exploración del cuerpo de una manera no científica ha sido señalada como pecaminosa. San Agustín lo expone de una forma hermosa y cruda a lo largo del capítulo XIV del libro octavo de *La Ciudad de Dios*. Dice que las almas racionales se dividen en tres: las

divinas, las demoníacas y las humanas. En ese mismo orden habitan la creación. Las divinas en los cielos, las demoníacas (o las de los demonios alados) en el aire, y las humanas en la tierra. También en ese mismo orden están repartidos los méritos de los tres tipos de almas racionales. Las almas divinas gozan de la liviandad y la inmortalidad. Las humanas sufren la depravación de la carne y el deseo. Los demonios, situados en medio, participan con los dioses de la inmortalidad y con los humanos de las pasiones, y son por tanto proclives al juego y a los engaños de la poesía. San Agustín, como Platón, ve en la poesía el engaño de los sentidos, del que sólo se escapa con la razón. Fernando González reivindica los sentidos como fuentes de un conocimiento mucho más profundo. “Es muy diferente saber una cosa y sentirla. Por ejemplo, sabemos que moriremos y no lo sentimos”, dice en *El Hermafrodita dormido*. La razón estética está encarnada para Fernando González en la figura del Hermafrodita Dormido. Busca entender —masculino— y sentir —femenino—, compartir con las almas de los demonios alados tanto la levedad de las esferas superiores, como las exquisitas depravaciones de la carne. Fernando González ve en el Hermafrodita la anatomía de la experiencia. Coexisten la ambigüedad de dos mundos aparentemente opuestos, hombre y mujer, Jekyll y Hyde.

La estética es anatomía de la experiencia, una disección que devuelve la unidad de las partes. Los sentidos van acompañados del intelecto, el lenguaje eterno de la escultura comunica la trascendencia de los asuntos del mundo. “Deseo belleza para mí y para mis amigos; deseo ser casado y soltero; vivir en Roma y en Colombia; hijos y soledad, viajes y monasterios, mujeres y

ascetismo”, reclama Fernando en su tratado estético *El Hermafrodita dormido*. Busca de la anatomía de la experiencia, la amistad secreta de los opuestos. El Hermafrodita abre las puertas que comunican al mundo interior con el exterior, la vida íntima de Jekyll con la pública de Hyde, la experiencia artística y la deportiva, la intelectual y la mística, la política y la sentimental.

A través del Hermafrodita es Hyde quien libera a Jekyll, no quien lo esclaviza; lo acerca al tacto, al olfato, a la vida. Abre las puertas por las cuales el mundo se desliza hasta su interior, a través de las cuales escapa de sí mismo para habitar el cosmos, y para ser habitado por éste. También Jekyll le ofrece a Hyde un lugar tranquilo donde reposar, una chimenea caliente, un descanso para los afanes del cuerpo. En este contacto se prefigura la experiencia artística. Hyde atraviesa los muros hacia la experiencia íntima con los sentidos llenos de significados, con la piel plena de noticias del mundo exterior. Por su parte Jekyll escapa de su encierro y transforma al mundo de Hyde haciéndolo habitable, dándole significado al caos, ordenando las fuerzas de la naturaleza. Una experiencia estética es aquella que cambia al sujeto y a su entorno, que va tanto de adentro hacia fuera, como al revés.

Esta inversión de roles da vida al Hermafrodita.

El ocaso romántico

Contrario a la tradición romántica Fernando González ve el arte, no como un instrumento para comunicarse con los dioses, con fuerzas de otro mundo, sino para relacionarse con el entorno. Para entonces ya las interpretaciones trascendentales habían perdido credibilidad y Hegel nos había advertido que el

mutis de la confianza en las leyes eternas de los dioses, lo mismo que la confianza en los oráculos que pasaban por conocer lo particular, que las estatuas son ahora cadáveres cuya alma vivificadora se ha esfumado, así como los himnos son palabras de las que ha huido la fe; las mesas de los dioses se han quedado sin comida y sin bebida espirituales y sus juegos y sus fiestas no infunden de nuevo a la conciencia la gozosa unidad de ellas con la esencia (*Fenomenología del espíritu* 435). El arte no se puede separar de su sosa materia, de los asuntos mundanos. Si con algo oscuro, fantástico, o divino nos comunica la experiencia estética no hace falta buscarla en otro mundo, sino dentro de nosotros, en la relación con los demás, en el asombro y espanto que nos produce la naturaleza. Para Onfray “lo intransmisible, inexpresable, inefable, así como la cantinela de la trascendencia, provienen de la parafernalia conceptual de lo religioso con la que comulgan los kantianos de siempre” (*Manifiesto* 166-167).

La idea de que los asuntos parroquianos y la sofisticación de la alta cultura son opuestos ha gozado de mucha popularidad siempre. Detrás de esta idea está agazapado Platón, sin duda. Kant en su tercera crítica (*Critique of Judgment*), aunque acepta que la razón parece intervenir en la reflexión sobre la belleza, considera que este juicio no es cognitivo. Todo lo contrario de lo que dirá William James: toda experiencia es cognitiva. Como es de esperarse dentro de la tradición trascendentalista, Kant termina definiendo lo artístico como lo que no tiene ninguna utilidad práctica. Esto destierra totalmente la experiencia estética del reino de lo cotidiano. La conclusión del alemán no es más que una elaboración del grito de guerra romántico de Théophile Gautier: *L'art pour l'art*

(el arte por el arte), lo que Walter Benjamin llamó teología del arte (*Illuminations* 224).

La concepción artística de Kant deja por fuera a los tapetes persas, las cerámicas japonesas para la ceremonia del té, y las armas grabadas con delicada filigrana de los antiguos celtas. También habría que excluir *El cantar del Mio Cid* que le ha educado a España en el racismo por siglos; y casi toda la pintura, arquitectura y escultura europeas hasta el siglo XIX que resultaron ser una herramienta muy útiles para la Iglesia a la hora de transmitir valores y prejuicios a una sociedad analfabeta que no podía leer la Biblia. Habría que descontar también el teatro griego que transmitía valores sociales y todo el cine de los siglos XX y XXI.

Sin duda, todo esto parece mucho más útil que los ladrillos de Kant.

Desde luego el arte no *tiene* que servir para algo, pero al mismo tiempo no hay manera de que no sirva para *nada*. Es siempre un objeto político, como reclaman los marxistas, aunque leerlo sólo en ese plano es sin duda una triste reducción. Es un documento histórico en un contexto como lo abarca el Nuevo historicismo, y también un objeto atrapado en una lectura histórica como sugieren posmodernistas de la escuela de David Novitz. De Freud a Lacan, de Saussure a Lyotard, Lévi-Strauss a Deleuze, de Benjamin a Ángel Rama, todas las aproximaciones son válidas. Hay que leer lo político, social, étnico, cultural, de género, estético, religioso, intelectual. Todos los análisis son válidos, pero no exhaustivos, ninguno agota al artefacto estético.

No se trata de abandonar la mística de la experiencia estética, por el contrario, de apoderarnos de ella. El proyecto estético de Fernando González busca los nuevos himnos cotidianos que devuelvan la magia y la mística a la vida. Nada de los viejos cantos nacionales que terminan como instrumento de poder de las élites, nada de mundo más allá ni teologías del arte. La verdadera magia está en la experiencia, en juntar lo sensual y lo intelectual, lo físico y lo místico, lo emocional y lo racional, lo sensitivo y lo espiritual.

La estética como anatomía de la experiencia revela siempre su carácter hermafrodita. Junto a cualquier aspecto aparece su contraparte, su opuesto. No se pueden contemplar las facciones elegantes del rostro de Jekyll sin adivinar una mueca de desparpajo que le corresponde a su compañero, ni podemos mirar a los ojos de Hyde sin advertir un atisbo de mesura detrás del brillo de su salacidad. El arte presupone un tránsito de lo práctico a lo contemplativo, y viceversa. Va siempre en ambas direcciones, como un puente. Es un viaje de ida y vuelta que atraviesa lo público y lo privado, lo emocional y lo intelectual, lo físico y lo metafísico. Un viaje que no sólo lleva a Dr. Jekyll al burdel, sino que también postra de rodillas a Mr. Hyde frente al altar de la catedral mayor.

La transformación contraria —la que separa cuerpos, dioses, templos, lupanares y estética— comenzó con los griegos. Cuenta Emmett Murphy en su *Historia de los grandes burdeles del mundo* que en las civilizaciones antiguas el templo y el burdel eran un solo lugar regido por los sacerdotes. Fue sólo hasta los últimos años de esplendor Helénico que el estadista Solón desvinculó la práctica religiosa de la prostitución, con el fin de cobrar impuestos a las casas de

burlesque (17-39). Cuando se desprenden las prácticas religiosas de las sexuales se separa también la espiritualidad y el cuerpo. Dios se queda con la estética y el cuerpo empieza su tránsito hacia la biopolítica.

Fernando González le da sentido a la frase un poco manida que dice que el arte nos lleva a mundos desconocidos. No se trata de otros mundos, sino de lugares a nuestro alcance con los que no existía un puente de comunicación. La experiencia artística, tanto la creación como la experiencia reveladora frente a un objeto creado por otro, genera una exploración tanto del interior, de la intimidad, como de las vecindades, del mundo alrededor. Es una experiencia tan accesible desde la ciencia como desde el arte, desde el deporte como desde la sexualidad, desde la política como desde la religión, desde el aprendizaje o la contemplación como desde la creación. El Hermafrodita yace en el encuentro con un nuevo lugar y la transformación que ese rincón hasta entonces desconocido genera en nosotros. La experiencia estética es aquella que transforma, que convierte el agua en vino.

La nueva plegaria

En 1930 Fernando González propone su método emocional, que en realidad es más una teoría estética que una epistemología, ya que la única manera real de conocer es a través de la experiencia estética, incorporando emoción y razón, mente y cuerpo. Setenta y siete años después de publicado *Mi Simón Bolívar*, el filósofo Mark Johnson, que muy seguramente nunca leyó a Fernando González,

escribió *The Meaning of the Body: Aesthetics of Human Understanding*. Johnson, quien empezó su trabajo intelectual interesado en la filosofía del lenguaje, usa resultados de la neurociencia moderna para demostrar que la construcción de significados está profundamente ligada a procesos no mentales. Una de las conclusiones tempranas de su libro es que no hay conocimiento sin emoción, a pesar de que con frecuencia no somos conscientes de los aspectos emocionales de nuestro pensamiento (9).

Para Johnson la estética es la base de toda construcción de significado; es decir, en cada aspecto de la vida. El énfasis de la estética viene dado simplemente por el hecho de que el arte es un ejemplo extraordinario de significado consumado (xi). La estética es el ladrillo fundamental de la interpretación del mundo, pero Johnson no encuentra nada en los recientes resultados científicos para situar la fuente de los significados estéticos en una mente o conciencia independiente de las funciones corporales, en un ego o una alma trascendentes, en un mundo más allá del físico. De manera que las fuentes de los significados estéticos tienen que estar en nuestro propio cuerpo, nuestro entorno, nuestras prácticas sociales y nuestras instituciones (12).

La experiencia estética, y con esto hablamos de la transformación del agua en vino, el cambalache entre Jekyll y Hyde, la delicada ambigüedad del Hermafrodita dormido, nos devuelve a la época en la que el templo y el lupanar eran uno solo, en la que pecar y rezar eran dos caras de la misma moneda. “¿Puede haber contemplación desinteresada de la belleza?” le pregunta Fernando González a Tomás Carrasquilla en una carta (Archivo Otraparte). La

búsqueda de la experiencia estética no puede ser desinteresada. Siempre hay una búsqueda de significado, es decir, una explicación para el sin sentido de la vida.

Es siempre una plegaria al Apolo interior.

En la experiencia estética, tanto la creación como la contemplación, tiene como origen una motivación práctica: entender nuestra relación con nuestro entorno, con los demás y con nosotros mismos. La tragedia es que el arte —o cualquier otra disciplina— es incapaz de brindarnos una respuesta definitiva, de romper los límites del caos. La búsqueda no tiene fin, somos peregrinos sin casa. Todas las respuestas son una nueva pregunta, todas las metas un punto de partida. Pero al mismo tiempo esta búsqueda fatigosa marca un camino, una ruta de significados, de redenciones que nos salvan día a día, minuto a minuto, aunque nunca de manera definitiva.

Para Fernando González la estética es la mística de lo cotidiano.

Ya algunos autores como Gilles Lipovetsky (*El lujo eterno: De la era de lo sagrado al tiempo de las marcas*) y Terry Eagleton han argumentado, con algo de desconfianza, que la cultura ha tomado el lugar abandonado por Dios en la sociedad contemporánea. En particular Eagleton explica que la explosión del estudio de la literatura inglesa coincide con el declive de la religión como símbolo aglutinante, y toma su lugar en la sociedad para generar el espíritu nacionalista inglés (15-46).

En realidad el problema no es nuevo. Recordemos que ya a principios del siglo XVI la disputa teológica entre Huldrych Zwingli y Martín Lutero estaba

basada en el grado de literalidad. Lutero creía que el pan y el vino que se usaban en la eucaristía se transubstanciaban realmente en el cuerpo y la sangre de Cristo. Para Zwingli esto era una creencia medieval incompatible con el hombre progresista que años antes había reformado la iglesia. Erich Heller escribió en 1952 al respecto:

What then, is the nature of the revolution signalled by a theological dispute that seems concerned merely with degrees of symbolic 'literalness'? ... Perhaps we can answer both questions at once by saying that Zwingli's argument did to the status of religion, poetry and art what some time later Copernicus did to the status of the earth. As the earth was to become merely a planet in the company of planets, so now the spirit of poetry became merely a spirit in the society of spirits. Of course, I do not confuse a theological controversy with an exercise in aesthetic theory. (*Disinherited Mind* 267)

Por el contrario, Fernando González se propone confundir la discusión teológica con la estética. Es más, mantiene que no hay ningún territorio por fuera de lo estético donde la controversia teológica tenga lugar. Su propósito es similar al de Copérnico, que Dios no desaparezca del todo, como Nietzsche soñó mientras la locura se apoderaba secretamente de su cuerpo, sino que sea un planeta entre planetas, un espíritu entre espíritus. Esta posibilidad fue el gran descubrimiento que lo llevó a volver a escribir después de un silencio de catorce años.

Fernando González busca un puente distinto para comunicar a los dioses y las artes que el expuesto por Lipovetsky e Eagleton. No se trata de pasarle el poder político-espiritual que tenía la religión a la cultura. Tampoco de invocar a ciegas a los antiguos dioses paganos, ni pedirle al señor barbado que gobierna la tierra desde una nube que baje a la superficie y nos acompañe al supermercado. Ya desde *Los negroides* la pregunta le rondaba: “todos vamos en busca de la belleza, por caminos torcidos”. En el *Libro de los viajes o las presencias* Fernando niega la posibilidad de un dios por fuera del hombre, exterior a la intimidad, a las fronteras del cuerpo humano: “Dios no existe. No es objeto, ni ser, como los que existen”. Dios es como el arco iris: un producto de nuestra subjetividad. El arco iris existe en nuestro ojo, en nuestro cerebro, no en el cielo, es real, sin duda, pero inexistente más allá de los límites de nuestra biología. Lo que hay afuera son un conjunto de condiciones que explican nuestra creación: la difracción de la luz del sol en el agua suspendida en la atmósfera, el miedo a la muerte, los conos en el fondo de nuestro globo ocular que son sensibles al color —un perro no puede ver el arco iris—, la necesidad de trascendencia, nuestra desorientación radical.

El mito de la creación es en sí mismo la crónica de una separación dolorosa. El hombre es arrancado del seno de Dios donde reposaba inmune a los destrozos del tiempo. Nuestra voluntad se separa de la voluntad de Dios, nuestro destino del suyo, y nuestro camino se dirige hacia la muerte. Fernando González responde al absurdo de la creación del hombre con la experiencia estética. La fuerza de la experiencia artística transforma, y esa transformación,

esa lectura interior, restaura la unidad. Una unidad temporal, pasajera, pero no por eso menos completa. Para Fernando Dios no es la única respuesta, es una más, un planeta entre planetas.

La idea de un dios privado, que resulta funcionar de manera totalmente inversa a las prácticas que denuncia Eagleton y Lipovetzky. Resulta incómoda para nombrar Papas, cobrar diezmos, construir templos, vender indulgencias, prometer vírgenes, enviar evangelistas de casa en casa y de país en país, o reclamar alianzas y tierras prometidas. Fernando González reemplaza la política de la religión por la anatomía de la experiencia. En el corazón de Roma, en el techo de la Capilla Sixtina, donde Fernando rumió sus ideas estéticas, está la *Creación de Adán* de Miguel Ángel. El lenguaje corporal del cuadro es confuso. No es Adán el que se estira hacia arriba para ser tocado por la luz de Dios. Por el contrario, Adán parece descansar indiferente mientras el Todopoderoso se inclina hacia él. Incluso en el detalle de las manos son los dedos de Altísimo los que buscan el contacto con la abulia del hombre. Es dios quien desesperadamente quiere ser tocado, ser creado.

Dewey nos recuerda en *Art as Experience* que el origen de todo arte está en los rituales religiosos de nuestro ancestros, en especial los rituales mortuorios (30). En su forma más íntima la revelación artística sigue siendo una experiencia religiosa; pero más aún, nos descubre Fernando González, que la experiencia religiosa no tiene sentido de otra manera que no sea como una experiencia estética, como la creación de un artefacto estético en el interior del hombre

llamado Dios. Una catedral sólo tiene valor como teatro de una ceremonia poética.

Concluye Dewey que sólo existen dos clases de filosofías. Una de ellas que promete perfección, unidad, totalidad. Otra que acepta la vida con su carga de incertidumbre, miedo, duda, e inestabilidad (*Art as Experience* 35). Esta es la filosofía de la vida como liturgia estética. La que encuentra orden junto al caos, certeza en la duda, la singularidad en lo comunitario, lo gregario en lo íntimo. Lo que Dewey llama la filosofía de Shakespeare y Keats es para Fernando González la única estética, la anatomía de la experiencia.

CAPÍTULO V

CONCLUSIONES

Como dije en la introducción, el propósito de esta disertación fue juntar dos mundos: el de los lectores tradicionales de Fernando González más allá de los departamentos de literatura, y el académico desde donde se enuncia.

Creo que he logrado ese objetivo, y la ruta de este minotauro me ha revelado aspectos fascinantes de la obra de Fernando González.

Los elementos propios de la escritura y la investigación académica me ofrecieron la oportunidad de hacer una lectura nueva, me revelaron matices ocultos, formas que otros autores y estudiosos no habían sacado a la luz. Toda lectura es una reconstrucción. Toda escritura la invención de un lenguaje nuevo. Gracias a estos elementos fue posible construir un idioma inédito para articular mi lectura de las ideas de Fernando González, para reescribirlo. Sólo desde esta nueva lengua era posible revelar la otra cara del minotauro: el tono personal, confesional, íntimo. Esta lengua simula la de la tradición ensayística latinoamericana. Desde allí era posible reconocer otros matices, investigar otras texturas, aventurar lecturas que las formas más académicas por lo general dejan ocultas. Como consecuencia del encuentro de estos dos mundos, nace una nueva criatura, un híbrido que pudo haber sido Frankenstein, pero que por fortuna creo que ha sido el minotauro.

Los temas alrededor de los cuales gira el pensamiento de Fernando González aparecen y reaparecen, como en su propia obra, formando un tejido.

La fragmentación, la sombra, el camino, la ambigüedad del hermafrodita, el cuerpo político, la experiencia estética.

Desde niño Fernando González encuentra un país dominado por las fronteras de los discursos cerrados que no dan lugar al debate y a la individualidad. En particular la religión y la política monopolizan tanto la vida pública como la privada. El fragmento aparece entonces como respuesta a los sistemas totalitarios que dominan el discurso colombiano. En el fragmento se abre un espacio de convivencia para entender la ambigüedad, la sombra aferrada al corazón mismo de la realidad. En la escritura fragmentaria, entendida como lo hace Fernando González, no existen las fronteras, los géneros, las disciplinas académicas, etc. Los fragmentos se suman, se superponen, se contestan o se critican mutuamente; las fronteras, por otro lado, son mutuamente excluyentes. Esta dinámica no se integra en un gran discurso; por el contrario, no excluye otras voces sino que las reúne en pequeños grupos. Así se crean espacios de resistencia, no sólo contra los discursos totalitarios, sino incluso entre fragmentos y grupos del mismo texto.

La escritura fragmentaria como punto de partida descubrió la desarticulación como centro mismo del tejido de la realidad para Fernando González. Esto no significa que no haya significados en el mundo, sino que los significados son parciales, jamás universales. La realidad es entonces una acumulación de fragmentos de la que una narrativa lineal, una filosofía esencialista, una teoría cerrada, no pueden dar cuenta.

Los significados limitados exigen de inmediato una aproximación multiperspectivista. A falta de una verdad universal toca traer verdades pequeñas desde todas las direcciones. El estudio de Fernando González me demandó de manera natural incorporar material teórico proveniente de distintas ramas del conocimiento. Caminaron por estas páginas temas como la filosofía, la teoría literaria, la física, la biología, la historia, sicología, la política, entre otras.

Un libro de fragmentos es un entramado de caminos. Allí encuentra Fernando González una alternativa a la tradición esencialista de la filosofía occidental. El filósofo caminante se define aficionado. Para el caminante no existen las certezas absolutas ni los primeros principios. Hace falta recorrer el camino, ir por la vida descubriendo, aprendiendo. Para el caminante el cuerpo es la primera fuente de conocimiento. Nada proviene del vacío, no hay un mundo de las ideas desde donde provengan las justificaciones trascendentes. Para Fernando González la filosofía, el pensamiento es una herramienta para la vida, para el día a día. Una idea, un concepto no son ciertos sólo por la fortaleza de su lógica o la potencia de su enunciación. Las ideas se vuelven ciertas, útiles, apropiadas. La verdad no las precede, sino que es un fruto que se recoge en el camino. La escritura entonces es un constante proceso de validación y descarte, un diálogo no sólo consigo mismo, sino con su entorno. La filosofía es una brújula para caminar, pero la ruta es única, personal, original. Nadie puede elegir el camino de otro, mucho menos caminarlo. La filosofía del caminante exige un ejercicio de individualidad y una conciencia aguda de la relación física, histórica, social, política, etc. con el entorno.

La narrativa que nace del camino es consecuente con la filosofía del caminante, no es una narrativa total, no expresa verdades absolutas. Como don Quijote, la historia del caminante es la de un hombre que deja su casa para gritarle al mundo que se niega a aceptar una verdad que no estaba hecha a su medida. El caminante escribe en contra de la reducción del mundo a una única verdad, a un único género narrativo, a una filosofía dominante, a un absoluto político, a una raza, a un único Dios verdadero. Cada fragmento, cada entrada en el blog trotamundos del caminante es una batalla contra molinos de viento.

En el camino no hay principios anteriores, no hay verdades que precedan la experiencia, de allí que la ética del caminante sea una ética individual, forjada por las experiencias en el camino. Cada episodio es un núcleo, un centro de reflexión, un laboratorio para poner a prueba conclusiones anteriores o para desarrollar filosofías nuevas; y al mismo tiempo es periferia del evangelio de los filósofos aficionados, está en la frontera de otros episodios, al margen de otras experiencias.

Para el caminante el punto de partida de todo conocimiento es el cuerpo, sin embargo los discursos dominantes que encontró Fernando González en la Colombia de su época estaban gobernados por la ausencia de cuerpos. Para la economía todo eran estadísticas; para la política promesas de un progreso incorpóreo. La religión ofrecía soluciones para después de la muerte, pero pocas alternativas para la vida. Fernando González ve en el camino un constante llamado a recordar nuestra realidad biológica, nuestro trágico destino. El libro del caminante es el evangelio del cuerpo.

Una política del cuerpo exige una individualidad incompatible con el ambiente bipartidista que reinó en Colombia durante el siglo XX. La experiencia del cuerpo es incomunicable y al mismo tiempo común a todos. Pensada a partir del cuerpo la política sólo puede ejercerse entre individuos diferentes, no entre partidos. Para Fernando González la supresión del individuo en la dinámica bipartidista colombiana sólo permite dos posibles desenlaces: la violencia o el totalitarismo. La violencia, desde esta perspectiva, apareció en el plano personal, integrada en todas sus manifestaciones y sus causas. No fue posible hablar del papel de la política sin considerar la economía, ni el de la religión sin integrar la educación, o la moral sin el cuerpo, o la historia sin la ética. En la raíz de esta amalgama hay una posición crítica más compleja respecto a la sociedad colombiana que los simples binarismos políticos y religiosos, y revela una mirada mucho más profunda a engranajes de la historia. En el fondo, el sistema bipartidista anula la posibilidad de cualquier cambio real, porque los dos partidos son dos caras de una única moneda, es decir, la única opción es votar por seguir igual. Fernando intentó llevar a la práctica su modelo político fundando un partido alternativo y participando en las elecciones, pero la cultura política del país se reflejó una pobre votación. La implementación de un modelo basado en la política del cuerpo es un proyecto aún sin realizar en Colombia.

La estética para Fernando González, como consecuencia del camino, debe ser una anatomía de la experiencia. Este contacto se establece en dos direcciones: una que va desde el exterior hacia el interior del individuo, y otra que hace el recorrido contrario. En este tránsito se crea el territorio estético, y es allí, y sólo

allí, que Fernando González considera que la controversia teológica tiene lugar. Para él Dios no existe por fuera de la experiencia del hombre, no existe como ente independiente escondido en la infinidad del universo. Dios es una creación humana, pero no por eso menos real.

Casi cincuenta años después de su muerte las ideas de Fernando González parecen pertinentes y necesarias, tanto en el debate público como en el académico. Sin duda este estudio no agota el pensamiento de Fernando y desde el punto de vista académico queda aún mucho por decir. En ese sentido esta tesis es mucho más un punto de partida que un punto de llegada.

REFERENCIAS

- Abad Faciolince, Héctor Joaquín. *El olvido que seremos*. Bogotá: Editorial Planeta Colombiana, 2006. Print.
- Aguirre, Alberto. "Cuadro (De Un Crítico de Fernando González)." *El Colombiano: Otraparte*. Web. 2 Sept. 2013.
- Arbelaez, Jotamario. "El Abuelo Nadaísta Fernando González." *eltiempo.com*. 18 Feb. 2004.
- . "El Brujo Fernando González." *El Espectador* 27 Feb. 1994 : Otraparte. Web. 2 Sept. 2013.
- . "El Yarumo Blanco." *El Mundo* 11 Feb. 1989 : Otraparte. Web. 2 Sept. 2013.
- . "Vivencia de Fernando González." *Revista Verus* enero 2005 : 104–108. Print.
- Agustín, and José Cayetano Díaz de Beyral. *La ciudad de Dios*. Madrid: Librería de Perlado Páez, 1913. Print.
- Alvarez Gardeazábal, Gustavo. *Cóndores no entierran todos los días*. Barcelona: Ediciones Destino, 1972. Print.
- Anderson, Benedict R. O'G. *Imagined Communities : Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London; New York: Verso, 1991. Print.
- Angel Vallejo, Félix. *Retrato Vivo de Fernando González*. Medellín, Colombia: Instituto de Integración Cultural, 1982. Print.
- Ánjel, José Guillermo. "Latinoamérica, Un Viaje a La Defensiva." *Revista de la Universidad Autónoma Latinoamericana* Nov. 2008 : 157–166. Print.
- . "Muerte, Agonía y Muchachas." *El Colombiano* abril 1995 : 3D. Print.

- Annino, Antonio, and François-Xavier Guerra. *Inventando la nación: Iberoamérica siglo XIX*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2003. Print.
- Arango, Gonzalo. "Asalto a La Inmortalidad." *El Tiempo* enero 1973 : 5A. Print.
- . "El Brujo de Otraparte." *El Espectador* 8 Mar. 1964 : Otraparte. Web. 2 Sept. 2013.
- . "La Filosofía En Alpargates." *Reportajes, Vol. 2*. Medellín, Colombia: Editorial Universidad de Antioquia, 1993. 145–148. Print.
- . "La Meta Es El Camino." *El Tiempo* 11 Sept. 1988 : 13. Print.
- . "Presentación de Viaje a Pie." *Viaje a Pie*. Bogotá, Colombia: Tercer Mundo, 1967. 1–3. Print.
- . Presente Invisible Brujo de "Otraparte." Feb. 1964.
- . "Su Gran Pasión Era Dios." *El Mundo* abril 1990 : 3. Print.
- . "Un Profeta Del Presente." *Revista Cromos* abril 1966 : 72. Print.
- Arbeláez, Jotamario. "Fernando González 1895-1964. A La Enemiga." *El Tiempo* 6 June 1999 : Otraparte. Web. 2 Sept. 2013.
- . Fernando González Para Ejecutivos. Otraparte.Web. 2Sept. 2013.
- Rumi. *Discourses of Rumi*. Psychology Press, 1995. Print.
- Archivo General de la Nación (Colombia). *Documentos que hicieron un país*. Bogotá, Colombia: Presidencia de la República, 1997. Print.
- Aristizábal Montoya, Santiago. "Fernando González: De La Literatura a La Filosofía." Otraparte. 2006.
- . "Para Leer a Mi Simón Bolívar." Otraparte. 2010.
- Aristizábal Montoya, Santiago. "Fernando Gozález. De La Literatura a La

- Filosofía." Otraparte. Otraparte. 2006.
- . "Para Leer Mi Simón Bolívar." *Conversatorio Mi Simón Bolívar*. Otraparte. 2010.
- Aristóteles, and Guillermo A. de Echandía. *Física*. Madrid: Gredos, 1995. Print.
- Arrangoiz y Berzábal, Francisco de Paula de. *México desde 1808 hasta 1867*. Mexico: Editorial Porrúa, 1968. Print.
- Arroyave Álvarez, Orlando. "Fernando González y El Prestigio de La Confusión." *Revista Cronopio*. Web. 2 Sept. 2013.
- Ayala Poveda, Fernando. *Manual de literatura colombiana*. Bogotá, Colombia: Educar Editores, 1984. Print.
- Bakhtin, Mihail Mihailovic, Caryl Emerson, and Michael Holquist. *The Dialogic Imagination : Four Essays*. Austin: University of Texas press, 1994. Print.
- . *Rabelais and his world*. Bloomington: Indiana University Press, 1984. Print.
- Bakhtin, M. M, and Caryl Emerson. *Problems of Dostoevsky's poetics*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984. Print.
- Bakhtin, M. M, and Michael Holquist. *The dialogic imagination: four essays*. Austin: University of Texas Press, 1981. Print.
- Barthes, Roland. *Writing Degree Zero*. Macmillan, 1977. Print.
- Baudelaire, Charles. *Little Poems in Prose*. The Teitan Press, Inc., 1995. Print.
- . *The Painter of Modern Life*. Penguin Books Limited, 2010. Print.
- Baudrillard, Jean. *America*. Verso, 1989. Print.
- Bedoya, Luis I. *Literatura colombiana*. Medellín: Univ. de Antioquia, Facultad de Educacion, Centro de Educacion a Distancia y Extension. Print.

- Benjamin, Walter. *Illuminations: Essays and Reflections*. Random House Digital, Inc., 1969. Print.
- Berlin, Isaiah, and Henry Hardy. *Las raíces del romanticismo*. Madrid: Taurus [etc.], 1999. Print.
- Bhabha, Homi K. *Nation and Narration*. London; New York: Routledge, 1990. Print.
- Blake, William, and Geoffrey Keynes. *The Marriage of Heaven and Hell*. London; New York: Oxford University Press, 1975. Print.
- Boltzmann, Ludwig, and John T Blackmore. *Ludwig Boltzmann: His Later Life and Philosophy, 1900-1906*. Dordrecht; Boston: Kluwer Academic Publishers, 1995. Print.
- Borges, Jorge Luis. *Obras Completas I/ Complete Works I*. Emece Editores, 2007. Print.
- . *Obras Completas II/ Complete Works II*. Emece Editores, 2007. Print.
- . *Obras Completas III/ Complete Works III*. Literatura Argentina. Emece Editores, 2007. Print.
- . *Obras Completas IV/ Complete Works IV*. Literatura Argentina. Emece Editores, 2007. Print.
- . *Poesia completa*. Random House Digital, Inc., 2012. Print.
- Borges, Jorge Luis, and María Esther Vázquez. *Borges Sus Dias Y Su Tiempo/Borges His Days and His Time*. Vergara, 1984. Print.
- Brinton, Howard H. *The Mystic Will: Based Upon a Study of the Philosophy of Jacob Boehme*. Kessinger Publishing, 1994. Print.

- Broderick, Joe. Una Primera Aproximación a Viaje a Pie de F. G. 2006.
Comunicación personal.
- Cadavid Uribe, Gonzalo et al. *Viaje a La Presencia de Fernando González*. Medellín, Colombia: Biblioteca Pública Piloto de Medellín para América Latina, 1994. Print.
- Caicedo, Andrés. *El Libro Negro - La Huella de Un Lector Voraz*. Bogotá, Colombia: Grupo Editorial Norma, 2008. Print.
- Camus, Albert. *La caída*. Madrid: Alianza, 1982. Print.
- . *The Rebel: An Essay on Man in Revolt*. Random House Digital, Inc., 2012. Print.
- Cano, Fidel. "Prólogo de Pensamientos de Un Viejo." *Pensamientos de Un Viejo*. segunda edición. Medellín, Colombia: Bedout, 1970. Print.
- Capote, Truman. *In Cold Blood: a True Account of a Multiple Murder and Its Consequences*. New York: Random House, 1966. Print.
- Castro Gómez, Santiago, and Darío Acevedo Carmona. *Pensamiento colombiano en el siglo XX*. Bogota: Pontificia Univ. Javeriana, 2007. Print.
- CELADE (Organization), and United Nations. Economic Commission for Latin America and the Caribbean. *Dinámica demográfica y desarrollo en América Latina y el Caribe : proyecto regional*. Santiago de Chile: CEPAL : Centro Latinoamericano y Caribeño de Demografía (CELADE), División de Población, 2005. Print.
- Cepeda Samudio, Alvaro. *La casa grande*. Buenos Aires: J. Alvarez, 1967. Print.
- Cervantes Saavedra, Miguel de, and Francisco Rico. *Don Quijote de la Mancha*. Madrid: Real Academia Española : Asociación de Academias de la

- Lengua Española, 2004. Print.
- Constitución de La República de Colombia. 1886. Actos Reformativos de La Constitución. (1910, 1914, 1918, 1921, 1924, 1930, 1931, 1936.). 1936, 1936. Print.*
- Correa, Benjamín. "Había Nacido Para Genio Solitario." *Revista de la Casa de la Cultura de Copacabana* agosto 1989 : 43–46. Print.
- Cortázar, Julio. *Cuentos completos*. Madrid: Alfaguara, 1994. Print.
- Cortázar, Julio, and Aurora Bernárdez. *La autopista del sur y otros cuentos*. Penguin Books, 1996. Print.
- Cuartas, Pablo. "Buscando Los Calzoncitos de Mademoiselle Toní." *Universo Centro* July 2012 : 8–9. Print.
- Cuervo, Faber. "Prehistoria de Fernando González." *La Frágil Tolerancia de Occidente*. Itagüí, Colombia: Grafiformas Ltda., 2003. 77–85. Print.
- Darwin, Charles. *El origen de las especies*. Buenos Aires: Longseller, 2004. Print.
- Deleuze, Gilles, Félix Guatari, and David A Rincón. *Rizoma*. México, D. F.: Fontamara, 2009. Print.
- Deleuze, Gilles, Félix Guattari, and Umbelina Larraceleta. *Mil mesetas: capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pre-Textos, 2004. Print.
- Dewey, John. *Art as Experience*. New York: Perigee Books, 2005. Print.
- . *The Collected Works of John Dewey, 1882-1953 (2nd Release). Electronic Edition. The Middle Works of John Dewey, 1899-1924. Volume 3: 1903-1906, Essays*. Charlottesville, Va.: InteLex Corporation, 2009. Print.
- . *The Middle Works of John Dewey, Volume 3, 1899 - 1924: Essays on the New*

- Empiricism, 1903-1906*. SIU Press, 1977. Print.
- Dewey, John, and John J McDermott. *The Philosophy of John Dewey : the Structure of Experience ; the Lived Experience*. Chicago, Ill. [u.a.]: Univ. of Chicago Press, 1991. Print.
- Díaz, Junot. *Drown*. New York: Riverhead Books, 1996. Print.
- Domínguez Giraldo, Oscar. "González Para Legos." *El Colombiano : Otraparte*. Web. 2 Sept. 2013.
- Dos Passos, John. *Manhattan transfer*. [S.l.]: Origen/Planeta, 1985. Print.
- Dostoevski, Fiodor Mijailovich, Lidia Kúper de Velasco, and Mariano Juárez. *Pobres gentes*. Barcelona: Bruguera, 1981. Print.
- Doxiades, Apostolos K, and Ma Eugenia Ciocchini. *El tío Petros y la conjetura de Goldbach*. Barcelona: Ediciones B, 2000. Print.
- Eagleton, Terry. *Literary Theory: An Introduction*. Minneapolis, Minn: Univ. of Minnesota Press, 2008. Print.
- Eco, Umberto. "Baile En Torno a La Muerte." *ElEspectador* Ene 2013. Web. 18 July 2013.
- Escobar Calle, Miguel. "Crónica Sobre Los Panidas." *Revista Credencial Historia* Oct. 1995 : Otraparte. Web. 2 Sept. 2013.
- Escobar, Eduardo. "El Colombiano Del Siglo." *El Tiempo* 27 Oct. 1999 : Otraparte. Web. 2 Sept. 2013.
- . "Un Escritor Imprescindible." *El Tiempo* 24 Feb. 2004 : Otraparte. Web. 2 Sept. 2013.
- Escobar Velásquez, Mario. "Fernando González, El Hombre y El Mito." *Revista*

- Lanzadera* 24 July 1954 : 2–12. Print.
- Espinal, Jaime. *Open the window para que la mosca fly*. Medellín: Cámara de Comercio de Medellín para Antioquia, 2005. Print.
- Fals-Borda, Orlando. *Historia doble de la costa*. C. Valencia Editores, 1979. Print.
- Falzon, Christopher. *Foucault and Social Dialogue : Beyond Fragmentation*. London ; New York: Routledge, 1998. Print.
- Fernández Ochoa, Luis Fernando. "Fernando González Ochoa, Un Hispanoamericano En Busca de La Intimidación." *El pensamiento hispánico en América: siglos XVI – XX* 2007 : Otraparte. Web. 2 Sept. 2013.
- Folman, Ari, and David Polonsky. *Waltz with Bashir: a Lebanon War Story*. New York: Metropolitan Books, 2008. Print.
- Foucault, Michel, Michel Foucault, and Maurice Blanchot. *Foucault, Blanchot : Maurice Blanchot, the Thought from Outside*. New York; Cambridge, Mass.: Zone Books ; Distributed by the MIT Press, 1987. Print.
- French Literature Conference, and Freeman Henry. *Discontinuity and Fragmentation*. Amsterdam ; Atlanta GA: Rodopi, 1994. Print.
- Fuguet, Alberto. *Tinta roja*. Santiago de Chile: Alfaguara, 1996. Print.
- Fukuyama, Francis. *The End of History and the Last Man*. New York; Toronto; New York: Free Press ; Maxwell Macmillan Canada ; Maxwell Macmillan International, 1992. Print.
- García Márquez, Gabriel. *Cien años de soledad*. Madrid: Alfaguara : Real Academia Española : Asociación de Academias de la Lengua Española, 2007. Print.

- . *Crónica de una muerte anunciada*. Bogotá, Colombia: Editorial La Oveja Negra, 1981. Print.
- . *La hojarasca*. Random House Digital, Inc., 2011. Print.
- . *La mala hora*. México: Ediciones Era, 1966. Print.
- . *Vivir para contarla*. Nueva York: Vintage Books, 2003. Print.
- Goethe, Johann Wolfgang von. *Las Cuitas del joven Werther*. Caracas: Instituto nacional de cultura y bellas artes, 1970. Print.
- González, Fernando. *Arengas políticas*. Medellín, Colombia: Universidad Pontificia Bolivariana, 1997. Print.
- . *Cartas a Estanislao*. segunda edición. Medellín, Colombia: Bedout, 1972. Print.
- . *Cartas a Simón*. Medellín, Colombia: Universidad Pontificia Bolivariana, 1997. Print.
- . *Don Benjamín, Jesuita Predicador*. Medellín, Colombia: Universidad Pontificia Bolivariana, 1995. Print.
- . *Libro de los viajes o de las presencias*. Medellín: Aguirre, 1959. Otraparte. Web. 2 Sept. 2013.
- . *Don Mirócleles*. Medellín, Colombia: Bedout, 1973. Print.
- . *El Hermafrodita Dormido*. Medellín, Colombia: Bedout, 1971. Print.
- . *El Maestro de Escuela*. Medellín, Colombia: Bedout, 1976. Print.
- . *El Payaso Interior*. Medellín, Colombia: Fondo Editorial Universidad Eafit, 2005. Print.
- . *El Remordimiento*. cuarta edición. Medellín, Colombia: Editorial Universidad de Antioquia, 1994. Print.

- . *Fernando González visto por sí mismo*. Medellín, Colombia: Universidad Pontificia Bolivariana, 1995. Print.
- . *La Tragicomedia Del Padre Elías y Martina La Velera*. Medellín, Colombia: Ediciones "Otraparte," 1962. Print.
- . *La tragicomedia del Padre Elías y Martina la Velera*. [Medellín: Ediciones "Otraparte," 1962. Print.
- . *Libro de Los Viajes o de Las Presencias*. Medellín, Colombia: Editor Alberto Aguirre, 1959. Print.
- . *Los Negroides*. cuarta edición. Medellín: Bedout, 1976. Print.
- . *Mi Simón Bolívar*. tercera edición. Medellín, Colombia: Bedout, 1969. Print.
- . *Mis Cartas de Fernando González*. Bogotá, Colombia: Consorcio Editorial Colombiano, 1983. Print.
- . *Nociones de Izquierdismo*. Medellín, Colombia: Universidad de Antioquia, 2000. Print.
- . *Mi Compadre*. Medellín, Colombia: Bedout, 1970. Print.
- . *Pensamientos de Un Viejo*. Medellín, Colombia: Fondo Editorial Universidad Eafit - Corporación Otraparte, 2007. Print.
- . *Revista Antioquia 1/1936*. Vol. 1. Medellín, Colombia: Editorial Universidad de Antioquia, 1997. Print.
- . *Revista Antioquia 1/1939*. Vol. 11. Medellín, Colombia: Editorial Universidad de Antioquia, 1997. Print.
- . *Revista Antioquia 1/1945*. Vol. 14. Medellín, Colombia: Editorial Universidad de Antioquia, 1997. Print.

- . *Revista Antioquia* 1937. Vol. 9. Medellín, Colombia: Editorial Universidad de Antioquia, 1997. Print.
- . *Revista Antioquia* 1938. Vol. 10. Medellín, Colombia: Editorial Universidad de Antioquia, 1997. Print.
- . *Revista Antioquia* 2/1936. Vol. 2. Medellín, Colombia: Editorial Universidad de Antioquia, 1997. Print.
- . *Revista Antioquia* 2/1939. Vol. 12. Medellín, Colombia: Editorial Universidad de Antioquia, 1997. Print.
- . *Revista Antioquia* 2/1945. Vol. 15. Medellín, Colombia: Editorial Universidad de Antioquia, 1997. Print.
- . *Revista Antioquia* 3/1936. Vol. 3. Medellín, Colombia: Editorial Universidad de Antioquia, 1997. Print.
- . *Revista Antioquia* 3/1939. Vol. 13. Medellín, Colombia: Editorial Universidad de Antioquia, 1997. Print.
- . *Revista Antioquia* 3/1945. Vol. 16. Medellín, Colombia: Editorial Universidad de Antioquia, 1997. Print.
- . *Revista Antioquia* 4/1936. Vol. 4. Medellín, Colombia: Editorial Universidad de Antioquia, 1997. Print.
- . *Revista Antioquia* 4/1945. Vol. 17. Medellín, Colombia: Editorial Universidad de Antioquia, 1997. Print.
- . *Revista Antioquia* 5/1936. Vol. 5. Medellín, Colombia: Editorial Universidad de Antioquia, 1997. Print.
- . *Revista Antioquia* 6/1936. Vol. 6. Medellín, Colombia: Editorial Universidad de

- Antioquia, 1997. Print.
- . *Revista Antioquia 7/1936*. Vol. 7. Medellín, Colombia: Editorial Universidad de Antioquia, 1997. Print.
- . *Revista Antioquia 8/1936*. Vol. 8. Medellín, Colombia: Editorial Universidad de Antioquia, 1997. Print.
- . *Santander*. Medellín, Colombia: Bedout, 1971. Print.
- . *Una Tesis - El Derecho a No Obedece*. tercera edición. Medellín, Colombia: Universidad Pontificia Bolivariana, 1995. Print.
- . *Viaje a Pie*. octava edición. Medellín, Colombia: Fondo Editorial Universidad EAFIT - Corporación Otraparte, 2010. Print.
- González, Fernando, and Colectivo Teatral Matacandelas. *Fernando González: velada metafísica (obra teatral)*. Medellín, Colombia: Tragaluz Editores, 2011. Print.
- González, Fernando, and Miguel Escobar Calle. *Arengas Políticas*. Medellín, Colombia: Universidad Pontificia Bolivariana, 1997. Print.
- González, Fernando, and Carlos E. Restrepo. *Correspondencia (1922 – 1934)*. Medellín, Colombia: Editorial Universidad de Antioquia, 1995. Print.
- González, Fernando, and Andrés Ripol. *El Pesebre*. Medellín, Colombia: Biblioteca Pública Piloto de Medellín Para América Latina, 1993. Print.
- . *Las Cartas de Ripol*. Medellín, Colombia: Ediciones El Labrador / Jose Broderick, 1989. Print.
- Greiff, León de, and Hjalmar de Greiff. *Obra poética. 1, Tergiversaciones (y poesía escrita entre 1913 y 1924), Libro de signos (y poesía escrita entre 1925 y 1930)*.

- Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2004. Print.
- Gutiérrez S., Edgar J. *Fiesta de la Candelaria en Cartagena de Indias : creer, poder y gozar*. Medellín: Universidad de Cartagena : Instituto de Patrimonio y Cultura de Cartagena (IPCC), 2009. Print.
- Guzmán Campos, Germán. *La violencia en Colombia : estudio de un proceso social*. Bogotá: Ediciones Tercer Mundo, 1963. Print.
- Harper, Phillip. *Framing the Margins : the Social Logic of Postmodern Culture*. New York: Oxford University Press, 1994. Print.
- Hassan, Ihab Habib. *The Literature of Silence; Henry Miller and Samuel Beckett*. New York: Knopf, 1968. Print.
- Hawking, Stephen. “¿Juega Dios a Los Dados?” *CULCyT* 2.35 (2005): 29–35. Print.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, Wenceslao Roces Suárez, and Ricardo Guerra. *Fenomenología del espíritu*. México: Fondo de Cultura Económica, 1985. Print.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, and J Sibree. *The Philosophy of History*. New York: Willey Book Co., 1944. Print.
- Helft, Nicolás, and Alan Pauls. *El factor Borges : nueve ensayos ilustrados*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2000. Print.
- Heller, Erich. *Disinherited Mind: Essays in Modern German Literature and Thought*. 1st Harvest Ed. Mariner Books, 1975. Print.
- Henao Hidrón, Javier. *Fernando González, Filósofo de La Autenticidad*. quinta edición. Medellín, Colombia: L. Vieco e Hijas Ltda., 2008. Print.

- Heraclitus, Diogenes, and Guy Davenport. *Herakleitos & Diogenes*. Bolinas, Calif.: Grey Fox Press, 1979. Print.
- Hobsbawm, Eric. *La Era del capital, 1848-1875*. Barcelona: Crítica, 1998. Print.
- . *La era de la revolución, 1789-1848*. Barcelona: Crítica, 1997. Print.
- . *La era del imperio, 1875-1914*. Barcelona: Editorial Crítica, 1998. Print.
- Hofstadter, Douglas R. *Gödel, Escher, Bach : an Eternal Golden Brain*. New York: Vintage Books, 1989. Print.
- Izard, Miquel. *América Latina, siglo XIX: violencia, subdesarrollo y dependencia*. Madrid: Editorial Síntesis, 1990. Print.
- James, William. *The Principles of Psychology*. Cosimo, Inc., 2007. Print.
- . *The Will to Believe: And Other Essays in Popular Philosophy, and Human Immortality*. Courier Dover Publications, 1956. Print.
- James, William, and John Joseph McDermott. *The Writings of William James : a Comprehensive Edition ; Including an Annotated Bibliography Updated through 1977*. Chicago [u.a.]: University of Chicago Press, 1993. Print.
- Jameson, Fredric. *Postmodernism, or, The Cultural Logic of Late Capitalism*. Durham: Duke University Press, 1991. Print.
- Jastrow, Morris, Albert T. Clay, and Paul Tice. *The Epic of Gilgamesh: An Old Babylonian Version*. Book Tree, 2003. Print.
- Jáuregui, Carlos A. *Canibalia: Canibalismo, Calibanismo, Antropofagia Cultural y Consumo en América Latina*. Iberoamericana Editorial, 2008. Print.
- Jensen, Derrick. *The Culture of Make Believe*. Chelsea Green Publishing, 2004. Print.

- Johnson, Carroll. *Don Quixote : the Quest for Modern Fiction*. Boston: Twayne Publishers, 1990. Print.
- . "La Construcción Del Personaje En Cervantes." *Cervantes: Bulletin of the Cervantes Society of America* 15.1 (1995): 8-32.
- . *Madness and Lust : a Psychoanalytical Approach to Don Quixote*. Berkeley: University of California Press, 1983. Print.
- Johnson, Mark. *The Meaning of the Body : Aesthetics of Human Understanding*. Chicago: University of Chicago Press, 2007. Print.
- Josipovici, Gabriel. *¿Qué fue de la modernidad?* Madrid: Turner, 2012. Print.
- Kafka, Franz, and Nahum N Glatzer. *Complete Stories*. New York: Schocken Books, 1983. Print.
- Kant, Immanuel, and J. H Bernard. *Critique of Judgment*. New York: Hafner Pub. Co., 1951. Print.
- Kavafis, Konstantinos et al. *Poemas completos*. México: Diógenes, 1979. Print.
- Kawabata, Yasunari. *El maestro de Go*. Buenos Aires: Emecé, 2005. Print.
- Krauze, Enrique. "Saber Escuchar." *Letras Libres/Blog de la redacción* Enero 2013.
- Kundera, Milan. *La insoportable levedad del ser*. Barcelona: Tusquets Editores, 1986. Print.
- Kundera, Milan, Fernando de Valenzuela, and María Victoria Villaverde. *El Arte de la novela*. Barcelona: Tusquets, 1994. Print.
- Lacan, Jacques, and Jacques-Alain Miller. *Seminar of Jacques Lacan: The Ego in Freud's Theory and in the Technique of Psychoanalysis, 1954-1955*. W. W. Norton & Company, 1991. Print.

- Larbaud, Valéry. "Carta de Valéry Larbaud." *El Colombiano* febrero 1931 : 3.
Print.
- Lightman, Alan P, and Robert Atwan. *The Best American Essays 2000*. Boston, MA: Houghton Mifflin, 2000. Print.
- Lipovetsky, Gilles. *El lujo eterno: de la era de lo sagrado al tiempo de las marcas*. Barcelona: Anagrama, 2004. Print.
- Llano Izasa, Rodrigo. "Historia Resumida Del Partido Liberal Colombiano." Web. 11 Mar. 2012.
- Londoño Agudelo, Carlos Andrés. "Lectura Crítica de América Latina Desde Los Negroides de Fernando González." *Otraparte*. 2011.
- López Nieves, Luis. *El corazón de Voltaire*. Bogotá: Grupo Editorial Norma, 2005.
Print.
- Lozada Flórez, Félix Ramiro. *Literatura colombiana*. [Colombia]: F.R. Lozada Flórez, 2001. Print.
- Lozano Rivera, Jaime. "Vargas Vila." *Cali Cultural*.
- Lynds, Peter. "Time and Classical and Quantum Mechanics: Indeterminacy Versus Discontinuity." *Foundations of Physics Letters* 16.4 (2003): 343–343–355. Print.
- Lyotard, Jean-François. *The Postmodern Condition : a Report on Knowledge*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984. Print.
- Macías, Luis Fernando. "La Estética Como Ética En Las Obras de Fernando González." *Revista de la Universidad de Antioquia* 1999 : 47–51. Print.
- Mainer, José-Carlos. *La escritura desatada : el mundo de las novelas*. Madrid: Temas

- de Hoy, 2000. Print.
- Manresa, Kim, and Juan Gonzalo Betancur. *Los olvidados : resistencia cultural en Colombia*. Bucaramanga, Colombia: Editorial UNAB, 2004. Print.
- Marín Colorado, Paula Andrea. "Fernando González Ochoa La Escritura de La Desnudez (tesis de Maestría)." Otraparte. Web. 2 Sept. 2013.
- Márquez, Gabriel García. *Los funerales de la mama grande / The Big Mama's Funeral*. Random House LLC, 2011. Print.
- Marquínez Argote, Germán. "Fernando González ¿Filósofo Colombiano?" *Sobre Filosofía Española y Latinoamericana*. Bogotá, Colombia: Universidad Santo Tomás USTA, 1987. 165–175. Print. Biblioteca colombiana de filosofía.
- . *Sobre Filosofía Española y Latinoamericana*. Bogotá, Colombia: Universidad Santo Tomás USTA, 1987. Biblioteca Colombiana de Filosofía.
- Martínez Estrada, Ezequiel. *La literatura y la formación de la conciencia nacional*. México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México, Coordinación de Humanidades, Centro de Estudios Latinoamericanos, Facultad de Filosofía y Letras : Unión de Universidades de América Latina, 1979. Print.
- Melo, Jorge Orlando. *Historia de Antioquia*. Medellín: s.n., 1988. Print.
- Melville, Herman, and Merton M. Sealts. *Piazza Tales and Other Prose Pieces, 1839-1860: Volume Nine, Scholarly Edition*. Northwestern University Press, 1987. Print.
- Miller, Henry. *Henry Miller on Writing*. New York: New Directions, 1964. Print.
- . *Stand Still Like the Hummingbird*. Norfolk, Conn.: New Directions, 1962. Print.

- . *The Colossus of Maroussi*. New York: New Directions Books, 1958. Print.
- . *The Time of the Assassins : a Study of Rimbaud*. New York: New Directions Books, 1962. Print.
- . *Tropic of Cancer*. Grove Press, 1994. Print.
- . *Tropic of Capricorn*. New York: Grove Press, 1962. Print.
- Molina, Luis Carlos. "Fernando González." *Biblioteca virtual Biblioteca Luis Ángel Arango*.
- Molloy, Sylvia. *At Face Value : Autobiographical Writing in Spanish America*. Cambridge [England]; New York: Cambridge University Press, 1991. Print.
- Múnera López, Luis Fernando. "Don Fidel Cano y Los Panidas." *Otraparte*. Web. 2 Sept. 2013.
- Murphy, Emmett. *Historia de los grandes burdeles del mundo*. Madrid: Ediciones Temas de Hoy, 1989. Print.
- Nietzsche, Friedrich, Raymond Geuss, and Ronald Speirs. *The Birth of Tragedy and Other Writings*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. Print.
- Nietzsche, Friedrich Wilhelm. *Ecce Homo (German)*. Echo Library, 2006. Print.
- . *The Antichrist*. A. A. Knopf, 1920. Print.
- Nietzsche, Friedrich Wilhelm, and Thomas Common. *Thus Spake Zarathustra*. New York: Modern Library, 1900. Print.
- Nietzsche, Friedrich Wilhelm, and M. Dolores Franco. *Ecce Homo: Como Se Llega a Ser Lo Que Se Es*. iUniverse, 1999. Print.
- Nietzsche, Friedrich Wilhelm, and Walter Arnold Kaufmann. *Thus Spoke*

- Zarathustra: a Book for All and None*. New York: Modern Library, 1995.
Print.
- Obregón, Elkin. "Lezione." *La Hoja de Medellín* Mar. 2007 : 11. Print.
- Ochoa Moreno, Ernesto. "Acercamientos a Fernando González." *El Colombiano*
20 Feb. 1994 : Otraparte. Web. 2 Sept. 2013.
- . "De La Rebeldía Al Éxtasis." *El Colombiano* abril 1995 : 2D. Print.
- . "El Maestro de Escuela de Fernando González." *El enero* 1992 : Otraparte.
Web. 2 Sept. 2013.
- . "El Nobel de Fernando González." *El Colombiano* 6 May 2007 : Otraparte.
Web. 2 Sept. 2013.
- . "Prólogo a El Payaso Interior." *El Payaso Interior*. Medellín, Colombia: Fondo
Editorial Universidad Eafit, 2005. 1–2. Print. Rescates.
- Onetti, Juan Carlos. *La vida breve*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1968.
Print.
- . *Los adioses*. Editorial Norma, 2003. Print.
- Onfray, Michel, and Luz Freire. *La fuerza de existir : manifiesto hedonista*.
Barcelona: Anagrama, 2008., 2008. Print.
- Ortega y Gasset, José. *Unas Lecciones de Metafísica*. 1a ed. en *Obras de Jose Ortega
y Gasset*. Alianza Editorial Sa, 2007. Print.
- Ortiz Rodríguez, Álvaro Pablo. "Fernando González, El Solitario 'de
Otraparte'." *Revista del Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario* Oct.
1994 : 93–96. Print.
- Ospina, William. "Estanislao Zuleta: La Amistad y El Saber." *¿Dónde Está La*

- Franja Amarilla?* Bogotá: Editorial Norma, 1997. 127–154. Print.
- . "Variaciones Alrededor de Un Hombre." *Otraparte*. 2006.
- Palacios, Marco. *Entre la legitimidad y la violencia : Colombia 1875-1994*. Santafé de Bogotá: Grupo Editorial Norma, 1995. Print.
- Passos, John Dos. *The Best Times: An Informal Memoir*. New American Library, 1966. Print.
- Peñuela Contreras, Diana Milena. "Fernando González, Educador Latinoamericano: Pensamiento y Rebeldía." *Revista Nómadas* 2010 : 199–210. Print.
- Pinker, Steven. *The Better Angels of Our Nature: Why Violence Has Declined*. New York: Viking, 2011. Print.
- Platón, José Manuel Pabón, and Manuel Fernández-Galiano. *La República*. Madrid: Alianza, 1999. Print.
- Pöppel, Hubert, Miguel Gomes, and Amalia Salazar-Pöppel. *Las vanguardias literarias en Bolivia, Colombia, Ecuador, Perú y Venezuela: bibliografía y antología crítica*. Iberoamericana Editorial, 2008. Print.
- Posada Gómez, Pedro. "Aproximación Al Pensamiento Político de F. G." Conferencia en la Universidad del Valle. 2000.
- Posada Saldarriaga, León. "Mi Fernando González." *Escritos Breves*. Medellín, Colombia: Susaeta Ediciones, 1975. 45–73. Print.
- Prieto, Julio. *Desencuadrados: vanguardias ex-céntricas en el Río de la Plata (Macedonio Fernández y Felisberto Hernández)*. Rosario, Argentina: B. Viterbo Editora, 2002. Print.

- Rama, Angel. *La ciudad letrada*. Hanover: Ediciones del Norte, 1984. Print.
- . *La novela en América Latina: panoramas 1920-1980*. [Bogotá]: Procultura : Instituto Colombiano de Cultura, 1982. Print.
- . *Transculturación narrativa en América Latina*. México, D.F.: Siglo Veintiuno Editores, 1982. Print.
- Ramírez, Édgar. "El Pensamiento de Fernando González Ochoa." *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana* 1997 : Otraparte. Web. 2 Sept. 2013.
- Ramos Escandón, Carmen. *Latinoamérica en el siglo XIX, 1750-1914*. México, D.F: Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe, 2007. Print.
- Ramos, Julio. *Desencuentros de la modernidad en América Latina: literatura y política en el siglo XIX*. México: Fondo de Cultura Económica, 1989. Print.
- Real Academia Española. *Diccionario de la lengua española*. Madrid: Real Academia Española, 2007. Print.
- . "Moral." 18 July 2012.
- Restrepo González, Alberto. "¿Fernando González Filósofo?" *El Colombiano* abril 2000 : Otraparte. Web. 2 Sept. 2013.
- . "Fernando González: Filósofo de La Postmodernidad." *Viaje a La Presencia de Fernando González*. Medellín, Colombia: Biblioteca Pública Piloto de Medellín para América Latina, 1994. Print.
- . "Fernando González. Testigo de La Madurez de La Fe." *Testigos de Mi Pueblo (Fernando González, Porfirio Barba Jacob, Tomás Carrasquilla, El Indio Uribe, Epifanio Mejía)*. Medellín: Editorial Argemiro Zapata y Cía., 1978. Print.

- . "La Experiencia Espiritual de San Juan de La Cruz y Fernando González." *Revista de la Universidad de Antioquia* 1991 : 26–34. Print.
- . *Para Leer a Fernando González*. Medellín: Coedición Editorial Universidad Pontificia Bolivariana y Universidad de San Buenaventura, 1997. Print.
- Restrepo, Javier Darío. "El Filósofo y El Escritor Que Rompieron Con La Razón." *Revista Vida Nueva* 25 July 2011 : 1. Print.
- Restrepo, Rodrigo. "¿Dónde Están Los Filósofos?" *Revista Arcadia*. Web. 24 Mar. 2011.
- "Revista credencial historia." *Revista credencial historia*. 70 (1995): Otraparte. Web. 2 Sept. 2013.
- Rimbaud, Arthur, and Oliverio Girondo. *Una temporada en el infierno*. Buenos Aires: Compañía General Fabril Editora, 1962. Print.
- Rimbaud, Arthur, and Javier del Prado. *Poesías completas*. Madrid: Cátedra, 1996. Print.
- Roca, Juan Manuel. *El Espectador* 27 Feb. 1994 : 17. Print.
- Rodríguez Baquero, Luis Enrique. *Historia de Colombia : todo lo que hay que saber*. Bogotá: Taurus, 2006. Print.
- Romero, José Luis. *Latinoamérica: las ciudades y las ideas*. México: Siglo Veintiuno Editores, 1976. Print.
- Ross, David A. *Critical Companion to William Butler Yeats: A Literary Reference to His Life and Work*. Infobase Publishing, 2009. Print.
- Santos, Eduardo. "Esa Inaudita Franqueza Suya." *El Tiempo* 12 Feb. 1989 : 9. Print.

- Sarduy, Severo. *Escrito sobre un cuerpo : ensayos de crítica*. Buenos Aires: Sudamericana, 1969. Print.
- Sartre, Jean-Paul. *Existentialism and Humanism*. Brooklyn: Haskell House, 1977. Print.
- Sebald, Winfried Georg, and Michael Hulse. *The Emigrants*. New York: New Directions, 1996. Print.
- . *The Rings of Saturn*. New York: New Directions, 1998. Print.
- Seth, Vikram. *The Golden Gate: a Novel in Verse*. New York: Random House, 1986. Print.
- Shakespeare, William, Stanley Wells, and Gary Taylor. *William Shakespeare, the Complete Works*. Oxford [Oxfordshire]; New York: Clarendon Press ; Oxford University Press, 1986. Print.
- Silva, Jose Asuncion. *El libro de versos*. Fundación Editorial Epigrafe, 1946. Print.
- Soffici, Mario et al. *El alma del bandoleón*. [Argentina]: Video Zoom, 19. Film.
- Sommer, Doris. *Foundational Fictions : the National Romances of Latin America*. Berkeley: University of California Press, 1991. Print.
- Spitaletta, Reinaldo. "Nació Fernando y Soltaron Al Diablo." *El Colombiano* abril 1995 : 3D. Print.
- Stevenson, Robert Louis, and Peter Stoneley. *Robert Louis Stevenson: The Complete Shorter Fiction*. Carroll & Graf Pub, 1993. Print.
- Stuhr, John J. *Pragmatism and Classical American Philosophy: Essential Readings and Interpretive Essays*. New York: Oxford University Press, 2000. Print.
- Suárez, Ramón Maíz. *Nación y literatura en América Latina*. Prometeo Libros

- Editorial, 2007. Print.
- Thomas, Kurt St. *Nirvana: The Chosen Rejects*. Macmillan, 2004. Print.
- Unamuno, Miguel de. *Del sentimiento trágico de la vida. La agonía del cristianismo*. Ediciones AKAL, 1983. Print.
- United Bible Societies. *Dios habla hoy : la Biblia, Versión Popular*. [Nueva York]: Sociedades Bíblicas Unidas, 1979. Print.
- Uribe de Estrada, María Helena. "El Camino Del Amor En Fernando González." *El Colombiano* 2 July 2012 : 12–14. Print.
- . *Fernando González: El Viajero Que Iba Viendo Más y Más*. Medellín, Colombia: Editorial Molino de Papel, 1999. Print.
- Vallejo, Fernando. *El mensajero : una biografía de Porfirio Barba Jacob*. Bogotá: Alfaguara, 2003. Print.
- . *La puta de Babilonia*. México, D.F.: Planeta, 2007. Print.
- . *La tautología darwinista y otros ensayos de biología*. Madrid: Taurus, 2002. Print.
- . *La Virgen de los Sicarios*. Santafé de Bogotá, Colombia: Alfaguara, 1998. Print.
- . *Manualito de imposturología física*. Bogotá, Colombia: Taurus, 2005. Print.
- Vallejo, Fernando, and Javier H Murillo. *El río del tiempo*. Bogotá: Alfaguara, 2002. Print.
- Vanegas, Alfredo. "La Libertad Agresiva de Fernando González." *El Colombiano* 7 Mar. 1976 : Otraparte. Web. 2 Sept. 2013.
- Varios. "Prohibición Viaje a Pie."
- Vattimo, Gianni. *El Fin de la modernidad: nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*. México, D.F.: Gedisa Mexicana, 1986. Print.

---. *The End of Modernity : Nihilism and Hermeneutics in Post-modern Culture*.

Cambridge, UK: Polity Press in association with B. Blackwell, 1988. Print.

Vázquez Montalbán, Manuel. *Los mares del Sur: novela*. Barcelona: Planeta, 1979. Print.

Villegas Botero, Luis Javier. "Fernando González Ochoa." *Cincuenta Personajes de Antioquia*. Secretaría de Educación para la Cultura de Antioquia. Medellín, Colombia, 2003. 105–109. Print. Colección Ediciones Especiales 12.

Vives, Carlos. *Tengo fe*. Woodland Hills, Calif.: EMI Latin, 1997. Audio Recording.

Whitman, Walt. *Leaves of Grass: Including Sands at Seventy, Good-bye My Fancy, Old Age Echoes, and A Backward Glance O'er Travel'd Roads*. Small, Maynard & Co., 1897. Print.

Wilde, Oscar, and Bernard Shaw. *The Complete Works of Oscar Wilde*. New York: Barnes & Noble Books, 1994. Print.

Wilder, Thornton. Cartas de Thornton Wilder. Otraparte.Web. 2Sept. 2013.

Williams, Raymond, and Tony Pinkney. *The Politics of Modernism: Against the New Conformists*. London [England]; New York: Verso, 1989. Print.

Wittgenstein, Ludwig. *Investigaciones filosóficas*. México; Barcelona: Instituto de Investigaciones Filosóficas, Universidad Autónoma de México ; Editorial Crítica, 1988. Print.

Zuleta Ferrer, Estanislao. "Viaje a Pie." *Revista Claridad* 1 (1930): n. pag. Web. 13 Feb. 2012.