

Devoto filósofo de Envigado

Fernando González, filósofo de la autenticidad
Javier Henao Hidrón

"Otraparte", Col. de ensayo, Editorial Universidad de Antioquia, Biblioteca Pública Piloto, Medellín, 1988, 252 págs.

El entusiasmo con el que el autor de esta monografía filosófica recuerda la impresión que le causaron los libros y el conocimiento personal de Fernando González lo seduce a esta afirmación: "Es, pues, un pensador de singulares características, no solamente en las letras colombianas sino también en las hispanoamericanas, en donde está llamado a ejercer una creciente influencia sobre las nuevas generaciones. Sobre todo, porque el conjunto de su obra contiene un admirable mensaje de autenticidad" (pág. 15). ¿De qué singularidad se trata? Al capítulo dedicado a F. González como "Historiador con método propio" antepone el autor esta cita: "En esto de biografías se han usado dos métodos hasta hoy: el narrativo y el filosófico. El primero saca su interés de los procedimientos del novelista; es muy exitoso: Ludwig. El segundo es más serio e intelectual: Zweig... Usaremos nuestro propio método, el emotivo: revivir la historia por el procedimiento de la autogestión".

Es casual que Fernando González cite dos "biógrafos" como Emi! Ludwig y Stefan Zweig, que se caracterizaron, especialmente Ludwig, por lo que Leo Loewenthal llamó "el triunfo de los ídolos de masas" (*Literature, Popular Culture, and Society*, col. Spectrum Book, Englewood Cliffs, 1961, págs. 109 y sigs.), es decir, ¿la "biografía popular" sin pretensión historiográfica y destinada a satisfacer sueños y expectativas triviales de un amplio público manipulable y manipulado en los Estados Unidos por revistas de diversión? ¿O se debe al carácter heterodoxo de Fernando González? Si es casual la selección,

entonces resulta por lo menos aventurero y aventurado que F. González asegure con tanta certidumbre que "en esto de biografías se han usado dos métodos hasta hoy", pues en realidad los dos métodos son uno, y no tenga en cuenta otros métodos, es decir, otros autores magistrales en "esto de biografías", como J. G. Droysen, por sólo citar un ejemplo.

Si la selección es conscientemente heterodoxa, ¿entonces por qué escoge a estos autores triviales para diferenciarse y practicar su método propio? Un historiador que proyecta o elabora un *método propio* se enfrenta, para diferenciarse, con historiadores que han cultivado la biografía, no con escritores que no son historiadores y utilizan el material histórico ya elaborado para componerlo de modo que satisfaga a un público de revistas de diversión. "En esto de biografías", Fernando González puso de presente que el nombre con el que bautizó su finca, esto es, "Otraparte", no era, como asegura el devoto del filósofo de Envigado y casi aficionado a la filosofía y a la historia, "una forma directa de expresar el vivo contraste entre los intereses de la sociedad y 'el mundo' de un viajero del espíritu", sino más exactamente el abismo que existe entre el "mundo del espíritu" y lo que Fernando González conoció de él. El devoto jurista no desarrolla con ejemplos y dilucidaciones el pensamiento expresado en la cita. Para explicar en qué consiste el "método emocional o emotivo" asegura que es "una técnica propia de interpretación de personajes" (pág. 79). ¿Pero en



qué consiste precisa y detalladamente esa técnica? Su especificidad no se deduce del comentario que el autor dedica a *Mi Simón Bolívar*. "El posesivo —dice— es derivación por línea directa del método emocional" (pág. 85). Pero la cita de Fernando González que trae a cuento para explicar esa derivación del método emocional sólo comprueba que tanto el autor como su mentor desconocen completamente la discusión desatada por Max Weber en los años 10 sobre el "Sentido de la 'exención valorativa' en las ciencias sociales y económicas", esto es, el problema de la relación entre objetividad y subjetividad en esas ciencias y también en la historiografía y que concedió desde el principio el peso inevitable de la subjetividad. Lo que se llama "método emocional o emotivo" en Fernando González no es otra cosa que una manera desafiante de subrayar un aspecto propio de toda exposición histórica.

Con todo, esta preponderancia expresa de la subjetividad no constituye un método emotivo o emocional historiográfico: es una de las características esenciales del ensayo que se ocupa con la historia y que suele llamarse de modo general "estudio del carácter" con sus subdivisiones de "retrato, perfil, característica, figura, semblanza". Pero si los resultados de ese ensayo son: "...hacer ver que la América tropical e india debe poseer y estimular a sus historiadores y artistas, capaces de entender a los grandes hombres que ha producido, y no importar biografías y monumentos de Europa; no encargar esas obras a un Emil Ludwig, a un Iván Mestrovic, a un Muller. Es cuestión de dignidad. Y, ante todo, de auténtica conciencia americanista" (pág. 88) y que Bolívar "tuvo como ninguno la conciencia de la libertad para los pueblos y los hombres de América" (pág. 88), entonces el ensayo contiene demasiado poca sustancia. "Hacer ver que la América tropical es india" debe "estimular a sus historiadores y artistas" es una trivialidad. Para eso no es preciso escribir un libro. Pero para que no se importen "biografías y monumentos de Europa" es necesario que los historiadores de la "Amé-

rica tropical e india" no rehúyan, precisamente "por cuestión de dignidad" y "de auténtica conciencia americanista", la discusión crítica con los "monumentos de Europa". Pero si Fernando González y Henao Hidrón consideran que Emil Ludwig, Iván Mestrovic, Muller y Stefan Zweig son "monumentos de Europa", entonces sólo cabe suponer que la Europa de la que ellos quieren independizarse es un espejismo. La biografía es un género nacido y perfeccionado en Europa, y sus cumbres no son ni Ludwig ni Zweig, sino Plutarco y Droysen, entre muchos más. Y si Fernando González postuló un tipo de biografía engendrado en la "América tropical e india", no hay otro camino para ello que conocer a fondo los modelos del género que pretende cultivar, poner en tela de juicio sus presupuestos y fundamentar por qué la biografía que debe surgir en esa América debe diferenciarse del modelo y cómo se diferencia de él. El otro resultado, esto es, que ninguno como Bolívar tuvo conciencia de la libertad para América ("los pueblos y los hombres" dice Henao Hidrón tautológicamente: ¿hay pueblos sin hombres?, no es un resultado a lo que cabría llamar un resultado de la meditación emocional o emotiva de Fernando González. Es simplemente una comprobación: sin esa conciencia, Bolívar no hubiera libertado a "nuestra América".

El historiador con método propio no es lo uno y carece de lo otro. Y el "filósofo de la autenticidad", que reconoce tener "ocho por ciento de filósofo" y que siente asco por la "filosofía conceptual", no se molesta, por tanto, en determinar lo que es filosofía: "Entiendo por filósofo el que se rebusca en las cosas de la vida, las resuelve, parece que vaya a tumbar el edificio del universo, y luego se para al pie de los árboles o en los rincones de la casa, como a escuchar, bregando por encontrar una sinergia entre él, el universo mundo y lo desconocido, que está por detrás o por dentro" (*Cartas a Estanislao*, citada en pág. 243). Con menos palabras, el filósofo es el que se sorprende y pregunta. Y la filosofía es sorpresa y pregunta. Pero esta determinación

ya popular de la filosofía y del filósofo es sólo el comienzo de la filosofía y, vista en esta generalidad, no es específica de la filosofía sino de toda teoría. ¿Pero basta esta manera de considerar las cosas para formular una teoría, sea de la "autenticidad" o de la "egoencia"? La pregunta que inicia el último capítulo, esto es, la de si Fernando González "fue un filósofo y no tan sólo un escritor o ensayista" es una pregunta hoy vana. Convertida en la pregunta preferida de las discusiones sobre Ortega y Gasset, ésta deja el campo abierto a toda clase de especulaciones. Es decir, que González "no fue un filósofo, porque no creó un sistema y menos una doctrina", como reza la cita de A. Saldarriaga (pág. 24), es tanto como asegurar que la filosofía es sistema y doctrina; ¿pero no es eso, en medida mayor, la teología? La pregunta está mal planteada y peor respondida. "Un sector predominante del pensamiento tradicional, ha creído que la filosofía es amiga de la razón y enemiga de la vida", afirma Henao Hidrón. Aparte de que el vocablo *sector* con el adjetivo *predominante* no corresponde a la compleja variedad de la historia del pensamiento filosófico, es necesario preguntar por los ejemplos más representativos de este "sector predominante". ¿Aristóteles quizá? ¿Hegel o Kant? Tras esta afirmación se percibe la simplificación de la historia de la filosofía con la que Ortega y Gasset pretendió justificar su pretendido "sistema" de la "metafísica de la razón vital". Henao Hidrón no cita en la Bibliografía a Ortega y Gasset ni a nadie en el que se apoya o a quien recurra para la determinación de estos y otros conceptos. Pero la sospecha de que tras estas frases asoma el simplificador Ortega es certidumbre, si se tiene en cuenta que nadie fuera de él ha cometido semejante esquematización. La pregunta de si Fernando González u Ortega y Gasset fueron filósofos o simplemente ensayistas no es una pregunta por si ellos dejaron un "sistema" o una "doctrina", sino por el rigor, la coherencia, la cualidad y la adecuada fundamentación crítica de su pensamiento. Nada de esto se encuentra en Fernando González.

Pero su antiintelectualismo expreso y su supuesta teoría de la "egoencia", su culto del Yo, requieren una investigación sobre sus fuentes, que el enemigo de leer para, en cambio, meditar no cita, aunque una de ellas fue muy difundida, especialmente en los círculos intelectuales del "sector" cafetero-industrial del país (el grecovasco-judeo-quimbaya: Antioquia y Caldas): Maurice Barrès. La derecha manizalita, Silvio Villegas principalmente, era fervorosa admiradora de los autores de la llamada "Action française": Barrès, H. Massis, especialmente. Dos fueron los rasgos esenciales en la obra de Barrès: su antiintelectualismo y su culto al Yo (expuesto en su trilogía novelesca *El culto del Yo*, de 1892). Pero la mención de esta posible fuente o segura coincidencia no tiene interés primariamente histórico-literario, sino político. Antiintelectualismo y culto del Yo —en sus diversas versiones regionalistas— abonaron el terreno para la aceptación y nostalgia del Duce y del Führer. En este contexto histórico-ideológico ha de interpretarse el libro de Fernando González sobre Juan Vicente Gómez, *Mi compadre* (1934).



El devoto jurista cierra su desmeledado homenaje a su mentor con una cita de Ernesto Cardenal que "revela la opinión de su compatriota José Coronel Urtecho: González es tan importante en la literatura latinoamericana como Vallejo y Borges, 'aunque más profundo que Borges'" (pág. 248). Enemigo político de su compañero poético, ¿quiere con esto desacreditar Ernesto Cardenal a Coronel

Urtecho? El comercio y el provincianismo pueden explicar muchas exageraciones, pero no logran fundamentar insensateces como la que se encuentra en la contrasolapa, es a saber la afirmación de que el semidiletante y ampulosamente desaliñado Fernando González es "uno de los más importantes pensadores de todos los tiempos". El libro devoto de Henao Hidrón demuestra lo contrario.

RAFAEL GUTIÉRREZ GIRARDOT

La filosofía a ser extendido a ser mundo

El mito del rey filósofo.
Platón, Marx, Heidegger

Danilo Cruz Vélez

Planeta Colombiana Editorial, Bogotá, 1989.

Aunque, en las primeras líneas del prólogo, Danilo Cruz Vélez utiliza la palabra *confusión* para designar un problema que más bien cabría llamar *relación* entre la actividad filosófica y la actividad política o entre filosofía y poder político, el desarrollo y exposición no se atienen a lo que podría considerarse como una toma de partido previa. La parte más larga del ensayo está destinada a Platón, el ejemplo clásico de las infortunadas relaciones entre un político y un filósofo. Pero de su lectura cabe deducir que esas relaciones entre Platón y Dionisio sólo fueron un episodio importante en el pensamiento político de Platón pues la exposición constituye una excelente, clara, y muy didáctica introducción al pensamiento filosófico y político de Platón, que deja abierta la pregunta de si esa relación fue exclusivamente negativa. La pregunta podría formularse con palabras del mismo Cruz Vélez a propósito de Marx: "¿Cómo se explica que Aristóteles y Hegel, al comienzo y al final de la filosofía occidental,



hayan abandonado el campo de la praxis después de haberlo avistado?" (pág. 204).

El examen de esta relación en la otra del joven Marx se distingue por la ilustrativa y precisa colocación de Marx en el horizonte del pensamiento hegeliano. Los marxistas-leninistas seguidores de Althusser podrán argüir que este horizonte hegeliano del joven Marx es una evidencia. Pero es preciso detallar esa evidencia, pues Marx no se divide, como lo sostuvo Althusser, entre otros, en un Marx hegeliano y en un Marx no hegeliano. Todo Hegel está presente en toda la obra de Marx. Cruz Vélez asegura que Marx intentó "superar" a Hegel. Dejando de lado el hecho de que el concepto de 'superación' es estrecho y sólo relativamente didáctico para caracterizar el proceso del pensamiento filosófico, cabe más bien decir que Marx sacó las consecuencias del pensamiento de Hegel, de "la filosofía, que se había extendido a ser mundo [...] como ahora la hegeliana". Esta "filosofía-mundo" es, según Marx, una "necesidad histórica". "Quien no comprende esta necesidad histórica —dice Marx— debe negar consecuentemente que tras una filosofía total siquiera pueden vivir los hombres...". Pero esta comprobación de que Marx sacó las consecuencias de la filosofía de Hegel, plantea un problema, esto es, ¿impulsa la filosofía a la política, concretamente a la actividad política? Hegel no tenía sólo una tradición filosófica, sino una tradición

histórica que el hegeliano de izquierda Heinrich Heine caracterizó muy irónicamente, en su libro *Sobre la historia de la religión y de la filosofía en Alemania* (1834), con estas frases: "Me parece que un pueblo metódico como el nuestro tuvo que comenzar con la Reforma, tan sólo después pudo ocuparse con la filosofía y, tras su plenitud, pasar a la revolución. Encuentro muy racional este orden [...] la revolución alemana no resultará [...] más leve y suave porque la precedieron la crítica kantiana, el idealismo trascendental de Fichte y hasta la filosofía de la naturaleza [se refiere a Schelling, R.G.G.]. Gracias a estas doctrinas, se han desarrollado fuerzas revolucionarias que sólo esperan el día en que emerjan y llenen al mundo de pavor y admiración". La "realización" de la filosofía por Marx significó, como el mismo Marx lo dijo y lo postuló ya en su tesis doctoral, su pérdida. El "mito del rey filósofo" ya no tenía campo, porque, en cambio, la filosofía había puesto en marcha la Revolución. No sólo en la Alemania que Heine criticaba proféticamente. Alexis de Tocqueville aseguró en su libro *L'ancien Régime et la Révolution* (1856) que los "filósofos", esto es, los enciclopedistas y los "literatos", o "intelectuales" como se diría hoy, "no solamente proporcionaron sus ideas al pueblo que la hizo [la Revolución Francesa]; le dieron su temperamento y su talante" (ed. de J.-P. Mayer, *Oeuvres complètes*, t. II, Paris, Gallimard, 1952, págs. 193 y sigs.). La filosofía total, convertida en madre de la Revolución, ya no precisaba del "rey filósofo". Pero su destrucción por Marx no se reduce sólo ni principalmente a lo que Cruz Vélez dice: "El filósofo tiene en el plan de Marx sólo una tarea temporal: la de preparar la revolución" (pág. 217). Esa conclusión tiene en cuenta sólo un aspecto del pensamiento de Marx, puesto de relieve como central por la interpretación alucinantemente burocrática de Lenin. Su tesis doctoral, su *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel* (1841-1842), pone de manifiesto otro aspecto que se puede