

Fernando González  
Política, ensayo y ficción

---

Jorge Giraldo Ramírez  
Efrén Giraldo  
–Coordinadores académicos–



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

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

ISBN 978-958-720-374-5

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

C864

G643a cd 21 ed.

Universidad EAFIT- Centro Cultural Biblioteca Luis Echavarría Villegas

## Fernando González Política, ensayo y ficción

Primera edición: noviembre de 2016

© Jorge Giraldo Ramírez, Efrén Giraldo  
–Coordinadores académicos–

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

ISBN: 978-958-720-374-5

Editor: Felipe Restrepo David

Diseño: Alina Giraldo Yepes

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

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

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

Editado en Medellín, Colombia

# La filosofía política de Fernando González: la lucha por la personalidad del pueblo suramericano

*Antonio Rivera García*

---

## Una filosofía de la vivencia

Lo primero que puede llamar la atención al lector de Fernando González es el estilo literario de su filosofía. Ello se debe al método emotivo, vitalista, que sobre todo ha utilizado en sus biografías históricas. Este método se opone a las abstracciones de filósofos y juristas, y tiene como finalidad vivir las ideas. Con este método pretende deshacerse de la política abstracta, la de los *philosophes* denunciada por Burke, que lleva a la importación de leyes, sin tener en cuenta el “natural”, las costumbres y naturaleza de cada pueblo que debe ser ordenado. Se trata de un método dirigido contra el saber adquirido en las bibliotecas, contra la cultura libresca, y que no pasa por la experiencia o la vivencia.

El objetivo final de su obra es vivir filosóficamente, lo cual implica buscar la verdad en todas nuestras experiencias. Como le sucedió a Sócrates, esta búsqueda puede ser incómoda para la sociedad y puede producir serias dificultades a quien desea vivir de este modo. Tal fue el caso de Fernando González, quien, por decir la verdad sobre Mussolini, fue retirado del consulado de Génova.

A lo largo de su carrera, el filósofo colombiano hizo uso, como señala Aristizábal, de tres modelos discursivos: argumentativo, aforístico y narrativo. El primero, el argumentativo, es el más habitual en la filosofía, pero no el más utilizado por González.<sup>13</sup> El método aforístico es algo más

---

<sup>13</sup> Usa este modelo en los ensayos breves de *Viaje a pie*, en la tercera parte de *El remordimiento*, en *Los negroides*, en gran parte de *Santander*, y en la tercera y cuarta parte del *Libro de los viajes o de las presencias*. De los escritos del filósofo antioqueño, *Santander* es el de tono más académico, pues casi todo está escrito en tercera persona, aunque tampoco faltan las concesiones literarias, como el diario de José María Caballero de Ochoa.

inusual, aunque también utilizado por relevantes filósofos (Lichtenberg, La Rochefoucauld, Nietzsche, etc.). El colombiano sostiene que el aforismo es la esencia o el fruto de una larga meditación, y supone igualmente una incitación al lector para que, si es capaz, medite por sí mismo. El vitalista González prefiere este método al argumentativo porque está unido a las vivencias del filósofo, de modo que solo puede comprender el aforismo quien lo haya vivido. Como sucede con la genuina cultura, la que conduce a la autoexpresión, un aforismo, en lugar de enseñar, hace que el lector se descubra a sí mismo. González emplea, en tercer lugar, un método que raramente se encuentra entre los filósofos: el narrativo. Consiste este estilo discursivo en mostrar el pensamiento, las ideas, como el resultado de las vivencias o de los acontecimientos de la vida. Lo ha utilizado sobre todo en sus biografías históricas,<sup>14</sup> en donde se muestran al lector las experiencias del autor y las meditaciones que le suscitan a través de personajes literarios, los heterónimos.

Para comprender este método debemos detenernos en sus dos elementos fundamentales: la vivencia y el heterónimo. En relación con la primera, Gadamer (1993: 103) decía que la vivencia (*Erlebnis*) está unida a la inmediatez de la vida, y que implica subjetividad porque lo vivido siempre lo experimenta uno mismo (*Cfr.* Aristizábal, 2006). Se opone así al concepto, pues, en la medida que se halla ligada con la totalidad de la vida de uno mismo; la vivencia no se puede reducir, agotar, en la determinación comprensiva de su significado. Aparte de ser irreductible para el significado, supone, según González, la irrupción de lo más originario, el mundo de la vida, en la conciencia y en el proceso de conocimiento.<sup>15</sup>

Lo primero que hacía el filósofo colombiano en sus obras narrativas era describir estas vivencias para revivirlas. Para ello se servía de sus

---

<sup>14</sup> La filosofía narrada la encontramos en obras como *Viaje a pie*, *Mi Simón Bolívar*, *Don Mirócleles*, *El hermafrodita dormido*, las dos primeras partes de *El remordimiento* y *El libro de los viajes o de las presencias*.

<sup>15</sup> Estas tesis de Fernando González nos recuerdan la filosofía de H. U. Gumbrecht (2004), que distingue entre el paradigma o la cultura hermenéutica y la de la presencia. Frente a los excesos de la cultura hermenéutica, la propia de la filosofía moderna, Gumbrecht reivindica la importancia de los efectos de presencia –las vivencias– en sus diversas manifestaciones. El filósofo alemán recupera o reinventa conceptos, como el de *Stimmung* o –en sintonía con González– el de latencia, que, más allá de la hermenéutica, puedan dar cuenta de los efectos de presencia.

libretas –“como de carnicero”– en las que apuntaba –objetivaba– todo lo que experimentaba en el instante de la vivencia.<sup>16</sup> El segundo paso consistía en analizar tales experiencias para encontrar las causas de las voliciones y acciones del sujeto. En la siguiente etapa alcanzaba ya un elevado grado de abstracción porque se trataba de encontrar las ideas universales o “ideas madre” que permiten unificar la multiplicidad de vivencias aparentemente inconexas de toda una vida. Por ejemplo, el concepto –la idea madre– de unidad continental daba coherencia a todos los actos vitales del personaje Simón Bolívar. En la última etapa del proceso de conocimiento tenía lugar, como explica Aristizábal, un regreso a las vivencias para explicarlas de acuerdo con las ideas madre o conceptos. La aplicación de las ideas madre a las vivencias producía el placer estético de entender la vida y permitía unificar otras vivencias, adentrándose así en el campo de la metafísica (González, 1959: 159).

Este peculiar proceso de conocimiento es lo que Fernando González denomina método emocional. Constituye una especie de guía ética que se parece más a las reglas de la vida religiosa, como las que seguían los jesuitas con los que se educó el filósofo colombiano, que al método cartesiano. Está más relacionado con la acción o la praxis que con la teoría, pues conduce al conocimiento cuando el sujeto se conmueve y se compenetra, se hace uno, con los objetos que pretende estudiar. Se trata, por tanto, de un conocimiento por conmoción que apela a las propias vivencias. Es cierto que determinados fenómenos, como los acontecimientos o personajes históricos que contienen sus biografías, no se pueden experimentar directamente, pero en este caso deben describirse los hechos o actos para que el autor y lector los reviva en su conciencia y los haga suyos, los asimile.<sup>17</sup> Se comprende entonces que

---

<sup>16</sup> El filósofo antioqueño recomendaba “escribir el sueño, la visión del mundo, durante el estado de alma en que lo concebimos, pues así le damos todo el amor, todo el dolor de nuestro ser. Si lo dejamos para después, cuando nuestra alma haya cambiado, esta influirá haciéndolo a su modo, y resultará borroso y como hipócrita. No hay que olvidar que toda idea es la manifestación de un estado de espíritu [...]” (2007: 47).

<sup>17</sup> Es importante que el conocimiento histórico sea también una oportunidad para la autoexpresión. Solo los niños reciben sin crítica lo que se les enseña. Por este motivo, el autor, el filósofo y el mismo lector deben hacer suyo el objeto de conocimiento, como dice claramente González en este fragmento: “Si deseo que Bolívar me deje la emoción artística, el significado superador, debo dominarme. De lo contrario me anonadará. El filósofo no debe permitir que los personajes lo subyuguen. ¡Yo me lo asimilaré! [...] Así

su primera gran biografía histórica se titulara “Mi Simón Bolívar”, y que, aunque no los titule así, sus otras biografías sean “Mi Santander” o “Mi Juan Vicente Gómez”.

En el fondo constituye un método estético que quiere llegar a la razón a través de la sensibilidad, de la emoción, de la belleza. Un método que, de acuerdo con la subyacente ontología de la presencia que lo apoya, muestra las reacciones –la conmoción– que los hechos y pensamientos de un hombre producen en quien los contempla. En el caso de las biografías de González, se trata de revivir la historia, de hacerla presente, de abolir la distancia hermenéutica con la que se suele abordar estos personajes. Por supuesto, para lograr una impresión intensa en el autor y en el lector es necesario un largo y serio proceso de documentación. Pero el objetivo es que tales hechos narrados generen una emoción intensa (autosugestión) en el sujeto (autor o lector) que le permita unificarse con el objeto (el personaje histórico). Se tiene de este modo la sensación de que la historia está viva, de que no es una mera cosa de muertos, sino de seres del pasado que nos afectan como si fueran contemporáneos. Al mismo tiempo alcanza el rango de una historia verdadera porque, según González, solo es verdadero lo que sentimos como algo vivo.<sup>18</sup> Desde sus escritos juveniles, el filósofo dice que no se comprenden las verdades –el objeto del conocimiento– sin haberlas vivido antes,<sup>19</sup> sin haberlas subjetivado. La autosugestión consiste precisamente en (re)crear el objeto en la propia conciencia, en revivirlo mentalmente, para hacerlo nuestro y convertirlo en una vivencia que produzca una emoción intensa.<sup>20</sup>

---

echaré a don Simón delante de mí por calles, plazas y montes, y yo iré detrás, animándolo y comparándome con él. Seré mi hijo. Ahora se entiende el título de este libro” (1969: 162-163).

<sup>18</sup> Así lo expresa González en *Mi compadre* (1970: 1) cuando explica en qué consiste el método emotivo: “revivir la historia hasta sentir que se organiza e inerva, tibia como lo está en mi mano. Nadie podrá decir que así no es, cuando yo sienta que está viva. Es verdad, puesto que vive”.

<sup>19</sup> En su temprano libro *Pensamientos de un viejo* (2007: 68) escribe: “A ningún sabio de biblioteca doy derecho para juzgarme. Estas cosas no se aprenden, es preciso vivirlas” (*Cfr.* Posada, 2000).

<sup>20</sup> Así de claro lo dice, por lo demás, en este fragmento de *Mi Simón Bolívar*: “comprender las cosas es conmoverse, hasta que uno logre la emoción intensa, no ha comprendido un objeto; mientras más unificados con él, más lo habremos comprendido” (1969: 1).

En relación con el segundo elemento, cabe ante todo preguntarse por qué González prefiere ser suplantado, en las obras donde hace uso del discurso narrativo, por toda una serie de heterónimos, como el Lucas Ochoa de *Mi Simón Bolívar*. Tales heterónimos son unos personajes que el filósofo colombiano elabora con los elementos que encuentra en sí mismo. Son inventados para que el escritor pueda objetivarse o autoobservarse. Ahora bien, esta manera de captarse a sí mismo resulta muy distinta de la introspección, ya que esta última es –como diría Blumenberg– demasiado *actio per distans*, demasiado alejada de la presencia, y además solo permite conocernos cuando los actos ya han sucedido. Con la introspección apenas se logra otra cosa que el remordimiento. En cambio, con el invento de los heterónimos el hombre puede estudiarse como actual, como algo presente, vivo.

En sus biografías históricas sobre Bolívar, Santander o Gómez, intenta González analizar los hombres “como manifestaciones de la latencia, de lo que subyace y brega por manifestarse” (1971a: 1). En su libro sobre Santander, el filósofo colombiano escribe que los hombres históricos, aquellos que representan a sus pueblos e incluso a la humanidad, encarnan la potencia de dicho pueblo en la forma de instintos y reacciones actuantes. El criterio para medir el grado de historicidad de estos personajes históricos consiste, precisamente, en la cantidad de latencia que representan, que logran manifestar. A este respecto, Bolívar es el personaje histórico más importante para Suramérica porque lucha por manifestar la idea más elevada: la de la unidad continental.

## Una filosofía de la personalidad o de la autoexpresión

### *La vanidad de los pueblos jóvenes*

Fernando González nos propone una filosofía de la personalidad, de la egoencia o del cultivo –como diría Unamuno– del *sentido propio*, y no del común. La egoencia guarda gran afinidad con el egotismo trascendental de Unamuno. El literato de la española generación finisecular sostenía, con una indudable influencia nietzscheana, que el egotismo era la “labra de la personalidad como una viviente obra de arte”. Este egotismo era todo lo contrario del egoísmo, de la avaricia espiritual, pues, según Unamuno, hacerse un yo era contagioso y tenía un carácter “irradiativo y

difusivo”. El sentir del egotista resultaba equivalente a un sentir conjuntamente la realidad (*Cfr.* Cerezo, 2003). No creo que González quisiera decir algo muy diferente con su filosofía de la egoencia.

Los conceptos más elementales de esta filosofía del colombiano son los de individualidad y personalidad: individualidad es la serie de instintos y complejos concretados en un ser, mientras que personalidad es la manera de autoexpresarse de cada individuo, de cada naturaleza. Ello supone que todo ser sea individuo, pero pocos sean personas. El mal del hombre suramericano radica, según González, en su falta de personalidad, en su incapacidad para la autoexpresión. Esta falta se traduce en vanidad, en copia o imitación de otros pueblos, fundamentalmente de Europa, y en complejo de inferioridad. El problema radica, siempre según el filósofo colombiano, en que mientras se sigan imponiendo las ideas importadas resulta imposible una verdadera emancipación, esto es, salir del estado colonial.

En estas reflexiones hay una cierta coincidencia con el Ortega que critica a los jóvenes (y a los pueblos americanos) por su falta de originalidad (*Cfr.* Ortega y Gasset, 1983). En opinión del filósofo madrileño, la creatividad es algo que solo se alcanza con la madurez, y por eso la vieja Europa está más capacitada que la joven América, dentro de la cual también incluye a los Estados Unidos. González, y aún más después de su estancia italiana en el consulado, no comparte, desde luego, esa confianza en Europa, pero sí piensa como Ortega que Suramérica no se ha manifestado aún porque sigue en un estado de niñez o de neocolonialismo.

Vanidad es, según González, un concepto fundamental para comprender al suramericano que todavía no se ha emancipado completamente. Supone, por un lado, ausencia de originalidad, de motivos propios, porque se limita a pensar como europeo y no como suramericano; y por otro, hipertrofia del deseo de ser considerado. Este último deseo le lleva a aparentar, a simular, a ser algo distinto de lo que es, o, en suma, a actuar, no por íntima determinación, sino para ser considerado socialmente. La vanidad es exactamente lo contrario de la personalidad y de la originalidad. Grave defecto que en Suramérica ha llevado a copiar, sin atender a las peculiaridades de esta región del mundo, constituciones, leyes y costumbres, pedagogía, métodos y programas.



En afinidad, una vez más, con el pensamiento de Ortega sobre los pueblos jóvenes de América, Fernando González escribe que la edad vanidosa es la del joven, la que va de los catorce a los veintiocho. Son los años del amor, de la figuración y del adorno, durante los que prácticamente recorre todas las escuelas o modelos. Esto es algo normal si más tarde, al madurar, empieza a cultivar su personalidad y no se avergüenza de su verdadera naturaleza. Con el suceder de los años, el individuo, los mismos pueblos, tienen la obligación de desprenderse de los vestidos ajenos (González, 1976: 17).

Reconoce González que la imitación, algo inherente a la vanidad, constituye un factor educativo esencial en la niñez, una etapa en la que sobre todo se imita a los padres. También admite que la vanidad, a pesar de ser perjudicial para el desarrollo de la personalidad, sirve para unificar a la especie humana. Pero nos parece que no es de este tipo la unificación que él desea, sino la de un federalismo bien entendido, la que pasa por apreciar las diferencias –relacionadas con la autoexpresión– de las partes que se unen.

La vanidad que impide la autoexpresión, la genuina liberación, y la superación del estadio primitivo de conciencia en que vive el suramericano, conduce a una especie de sacralización de la lectura o de la biblioteca. Consiste tal sacralización en pensar que la verdad está en lo encontrado por otros hombres y pueblos. Libertar al suramericano pasa en primer lugar por liberarse de esta obsesión por el “libro santo”; obsesión que no solo encontramos en los penosos gobernantes y oligarcas del continente americano, sino también en la misma izquierda –escribe el filósofo en *Nociones de izquierdismo*– que busca la verdad en un libro de Marx<sup>21</sup> o en un régimen supuestamente perfecto como el soviético. Esto no significa que González rechace el concepto de biblioteca. Piensa en ella como en un órgano de magisterio, por medio del cual “revivimos, recreamos en nosotros la sucesiva representación del hombre en la Tierra” (2015: 37). Sirve entonces para unificar pasado, presente y futuro, para vencer a la muerte y al olvido, y evitar que cada generación empiece

---

<sup>21</sup> El fanatismo anticlerical es otra prueba de que la izquierda suramericana se limita a copiar a la europea, sin comprender las peculiaridades del propio continente. Por esta razón, González sostiene que “derechas o izquierdas” son “nombres diferentes para el mismo complejo” (1976: 21), el de inferioridad o ilegitimidad.

desde el principio. Se entiende así que el hombre sea ante todo maestro, y que tenga la función de enseñar a sus descendientes y transmitirles la memoria, el saber, de los antepasados. El mismo trabajo de la filosofía tiene que ver con la biblioteca, con la memoria, pues supone un trabajo de síntesis y ordenación de los datos científicos e históricos, que, a su vez, nos informa del grado de evolución alcanzado por la conciencia (2015: 37). El problema surge cuando la biblioteca, todo lo aprendido del pasado y de otros pueblos, se convierte en una excusa para la repetición mecánica, para la imitación, que impide la creación, la autoexpresión.

Fernando González añade que no se debe confundir la desastrosa vanidad con el legítimo orgullo. Este último es fruto de la personalidad y, a diferencia de la vanidad, crea modos, usos y costumbres. El orgullo, la gloria misma, el amor por el triunfo (1976: 28), que encontramos en un *superhombre* como Bolívar, se convierte en un índice de autoexpresión. Igualmente, la vanidad se opone a la egoencia porque, en primer lugar, degenera en una imitación o simulación vacía, gratuita, no sustentada sobre la verdadera naturaleza del individuo, y porque, en segundo lugar, sus manifestaciones carecen de la gracia *vital* propia de los hombres y pueblos que consiguen ser originales (1976: 6). Lo prometedor para el filósofo antioqueño, lo que permite superar el estado colonial de dependencia, es algo unido a la egoencia: la vitalidad. Esta lleva a no seguir las reglas, lo ya trillado, e incluso lleva a admirar a los niños desobedientes, a aquellos que matan pájaros y no respetan al maestro (1976: 8). Precisamente, la filosofía permite descubrir los principios morales que aumentan la egoencia, la vitalidad a ella inherente, y que permiten alcanzar la *vita beata* y morir alegremente. La filosofía es, según González, preparación para la muerte. Pero solo puede morir bellamente y en paz quien haya amado mucho la vida y haya vivido en libertad. Como lo importante es la autoexpresión, el antioqueño tiene el mismo problema que Unamuno: su método filosófico crea solitarios y no discípulos.<sup>22</sup>

---

<sup>22</sup> A este respecto escribe González en su libro *El remordimiento* (1994: 59): “No tendré admiradores, porque creo solitarios; no tendré discípulos, porque creo solitarios; no me tendré sino a mí mismo. Yo no atraigo; arrojó a cada lector y persona que me habla en brazos de sí mismos. No puedo ser pastor, amado, jefe, maestro. Soy el cantor de la soberbia y de la sinceridad”.

### *La tarea de la cultura y de los genios libertadores*

La vanidad solo se combate con la cultura, con todo aquel conjunto de métodos y disciplinas que favorecen la autoexpresión. La cultura –tal como la concibe González– se basa en la psicología y en la metafísica. Esta última “trata de los destinos del hombre”, pues “para saber cómo cultivarnos es necesario saber qué debemos devenir” (González, 1976: 45). El fin de la humanidad, que constituye el asunto más importante de la metafísica, es la libertad y la anarquía. Esto significa que la máxima aspiración consiste en lograr que cada ciudadano se exprese libremente y que el gobierno, el mando de fuera o ajeno, resulte innecesario (1976: 34).<sup>23</sup> Este fin de la humanidad contrasta –escribe el filósofo en su obra de los años treinta *Los negroides* (1976: 44)– con los fines de los países totalitarios (Alemania, Italia o Rusia) que pretenden establecer un Estado conquistador compuesto por hombres obedientes. En aquellos países los individuos son educados de acuerdo con un modelo cívico que no deja espacio para la libre (auto)expresión.

La metafísica de González nos dice que la historia de la humanidad evoluciona, progresa, desde el rebaño, desde una condición social en la que todos son iguales, hasta la manifestación de la personalidad de cada uno. El progreso se mide por la cantidad de personas, y no por la cantidad de gente educada de acuerdo con un modelo compartido por muchos. El fin de la historia coincide de este modo con la manifestación de todos. Solo entonces, cuando todos sean personalidades y la sociedad sea realmente un medio para la acción moral de cada persona, la humanidad habrá ascendido al plano del superhombre.

La cultura se presenta como el conjunto de métodos para acabar con la condición de dependencia del individuo o con la condición colonial de los pueblos. De ahí que sea fundamental que la juventud deje de imitar o copiar, deje de tener miedo al error y a la duda y sea ella misma. Forma parte de la cultura la pedagogía, esto es, “los modos para ayudar

---

<sup>23</sup> Ya en su tesis de grado, titulada “El derecho a no obedecer”, aboga por una especie de liberalismo de corte radical y anarquista, y denuncia que se sacrifique al individuo en bien de la comunidad. A esto, al colectivismo o socialismo, lo llama estatolatría. Aquí está en germen su egoencia, convergente con el egotismo de Unamuno: “el amor al prójimo, la compasión, etc. [...] son necesidades que radican en el yo, son egoístas: el egoísmo lleva al altruismo, que no es sino una modificación de aquel” (González citado en Posada, 2000).

a otros a encontrarse”. El pedagogo sigue el modelo del Sócrates de la mayéutica. Es, en el fondo, un partero, alguien que “conduce a los otros por sus respectivos caminos”. Y lo hace siempre desde dentro, desde lo más propio, hacia fuera, puesto que el mejor método es el que “cada uno tiene dentro” (1976: 17). Los maestros (la escuela y la universidad) deben así incitar a la manifestación, a la solución individual y racial.

González distingue claramente entre pedagogía, uno de los principales instrumentos de la cultura, y educación. La tarea de educar consiste más bien en formar a los hombres de acuerdo con un modelo, unas normas, unas reglas, leyes, etc. De esta manera se forma a ciudadanos iguales y no se estimula el desarrollo de la personalidad. Resulta inevitable que en sus etapas iniciales la humanidad viva de la imitación a personalidades fuertes o pueblos poderosos, y que por ello impere el rebaño. Pero los hombres, los pueblos, no deben detenerse en ese estadio primitivo y deben evolucionar de la simulación a la expresión individual, de la educación a la cultura.

Es también índice –siempre según González– de evolución de la conciencia, tanto individual como colectiva, el tránsito desde los genios esclavizadores (Atila, Alejandro, Napoleón...) a los libertadores (Sidarta Gautama, Descartes, Bolívar, Pasteur, Einstein...). Los primeros son déspotas y necesitan de un rebaño, mientras que los segundos luchan por que cada uno cumpla sus propios fines. Para comprobar la diferencia entre estos dos tipos de genio basta contraponer Napoleón a Bolívar: mientras el francés considera la guerra como un fin al servicio de su propio engrandecimiento, de su propia autoexpresión, Bolívar, en cambio, convierte la guerra en un medio para la libertad de los demás. Esta clasificación de los genios es convergente con la diferencia entre la actividad misionera y la libertadora: la Iglesia en Suramérica, el Papa en todas sus actividades, se caracteriza por su carácter misionero, por imponer a los demás sus ideas, y no por dejar que se exprese libremente el Otro. Se comprende así que Fernando González una la actividad misionera de la Iglesia católica –que parece bastante distante del sincretismo jesuítico– con el “positivismo y la civilización máquina” (1976: 32). Todo lo contrario sucede con las religiones que, como la budista, están unidas a genios libertadores. Estos genios comprenden que “cada hombre y pueblo tienen las formas religiosas que les son posibles”,

y que, por tanto, no deben ser sometidos a un desarrollo cultural ajeno. A juicio de González, Cristo es un genio libertador como Buda, que, sin embargo, ha sido utilizado para los fines del imperialismo romano. Si nos movemos en el plano de la ciencia, otro buen ejemplo de genio libertador es Descartes, el filósofo que buscó el primer principio de la ciencia en el propio individuo, y que consiguió liberarse de la Escolástica, de una filosofía que obligaba a someterse a una autoridad externa.

En estas páginas de la obra de González subyace la diferencia entre los conceptos de imperialismo, sea religioso o político, y federalismo bien entendido, esto es, entre la lucha por la hegemonía de una sola parte (Roma o Europa) y el pensamiento que reconoce la personalidad de cada una de las partes. Precisamente, la cultura y sus métodos sirven para acabar con la hegemonía cultural del otro y, por tanto, para abandonar lo simulado, lo ajeno, que es lo que sigue manteniendo a los suramericanos en un estado colonial. González siempre va a situar por encima de las leyes la autoexpresión del individuo. Es más, considera que la sociedad y sus normas deben ponerse al servicio de este desarrollo personal y espiritual de los individuos.

### *El complejo de ilegitimidad e inferioridad del suramericano*<sup>24</sup>

La causa de la vanidad es la vergüenza. El suramericano no crea nada original –no se manifiesta– porque tiene vergüenza de sí mismo, de su origen mestizo, de sus padres e instintos. Con su habitual estilo provocador, González habla a este respecto de “complejo de *hijo de puta*”, ya que “el *hijo de puta* es aquél que se avergüenza de lo suyo” (1976: 11).

Este complejo es la clave para pensar el *alma colonial* de Suramérica. Se trata del complejo de quien ha sido *descubierto*. Es cierto que todo pueblo sufre inicialmente de este complejo, que los mismos romanos lo tuvieron al principio con respecto a los griegos, pero con el paso del tiempo se supera. Advierte González que tal complejo es terrible en Suramérica, cuyos habitantes son el fruto de la mezcla de tres razas. Tal mezcla es en realidad un bien; sin embargo, el suramericano, que se avergüenza de su madre, la vive con conciencia de pecado. En cuanto

---

<sup>24</sup> La teoría del *gran mulato* americano aparece sobre todo en los libros *Mi Simón Bolívar*, *Don Mirócleles*, *Mi compadre* y *Los negroides* (Cfr. Henao Hidrón, 2014).

negro –leemos en *Los negroides* (1976: 46)– ha sido esclavo, propiedad de europeos; en cuanto indígena ha sido descubierto, lo cual significa que ha sido convertido y prostituido moral, religiosa y científicamente; y en cuanto español ha sido criollo, un español de segunda que no ha podido probar la pureza de su sangre.

El suramericano que se avergüenza de su pasado toma, como suelen hacer los pueblos jóvenes, una decisión errónea: la de simular ser europeo, la de copiar lo que procede del viejo continente. El hecho de ser “hijos de padres humillados por Europa”, explica que simulen y exageren lo que tienen de europeo. El resultado es una personalidad vanidosa que no vale nada. Lo europeo –piensa González– no es algo natural en los suramericanos, y por ello la simulación genera frustración. En *Los negroides* escribe que se debe “inculcar en el pueblo la verdad de que gozar de obras ajenas corrompe” (1976: 34-35). De ahí que no sea una buena solución enviar a los jóvenes a Europa y Estados Unidos a aprender. Por el contrario, el método correcto, cultural, para superar este complejo de inferioridad pasa por reconocer la individualidad mulata, o mejor, mestiza:<sup>25</sup> el suramericano debe aceptar con inocencia y orgullo su propio ser híbrido. En lugar de tener vergüenza, debe ser un desvergonzado para adquirir personalidad, para ser original (1976: 11). Esto explica en buena medida el *incorrecto* estilo filosófico de González, así como el uso del peculiar método emotivo, que adquiere la condición de método de la personalidad “para que cada uno viva su experiencia y consuma sus instintos” (1976: 4).

El complejo de ilegitimidad, que consiste, como hemos comentado, en avergonzarse de su ser o naturaleza, se desdobra en complejo de inferioridad. Surge tal complejo cuando se imponen las dos proposiciones que más han hecho, según el filósofo colombiano, para que Suramérica siga viviendo, a pesar de la retórica de la Independencia, en un estado colonial: el trópico es impropio para el hombre; y el producto de la mezcla de razas no sirve (1976: 13).

Ya desde su libro *Mi Simón Bolívar*, Fernando González piensa en Suramérica como el teatro o el campo experimental de las razas, pero lo

---

<sup>25</sup> González habla de mulato, pero en realidad está pensando en el mestizo, y no solo en la fusión de blanco y negro.

hace en un sentido opuesto al racista pensamiento de los positivistas argentinos como Sarmiento o Ingenieros. Sostiene a este respecto que el verdadero hombre es el “Gran Mulato Adaptado”, el hombre que resulta de la fusión o unificación “científica” de razas y religiones. Puede que haya mucho de la raza cósmica de Vasconcelos en esta teoría de González sobre el *gran mulato*, al que considera –escribe en *Don Mirócleles*– “la raza definitivamente humana”, “el producto definitivo que se obtendrá de la mezcla científica de las razas hasta unificar el tipo de hombre” (1973: 70). En *Mi compadre* no solo mantiene que la guerra federal venezolana, aquella que derrocó a Páez, fue una sublevación contra el tipo europeo que supuso el triunfo de la pardocracia (1970: 19), sino que llega a apuntar cómo debería ser la mezcla “científica” de razas: 45% de indio por su mesura y astucia; 45% de blanco por su imaginación creadora; y 10% de negro por su capacidad de impertinencia (1970: 38). Es probable que en esta receta haya sobre todo una ironía dirigida contra el científico pensamiento positivista, aunque tampoco hay que descartar que tenga en cuenta el número de habitantes de cada raza que existía entonces en los territorios de la Gran Colombia.

### *Del lamentable estado colonial de Suramérica a la futura constitución de la Gran Colombia*

El objetivo final de los escritos de González es provocar, remover los ánimos, para que el suramericano tenga personalidad y se autoexpresé. Ello exige que el pueblo haga el territorio patrio a su imagen y semejanza. Para conseguir este fin se precisa la comentada unidad racial. Tal unidad tiene como complemento la unidad (federal) de una parte de Suramérica, principalmente Venezuela, Colombia y Ecuador, para formar la Gran Colombia. En *Los negroides* hace un repaso al estado actual de los países suramericanos con el objetivo de valorar los obstáculos para la fusión de esos Estados jóvenes. Sostiene el filósofo que Venezuela es el país con más personalidad, con menos vergüenza, en donde existen hombres, gobiernos y modos originales. En cambio, Colombia se ha convertido en un país donde todo es plagiado, hasta el punto –escribe González con su habitual estilo provocador o, como él prefiere, desvergonzado– que podría decirse que “toda la historia nuestra, desde 1830, es de rameras” (1976: 35). No obstante, también la futura federación necesita de esta

Colombia formada por hombres que aman la paz, el estudio y las leyes. Mientras Venezuela alumbró héroes y genios libertadores, Colombia da a luz santanderes, que son los hombres del pacifismo, el legalismo, y la pasión por la lectura e imitación de lo ajeno. González piensa en el bien que resultaría de fundir a los leones llaneros, “que destruyen y buscan lo desconocido y lo peligroso”, con el hombre apegado al *oikós*, a la economía y al hogar, esto es, con el hombre vanidoso de Nueva Granada que siente amor al rincón y a las ganancias, a las clasificaciones, a los libros... Por otra parte, el antioqueño advierte que en Venezuela apenas hay campesinos: “no hay sino unos dos millones de hijos de generales, todos amantes de la Historia, de la gloria y todos aspirando a ser dictadores” (1976: 19). Por ello sería conveniente vivificar este país con el campesino colombiano.

Dos modos de ser, dos caracteres, imperan, a juicio de González, en Colombia: el bogotano y el antioqueño. Bogotá representa la ciudad en la que domina la ley, los medios indirectos (el miedo al camino recto) y las conspiraciones. Por eso el bogotano por excelencia es Santander, el hipócrita, el genio de la ley, el antiBolívar. La única esperanza, el único porvenir para el país, se encuentra en Antioquia. Solo aquí cabe apreciar “conciencia individual y orgánica”, es decir, un germen de personalidad porque “se ama lo propio, casi no existe la vergüenza y hay literatura regional”.<sup>26</sup> Incluso llega a decir que los habitantes de Medellín son los únicos con personalidad de Suramérica, aunque de momento esté habitada por “gente egoísta y áspera”, sus móviles sean primitivos y su cultura muy individualista.<sup>27</sup> Además de faltarle cultura, el medellinense –y Medellín es toda Antioquia– también tiene el inconveniente de estar dominado en política, en toda labor social, por Bogotá.

En *Nociones de izquierdismo*, elaborado entre 1936 y 1937, realiza un balance sobre Colombia. Escribe entonces que la universidad colombiana

---

<sup>26</sup> En *Los negroides* (1976: 10) escribe que “Colombia tiene al Departamento de Antioquia, vasco y judío, pueblo fecundo y trabajador que va unificando poco a poco la República y que reniega de la vanidad”.

<sup>27</sup> Tampoco faltan los conformistas en Antioquia, cuyo ejemplo prototípico sería para González el hombre gordo de Medellín. De todas formas, su carácter exagerado no le aleja tanto del autor de *Mi compadre*: “El hombre gordo es el hombre exagerado; carece de lo que llamaban los clásicos y los moralistas antiguos el sentido de la medida” (2010: 25).



carece de vitalidad, y que la oligarquía –la casta política– es astuta y artera –algo propio del carácter híbrido del suramericano– pero sigue viviendo de ideas importadas. Por entonces González ponía todas sus esperanzas en la renovación que Darío Echandía –con su programa de “escuela, universidad, higiene y capital al servicio de la cultura” (2015: 6)– intentaba llevar a cabo dentro del Partido Liberal. La renovación de Echandía debía poner fin a ese liberalismo de centro que representaba el “santismo”, esto es, el movimiento liberal liderado por quien sería presidente de Colombia, Eduardo Santos. Este partido seguía empeñado en la reforma del Concordato y de la ley electoral, una manía que había sido importada desde Europa. El problema radicaba en que a Colombia le faltaba “el sentimiento de libertad espiritual y de honradez”, o en otras palabras, una profunda reforma cultural, que hiciera realmente efectivo el cambio de las leyes mencionadas. Antes de cambiar las leyes –escribía entonces González– resultaba necesario “iniciar la creación de hombres” libres y con personalidad. Sin embargo, en Colombia había “muchas leyes, mucho reglamento, mucha palabrería” y pocos resultados (2015: 33). Otra dificultad para superar el estado de dependencia se encontraba en el excesivo centralismo, en que todo se realizaba desde Bogotá.

Para González, no existía una verdadera patria colombiana porque el país todavía no estaba hecho a imagen del pueblo, todavía permanecía en un estado latente, sin manifestarse. Colombia –escribía el filósofo– debería ser “para representarse en ella la gente colombiana” (2015: 34), y, sin embargo, aquí solo “se han representado otros pueblos”, como pone de manifiesto el hecho de que los ferrocarriles, la industria, la agricultura, etc. hayan sido obra de extranjeros (2015: 35) y de que ninguna de las instituciones colombianas posea su sello personal. Toda esta crítica se condensaba en un improperio, en un grito desgarrado, algo quijotesco y provocador, que recuerda a antioqueños contemporáneos como Fernando Vallejo: “¡Qué asquerosa es hoy mi patria! ¡Entre qué gente tan sucia me correspondió existir!” (1976: 50).

Ecuador, el otro gran Estado que debe integrar la Gran Colombia, es el país de las virtudes indias: malicia, paciencia, intuición, aclimatación. En el momento presente –indica González– es el territorio donde se halla más oculta –latente– su personalidad. Pues el indio ecuatoriano, ciertamente, no imita, pero, en contraste con Bolivia y Paraguay donde el indígena se expresa y no está asustado, tampoco se manifiesta. Ecuador

es así un pueblo en letargo, en donde la gran individualidad del indio permanece en un estado latente. Se trata de un pueblo humillado desde la conquista por la civilización más fanática, la cristiana, y por la nación más ruda de Europa, España. En el presente se encuentra sometido a la casta de políticos más vanidosa de la tierra porque allí ha triunfado el peor clericalismo y liberalismo (González, 1976: 9). En Ecuador ha quedado demostrado –continúa González– que las europeas costumbres cristianas resultan inadecuadas para el aborigen americano, quien, en contraste con el criollo, no puede asimilar lo europeo, la civilización cristiana. Esto explica por qué, a pesar de ser vencidos, los indígenas no imitan a sus amos como los colombianos, y, en consecuencia, no se prostituyen. El filósofo antioqueño ve en este hecho el síntoma de un “orgullo prometedor”. Añade que lo más inteligente con la raza indígena hubiera sido comprenderla, pero no convertirla como hicieron los colonizadores españoles.

Pese a todo, el filósofo de la personalidad solo espera algo bueno de los países de la Gran Colombia. En ellos cabe ya observar “originalidad física y humana”, y con el tiempo pueden terminar siendo “el lugar de la renovación del hombre”. González, que a veces identifica toda Suramérica con la Gran Colombia, admite que la realidad de la América hispana es todavía antiestética, no armoniosa. Ahora bien, en contraste con los europeos, que son armoniosos pero no tienen futuro, en Suramérica “todo es porvenir”. Estos países jóvenes viven en un periodo volcánico, de gestación del hombre del futuro: el *gran mulato*. Se trata de un tiempo donde, debido a la presencia de ideas que son falsas por importadas, se impone inevitablemente el desorden y la falta de armonía.

Fernando González no espera nada, sin embargo, de los países que suelen presentarse como los más avanzados de América: Estados Unidos y Argentina. El primero es más bien un país europeo, y el segundo constituye “un mosaico, sin idioma, sin carácter”. Son dos Estados que, como máximo, pueden llegar a igualarse con Europa, pero no tienen nada original, nada realmente americano, porque “su alma aborigen se ahogó en la inmigración” (1976: 12), que impuso modos de ser extraños a su personalidad latente. Por este motivo no tienen razón aquellos políticos, sociólogos o filósofos que sostienen que la inmigración hizo de Argentina el mejor país de Suramérica. Es más, González asocia estrechamente el mal de la falta de originalidad, de la copia de lo ajeno, con el concepto de

inmigración, a la cual culpa en gran parte de la dependencia colonial que aún sufría Suramérica. Cuando rechaza la inmigración no solo se refiere a la de personas extranjeras, fundamentalmente europeos y asiáticos, que impiden la aparición de la genuina raza americana o de un *ethos* propio, sino también a otras dos modalidades: la inmigración (importación) de ideas y la de capitales. La de ideas forma parte de su crítica a una comunidad construida sobre la lectura o la biblioteca, esto es, sobre la imitación de algo ya dado que procede de fuera. La de capitales, al hecho de que las riquezas suramericanas terminen en manos extranjeras, impide un desarrollo económico autónomo. A este respecto concede particular importancia a la dependencia pseudocolonial que genera el gran endeudamiento.<sup>28</sup> Debido a todas estas amenazas, el filósofo advierte que habrá que luchar por que la grancolombia permanezca independiente hasta que se produzca un tipo humano nuevo.

Fernando González reconoce, finalmente, que la realización del sueño de la Gran Colombia exige una política racial que dirija la biológica mezcla de sangre (1976: 15). Esto supone que se prohíba la inmigración extranjera, la que no sea grancolombiana, con el propósito, como ya hemos señalado, de que se produzca la fusión de sangres suramericanas y pueda generarse el *gran mulato*, la raza del futuro.<sup>29</sup> Lo menos que se puede decir de esta política racial es que, aunque se halla en las antípodas de la totalitaria pureza de las razas, no suena bien. Son de sobra conocidos los peligros que conlleva esa regulación de la inmigración que González pone como condición necesaria para lograr el sueño de la unión de los países bolivarianos. No es, en cambio, de este tenor su discurso sobre la cultura, sobre la “ciencia y arte de desnudarse, de encontrarse

---

<sup>28</sup> En *Nociones de izquierdismo* (2015: 35) se refiere al mal de la deuda pública con esta cita del libro de Hancock Ellis *El alma de España*: “El empréstito sólo es beneficioso cuando se subordina al desarrollo del genio nacional. Una nación que, en su afán por nivelarse con otros que llevan una vida más próspera, se somete servilmente al molde que éstos le suministran, descuidando la posesión activa de sus tradiciones, se condena a sí misma a una mediocridad sin esperanza”. Otra de sus referencias en relación con este tema es el texto de Alejandro López, “El desarme de la usura” (*Cfr.* González, 1976).

<sup>29</sup> González señala otras medidas que pueden ser útiles para hacer realidad la Gran Colombia: la concesión de la nacionalidad por el hecho de la residencia a los ciudadanos de cualquier otro país bolivariano; la constitución de una sola representación diplomática para todos estos países; o la fundación de la Universidad Grancolombiana para favorecer el intercambio de ideas (1976: 43).

a sí mismo”, que tan necesaria resulta para borrar de la faz de la Gran Colombia a todos esos gobernantes vanidosos y sugestionados por Europa.

## Las nociones de un izquierdismo “populista”

En sus reflexiones sobre el izquierdismo, Fernando González nos ofrece una filosofía de la personalidad aplicada al “nosotros”, al pueblo. En su opinión, el izquierdismo está vinculado al concepto de comunismo, pero entendido en un sentido que no tiene nada que ver con el régimen soviético o con un partido político. Se trata del más elevado estado de conciencia, el que elimina la estricta separación entre lo mío y lo tuyo. Se comprende así que comience su libro *Nociones de izquierdismo* con un análisis de la evolución del estado de conciencia de los hombres o de los pueblos; estado que coincide al mismo tiempo con la evolución del concepto de propiedad. En la etapa más primitiva impera la conciencia visceral o bruta, la cual se ajusta a un sentimiento de propiedad conectado con las más básicas e instantáneas necesidades fisiológicas. Domina en este tiempo el hombre nómada que solo se considera dueño de las cosas que agarra y consume. En la segunda etapa el hombre ya tiene conciencia del tiempo y se apropia de las cosas durante años. En un principio, la apropiación dura mientras vive el hombre, pero tras arraigar en la conciencia el concepto de herencia, y, en consecuencia, imponerse la transmisión de la propiedad a hijos y a otros descendientes, surge la conciencia pronominal o la conciencia de que la propiedad es permanente. Pero todavía no existe la “universidad”, lo universal, los bienes comunes, que solo aparecen al pasar a la tercera etapa. La última fase tiene así que ver con el reconocimiento de la propiedad común.<sup>30</sup> Solo entonces el hombre “principia a sentir la aurora del comunismo”, a sentir el valor de lo común, y desaparece la oposición entre lo mío y lo

---

<sup>30</sup> En *Estatuto de Valorización*, González incluye en su segunda parte una reflexión sobre la propiedad privada de la tierra. Aquí se muestra favorable a la propiedad comunal de tierras baldías: “El porvenir está en la expropiación de tierras no explotadas aún y en prepararlas para el trabajo comunal y dirigido” (1942: 55). El ideal es un gobierno “de la sociedad, por la sociedad y para la sociedad”, gobierno que nace “cuando la tierra y las máquinas son propiedad colectiva: entonces a los niños se les cría y educa para el amor, fuente del servicio” (1942: 57).

tuyo. Desde este punto de vista, el estado de conciencia comunista, el que alcanzaron hombres o dioses de la talla de Cristo, Buda, Sócrates o Nietzsche, es la culminación, no la negación, de la propiedad.

El izquierdismo de González se confunde con el liberalismo de los antiguos (*Cfr.* Strauss, 2007), esto es, con el que parte de la convicción de que la virtud y la verdad no pueden lograrse sin libertad. Desde este enfoque, los izquierdistas, al poner el capital y la propiedad al servicio de la cultura, son los únicos que están en condiciones de luchar por la libertad y autoexpresión de los pueblos americanos. Los intelectuales de la izquierda son también los que realmente sienten solidaridad con todo colombiano. Por ello no solo experimentan la miseria e ignorancia de cualquier compatriota como algo propio, es decir, no solo se identifican con el objeto que desean liberar, sino que también luchan por superar el estado de conciencia pronominal que impera en Colombia.

En *Nociones de izquierdismo*, el filósofo explica que las funciones del buen gobierno deben reducirse a dos: autoridad y cultura. La primera es la rama coactiva del gobierno y su intensidad depende del grado de evolución de la conciencia de los gobernados: cuanta mayor evolución del pueblo, menos necesidad de autoridad o de coacción. En países como Colombia, en los que todavía domina el estado de conciencia visceral y pronominal, se necesita mucha autoridad, mientras que se necesita poca en pueblos donde la conciencia se ha expandido. En otra ocasión, González señala que la autoridad del Estado es algo que sufren los ignorantes (2015: 19). Como ya sabemos, la ignorancia no es un mal que se cure con la erudición obtenida en una biblioteca, sino con la verdadera y libre pedagogía. Por eso la otra gran función desempeñada por el gobierno, el desarrollo cultural, pertenece a la rama creadora de libertad y consiste sobre todo en promover las escuelas y la universidad. Son ellas las que deben disciplinar al hombre, con el objetivo de que pueda llegar a gobernarse a sí mismo y de que el gobierno acabe autodestituyéndose. González reconoce que el fin último de la izquierda es el anarquismo (“el estado cima de la conciencia”) y el “comunismo universitario”, esto es, un estado muy evolucionado en que el hombre vive racionalmente gobernado por su propia conciencia y reconoce la unidad del universo. Sin embargo, en Suramérica, debido a que por su retraso cultural se encuentra en la etapa del “rebaño inconsciente” (1976: 34), se necesita pasar todavía por gobiernos fuertes e incluso dictatoriales.

El filósofo agrega, en polémica con la corriente *centrista* del liberalismo colombiano, que el orden y la disciplina, los gobiernos fuertes, se pueden encontrar tanto en la derecha como en la izquierda,<sup>31</sup> mientras que el desorden y la falta de autoridad son propios de los partidos de centro, de gente tímida y capuchina como la que integra el movimiento político del *santismo*. Esta corriente liberal centrista, que había gobernado en los años anteriores a la escritura de *Nociones de izquierdismo*, conformaba una oligarquía de centro que se agrupaba en torno al periódico *El Tiempo*. Según Fernando González, se trataba de un periódico que, como creía que la disciplina era conservadora, terminaba apoyando a gobiernos débiles y sin autoridad.

En el fondo, el autor de *Mi Simón Bolívar* detestaba el centro y amaba la exageración, la valentía, el arrojo, las cualidades que más necesitaba Suramérica para manifestarse. No obstante, el filósofo colombiano juzgaba que las diferencias del izquierdismo con el derechismo eran tan grandes como las que le separaban del centrismo. Explicaba en los años treinta que el derechismo siempre ha querido conservar la sociedad en el estado actual porque piensa que la verdad ya se ha encontrado y que el universo es una apariencia definitiva. Niega así la evolución de las instituciones. El izquierdismo piensa, sin embargo, que resulta necesario progresar, cambiar las instituciones, porque no ha encontrado la verdad sino nociones provisionales, en devenir, que se perfeccionan al mismo tiempo que la conciencia. El izquierdismo depende, según González, del concepto de evolución o de gradual perfeccionamiento. Por ello, la escalera se erige en el símbolo de esta corriente de pensamiento político. La principal función de la izquierda colombiana debe ser, en definitiva, la de crear un gobierno autoritario y universitario que sea partero de almas libres, y que acabe con los gobiernos oligárquicos que se limitan a respaldar la inversión extranjera en beneficio propio y en contra de los intereses del pueblo.

---

<sup>31</sup> En la revista *Antioquia* (1997a: 137-138), llegaba incluso a identificar la disciplina con la derecha, y por ello, después de afirmar que “somos anarquistas”, también sostenía que somos “derechistas porque a la libertad se llega por la disciplina”; si bien tenía cuidado en advertir que este derechismo nada tiene que ver con esos “azotes divinos” que son Mussolini y Hitler.

El izquierdismo de González coincide en bastantes aspectos con el populismo contemporáneo. Empezando por la centralidad que ocupa el pueblo en todo su discurso político. Considera que solo tienen vitalidad las estructuras sociales o instituciones –el matrimonio, la familia, los partidos, la Iglesia, etc.– que emanan del pueblo. Desde esta perspectiva, las instituciones no son democráticas porque en ellas gobiernen todos sus integrantes, sino porque cada una de ellas configura una organización vital que tiene como fin el cultivo de la personalidad de sus miembros. En el ámbito político destacan instituciones como el periodismo y el gobierno. La prensa tiene una gran responsabilidad en la iluminación del pueblo, y no debe convertirse en un medio de propaganda que, como *El Tiempo*, se limite a engañar a los ciudadanos. A este respecto González llega a defender la censura de los periódicos –para él, solo autocensura– que tenía lugar en la Venezuela de Juan Vicente Gómez.<sup>32</sup> Igualmente, el fin del gobierno no debe ser partidista, pues la patria –comenta González– está muy por encima de los partidos. Su fin tiene que ser la ilustración de todos para que el pueblo pueda manifestarse, ser libre y aspirar al fin último de la humanidad: el “paraíso” de la anarquía y del comunismo universitario. Este fin final implica un elevado estadio de conciencia porque lleva a superar las estrechas fronteras de las patrias. A este respecto Fernando González declara que los izquierdistas son los “hebreos<sup>33</sup> internacionalistas”, los cuales, ciertamente, aman mucho a “la patria y a nuestra raza”, pero solo como medio para honrar a la humanidad. Una línea de pensamiento que podemos encontrar en otros muchos pensadores de la izquierda americana y europea. Es el caso del español Araquistáin, quien, a la altura de 1920, llama al partido socialista

---

<sup>32</sup> En su libro sobre el gobernante venezolano, *Mi compadre*, González sostiene que “el periodismo suramericano es una algarabía. Insultan tanto, dicen tanta necedad, que son inocuos los periódicos. En Venezuela comienza el control. No hay censura, sino autocensura. Cuando critican, es grave el efecto [...]. El poder de una prensa mesurada es grande” (1970: 76). El filósofo antioqueño se aleja aquí de ese hispanoamericanismo liberal que cultivan destacados periodistas, empezando por el mítico Edwin Elmore, un autor muy crítico con Vallenilla Lanz, el sociólogo que tanto admira González (*Cfr.* Elmore, 1926).

<sup>33</sup> En *Mi compadre* (1970: 76) elogia en estos términos al pueblo de la diáspora: “los judíos, más desterrados que nunca, siguen su marcha eterna para regar las ideas morales: ellos son la sal de la humanidad; para ser el pueblo del Evangelio, para ser el Mesías, es necesario también tener vida errante, sin agua y sin pan.”

el partido humanista porque se sustenta sobre la emoción suscitada por la humanidad (1921). Mas para iniciar ese camino superior de la conciencia, el gobierno de izquierdas debe evitar conformarse con la caridad que prometen los partidos de centro, o aún más importante, debe impedir que “los primitivos de la derecha” pongan las estructuras sociales al servicio del dominio del hombre sobre el hombre.

González define las instituciones, las estructuras sociales a las que antes nos referíamos, como “moldes determinados y consagrados en que los hombres de un pueblo ejercen su conciencia en evolución” (2015: 26). Esto significa que las instituciones, como, por ejemplo, la propiedad, el matrimonio o el partido político, testimonian sobre el estado de conciencia alcanzado por un pueblo, que, como hemos señalado antes, podía ir desde la conciencia cavernaria hasta la comunista. El problema surge cuando las instituciones no progresan al mismo ritmo que dicho estado de conciencia. Esto sucede porque las oligarquías defienden exclusivamente sus intereses y se empeñan en mantener instituciones muertas que no se corresponden con el grado de evolución de los sentimientos populares. Es lógico que, cuando choca la conciencia evolucionada con instituciones caducas, se genere un clima social que favorezca el estallido de una revolución. Otro inconveniente similar se plantea con las instituciones plagiadas o importadas de Europa, esto es, con las instituciones que no son propias porque no se corresponden con el natural de los pueblos ordenados por ellas. En esta situación, aunque formalmente se trate de Estados independientes, se impone un régimen de dependencia colonial. González afirma a este respecto que Suramérica sigue siendo, “psíquica y económicamente”, una colonia (2015: 26). La suerte, agrega el filósofo, es que tiene a un maestro único, Simón Bolívar, el “fundador del izquierdismo colombiano”, que no solo liberó políticamente al continente suramericano en el pasado, sino que ha de liberarlo psíquicamente cuando se imponga su pensamiento en el futuro. En este caso, como la obra de Bolívar se está realizando después de muerto, el izquierdista colombiano se refiere al hecho admirable de una *revolución muerta*.

González escribe también que se ama al pueblo no por lo que es, sino por su potencialidad, porque se puede perfeccionar mediante la cultura ofrecida en las escuelas y universidades, y, por tanto, puede llegar a ser



algo mucho mejor de lo que es. Los hombres y los pueblos son promesa antes que obra. Esto supone ir contra el pensamiento liberal y, en general, contra la eurocéntrica y abstracta filosofía política moderna, que se ha caracterizado por afirmar que los representantes o gobiernos deben limitarse a seguir la voluntad perfecta del pueblo. Una aproximación más realista, que se puede encontrar tanto en un contemporáneo de González (el sociólogo Vallenilla Lanz) como en el filósofo de la razón populista (Laclau),<sup>34</sup> ha de tener en cuenta, sin embargo, que en el momento de la Independencia todavía no existe el pueblo. En realidad, estos autores quieren decir que el pueblo suramericano como unidad nacional, como un conjunto con voluntad homogénea, es el hijo, el resultado, de la representación.

Otro elemento del pensamiento de González que le emparenta con el populismo es su insistencia en la diferencia amigo-enemigo, esto es, en la diferencia entre los amigos del pueblo colombiano y sus enemigos o *calibanes*. También conecta con el populismo contemporáneo su firme defensa, sobre la que volveremos en el siguiente apartado, de gobiernos fuertes para Suramérica. El filósofo insiste en que este tipo de gobierno no es igual a una tiranía. A su juicio, los tiranos no son los que gobiernan mucho, sino los que “engañan y envilecen al pueblo para satisfacer pasiones personales” (2015: 16).

Finalmente cabe apreciar un aspecto que le distingue claramente de los discursos populistas contemporáneos: la justificación de la política panamericana de los Estados Unidos. Para González, la protección “interesada” de este país, la doctrina Monroe, ha sido un bien para Suramérica. Culpa a los europeos por instigar el odio suramericano a Norteamérica, cuando al final la doctrina Monroe ha sido beneficiosa para la libertad de Suramérica porque se ha convertido en la guardiana, en la defensora, de toda América y ha impedido la intervención o la tutela extranjera. Incluso llega a escribir en 1936 que Roosevelt es el vocero de la herencia bolivariana (1976: 53). Ciertamente, González critica en

---

<sup>34</sup> Para el teórico y defensor de la razón populista, Ernesto Laclau, la principal dificultad de las teorías clásicas y liberales de la representación política, y entre ellas incluye el modelo agregativo de Schumpeter y el deliberativo de Rawls y Habermas, consiste en que conciben la voluntad del pueblo como algo ya constituido antes de la representación. Véase sobre todo el capítulo de *La razón populista* “Representación y democracia” (2005: 199-216).

otras páginas de su obra a los Estados Unidos por ser en el fondo Europa, por invadir con su capital Suramérica y por comprar o sobornar a la casta vanidosa que conforman los gobernantes y funcionarios de estos países (1976: 23). Pero buena parte de esta crítica no tiene tanto que ver con los yanquis, cuanto con los gobiernos suramericanos que permiten la entrada de capital extranjero, impidiendo así el autodesarrollo y autoexpresión de sus ciudadanos. Por eso concluye que la culpa de Estados Unidos es una cuestión de *detalle* si la comparamos con el gran bien que ha supuesto su protección interesada (1976: 37). A este respecto no entiende cómo Vasconcelos, al que tiene por un espíritu noble, puede odiar a este país del norte de América.

## Los gobiernos legalmente fuertes o la política “populista” del hombre representativo

### *La apología de los gobiernos fuertes y el rechazo de las dictaduras totalitarias de Europa*

González sintetiza en dos puntos el programa que debe seguir Suramérica para su definitiva emancipación: cultura y gobiernos legalmente fuertes. Ya hemos analizado el primer punto, centrémonos ahora en el segundo, en la necesidad que, supuestamente, tiene Latinoamérica –para decirlo en palabras de Bolívar– de gobiernos paternos o tiranías activas. En la “Carta de Jamaica”, Bolívar ya indicaba que “las instituciones perfectamente representativas no son adecuadas a nuestro carácter, costumbres y luces actuales” (citado en González, 1969: 108). Tras examinar las varias formas de gobierno, llega a la –en palabras de González– “idea genial y perenne de los gobiernos paternos” (1969: 119), de los gobiernos fuertes o tiranías activas. Son necesarios en Suramérica por el estado de conciencia primitivo de sus habitantes, porque el pueblo suramericano es todavía “un niño” y no se puede gobernar a sí mismo. Al ideal, a la verdadera emancipación, se llega por etapas, mediante gobiernos realistas.

González insiste mucho en separar la buena dictadura de Bolívar de la bárbara dictadura de Mussolini, de un gobernante que no solo carece del alma generosa de Bolívar o Gómez, sino que además “no tiene un fin noble y sus métodos son envilecedores” (1971b: 38). Las dictaduras

soberanas o totalitarias de Hitler y Mussolini surgen en un estado espiritual calamitoso que el filósofo colombiano expresa con precisión en su obra *Los negroides*. Aquí escribe que en 1936 la noción de libertad y el individualismo padecen de un gran desprestigio, mientras que va en aumento el prestigio de las dictaduras. Estas resultan favorecidas por el auge de la masa o “la acción rebañega” y por la aparición de una sociedad en la que triunfa lo más impersonal y gregario (1976: 65). En estos tiempos, se queja el colombiano, solo caben tres tipos de vida desgraciada: la vida gregaria o la del obrero de la gran maquinaria, la vida del gerente o del dictador y la vida solitaria.

En esta aciaga época se impone el gusto por la biografía de los hombres más fuertes: los dictadores. Los pueblos, como el italiano que tan bien conoce González, se enorgullecen de estos hipnotizadores de masas. La fortaleza, que es una virtud, cuando se exagera hasta el extremo como se hace en la Italia de Mussolini, en la Italia del mal gusto y de la desmesura, se convierte en un vicio. El filósofo antioqueño agrega que toda una serie de filosofías modernas han contribuido al prestigio contemporáneo de los dictadores que esclavizan a los pueblos (1976: 52). Entre ellas menciona la doctrina de Mesmer sobre el magnetismo animal, que tanto ha contribuido a valorizar el poder psíquico o la sugestión en el ámbito político; la filosofía de Schopenhauer, con su tesis de que el mundo es encarnación y apariencia, voluntad y representación; la de Nietzsche sobre el hombre como creador de toda ley y verdad; o el pensamiento de Freud y Einstein, los autores que más han ahondado en las debilidades del ser humano. Estas doctrinas sirven también de sustento a nuevas ciencias que se ponen a menudo al servicio de la nueva sociedad. Entre ellas, González menciona la publicidad, o la ciencia de anunciar basada en la sugestión, la organización de empresas y la sociología. Opina asimismo que todas estas filosofías cuestionan los sentimientos objetivos de libertad, justicia, derecho y verdad, en la medida que reducen tales ideas a una mera creación del hombre, para quien nada es imposible. Se trata, por lo demás, del contexto espiritual en el que surge la doctrina del mito como algo superior a la verdad.

Desde luego, estos dictadores, para cuya legitimación se emplean las más variadas filosofías, no son los gobernantes fuertes que buscaba González. Los buenos gobernantes suramericanos eran, por el contrario,

los que adoptaban como modelo a Bolívar, y no tanto los héroes que habían *creado* las jóvenes repúblicas suramericanas.

### *Los falsos héroes nacionales*

La visión cósmica de Bolívar coincide en el fondo con el cosmopolitismo, esto es, con la defensa de la unión de los pueblos suramericanos y con la oposición a trazar fronteras entre ellos. La separación, la desunión, es propia de las primeras etapas de la historia. La evolución de la humanidad supone, en cambio, la paulatina agrupación de sus partes hasta lograr la unión de todo el género humano. González considera, no obstante, que, antes de llegar a ese estadio superior de la conciencia, es preciso que los héroes nacionales aglutinen a sus naciones. Una vez unidos tales pueblos, se debe aspirar a formar unidades continentales como la que deseaba Bolívar. Está claro que nos encontramos ante un federalismo cosmopolita.

La principal reflexión de González sobre los héroes nacionales se encuentra en su libro *Santander*. Se trata de un texto dedicado a la juventud americana para que no siga el ejemplo de este falso héroe nacional, de este liberal que, en realidad, no es representativo de los colombianos. Uno de los principales inconvenientes que tienen los denominados héroes nacionales de Suramérica radica en que han sido forjados a expensas de Simón Bolívar, esto es, aminorando los méritos del Libertador, para que, en la comparación, salgan favorecidos. Esto implica que la tarea del héroe nacional ha quedado desvinculada de la del héroe continental y cósmico que lucha por la integración cosmopolita de las partes en que está dividida la humanidad. González establece, en cierto modo, una gradación entre los hombres que representan a las colectividades: en primer lugar tenemos a los que sirven para aglutinar las naciones; después a esa especie de *semidioses* que, como Bolívar, aspiran a la formación de organismos continentales; y, por último, a hombres divinos que, como Buda o Jesucristo, trabajan en la formación de organismos universales (1971a: 4).

La función del verdadero héroe nacional es, no obstante, fundamental para superar la primera etapa de desunión. Nos encontramos así ante un hombre representativo que acaba convirtiéndose en símbolo de la unidad nacional. La forja de este héroe es muy compleja. Se trata –reconoce González– de una verdadera creación histórica del pueblo, pues no solo

dicho héroe sirve para cohesionar a todos los habitantes de la patria, y construir de este modo la nación, sino que el mismo pueblo va haciendo al héroe a su semejanza, a la imagen de lo que quiere llegar a ser en el futuro. Es decir, el héroe nacional es tanto el padre como el hijo del pueblo. Para que este héroe sea el hombre perfecto que mejor encarne el ideal o el proyecto que da sentido a la nación, en muchas ocasiones será preciso destruir y falsificar documentos, de modo que, al final, puede deber más a la leyenda que a la realidad histórica.

Colombia, o más bien la oligarquía criolla neogranadina, quiso hacer de Santander un héroe nacional “por la necesidad de crear fronteras con Venezuela” (1971a: 8). Pero, al igual que sucede con el San Martín de los argentinos, no era más que un falso héroe nacional porque no contribuyó a la manifestación de la personalidad latente de su pueblo. Estos supuestos héroes se limitaron a importar leyes y modelos extranjeros. Su prestigio lo construyeron de la peor manera posible: oponiéndose a la empresa de Bolívar, a la única visión original de América. No solo Santander, también San Martín era un falso representante de su país, Argentina, que despreciaba el ser original, aún latente, de América, como se puede apreciar en su propuesta monárquica. Para González, los auténticos héroes argentinos había que buscarlos más bien entre los caudillos, entre los Quiroga, Rosas o Irigoyen. En relación con Santander, el filósofo colombiano estaba empeñado en demostrar a la juventud que era un simple leguleyo, un pequeño hombre amigo de fronteras y enemigo de la patria grande de Bolívar.

### *Los hombres representativos de Latinoamérica*

Los héroes nacionales, y aún más, los continentales como Bolívar, son realmente los hombres representativos, aquellos que encarnan el proyecto –los fines o ideales– de una nación, de un continente o incluso de toda la humanidad. Simón Bolívar, Juan Vicente Gómez y Velasco Ibarra constituyen, dentro del contexto suramericano, un buen ejemplo de este tipo de hombres. Son los únicos –siempre según González– que han manifestado completamente su individualidad.

Bolívar es, para el filósofo, el hombre más importante de la historia de Suramérica. Uno de los primeros malentendidos que quiere deshacer es el de que sea considerado un romántico idealista. Por el contrario ha sido un “realizador” tan realista como Maquiavelo. Al igual que el florentino,

el Libertador pensaba que los cimientos de los nuevos Estados son las buenas leyes y las buenas armas, y que las buenas leyes nada pueden allí donde no hay buenas tropas. Por estas razones tan maquiavélicas, Bolívar se centraba en cómo conseguir buenas y disciplinadas tropas (González, 1969: 84). Acerca de esta comparación, González llega a sostener que “El manifiesto de Cartagena” (1812) está redactado en el estilo limpio de Maquiavelo (1969: 93). El venezolano también se mostraba como un buen discípulo del florentino cuando para lograr el fin justo de la libertad y unidad se servía de un ejército integrado por una mayoría de hombres crueles y perversos, ajenos al gran ideal; así como cuando en el “Discurso de Angostura” (1820) ocultaba la verdad de que los americanos todavía carecían de la personalidad y moralidad suficientes para formar una patria (1969: 148-149). Es, finalmente, maquiavélico el uso instrumental que hace del odio a los españoles. Bolívar sabía, como expone claramente en la “Carta de Jamaica” (1815), que era necesario “separar psicológicamente a España de América, antes de poderlas separar políticamente”. El medio consistía –recuerda González– en “crear entre españoles y americanos un odio más grande que el océano Atlántico” (1969: 118). Tratándose de un hombre con una conciencia tan elevada, ese odio solo era un instrumento y no un fin. Por eso, después de la batalla de Boyacá, en 1819, comprendió “que debía poner término al sentimiento de odio que había creado como un medio” (1969: 149), y de este modo aceptó el armisticio de seis meses, redactó el tratado de regulación de la guerra, y “principió a crear la simpatía hacia el pueblo español” (1969: 151).

Bolívar también ha sido incomprendido cuando se le ha valorado como un simple “guerrero contra España”. En realidad, su grandeza se debe a que personifica o encarna a todo un continente. De acuerdo con la filosofía de González antes expuesta, el Libertador se convierte en el hombre de la personalidad americana porque en él se funden pensamiento y acción. Hasta tal punto se produce esta unificación que el Libertador encarnaba en todos los actos de su vida el ideal continental de una gran patria americana y de una expansión de la conciencia colectiva. En este sentido, Simón Bolívar resulta equiparable a hombres tan excelsos como Sócrates, Jesucristo o Buda. En Bolívar también se da esa unión, que es propia de los grandes hombres con personalidad, entre el sujeto y el objeto del conocimiento y de la voluntad; es decir, el Libertador

–el sujeto– se fusiona completamente con el ideal –el objeto– de la emancipación y creación del espíritu nacional. Todos los pensamientos y los actos de su vida estuvieron orientados hacia la enorme tarea de emancipar a Suramérica; tarea que González nunca reduce a la mera Independencia de España. Es más, como su obra quedó inconclusa, el filósofo colombiano sostiene que la revolución que implican sus ideas de unidad continental, la *revolución muerta*, está todavía por llegar.

Bolívar, el político realista, reconocía que América aún no estaba preparada para la emancipación. La culpa la tenía –y aquí el Libertador coincide con otros defensores de la Independencia como fray Servando Teresa de Mier (1978: 46)<sup>35</sup> o Miranda– la potencia colonial, España, que la había mantenido en la oscuridad porque había descuidado completamente el deber de ilustrar a los habitantes de sus territorios americanos. Bolívar sabía que, si no se fomentaba la virtud cívica y el espíritu nacional, América no sería nunca realmente libre. Por eso concibió un peculiar poder moral, el cuarto poder, que desde el principio recibió muchas críticas.

Este poder moral debía tener jurisdicción efectiva sobre la educación y la instrucción, y jurisdicción de opinión para corregir las costumbres de los “amorales de Suramérica” (1969: 148). El cuarto poder debía dividirse así en dos cámaras: una dedicada a la educación y otra a la moral pública. En relación con la jurisdicción de opinión, las costumbres debían corregirse con “penas morales” que se escribirían en libros de virtud y vicio. Tal jurisdicción podía llegar incluso a la censura de los libros, aunque fuera posterior a su publicación. Las penas podrían ser consultadas por el pueblo para las elecciones, por los magistrados para sus resoluciones y por los jueces para sus juicios. Sobre este cuarto poder moral, González cita la carta que Bolívar dirige a Guillermo White (2015: 23; 1969: 146-147), en la que, según confesión del propio Libertador, se hallan “todas las ideas que yo he expuesto en mi obra”. Es la carta donde expresa que “sin moral republicana no puede haber gobierno libre”, y que por esta razón es necesario un cuarto poder que incentive dicha moral pública. González acepta acriticamente este pensamiento de Bolívar,

---

<sup>35</sup> Servando Teresa de Mier, en “Segunda carta de un americano al español”, se quejaba a S.M. porque “no consideraba conveniente que se hiciese general la ilustración en las Américas”.

sin advertir que la figura jurídica del poder moral pertenece a la tradición de la censura social, y que, en lugar de favorecer la autoexpresión, la personalidad original del suramericano, contribuye más bien a hacer efectiva la homogeneidad social.

Bolívar, ya lo sabemos, es para González el antiSantander, el hombre que prefiere respetar antes el espíritu que las ordenanzas o la letra de la ley (1976: 27). Se opone además a todos los *calibanes* de Suramérica que, como el falso héroe nacional colombiano, representan el regionalismo y la envidia (1969: 95). Frente a estos “espíritus pequeños” se convierte en el hombre de la conciencia cósmica. Pues su idea madre tiene que ver con la unificación, con la elevación de la conciencia humana hacia estadios en los que se supere el egoísmo o el individualismo. El Libertador encarna, según el antioqueño, el ansia de libertad espiritual y de ascenso humano. En relación con esta conciencia cósmica se deben entender las siguientes palabras de González: “Bolívar era liberal y conservador, estaba por encima de las facciones”. Y es que, para el filósofo colombiano, todo problema filosófico es esférico porque “el pensador no puede detenerse en un aspecto, pertenecer a una facción” (1976: 30). Bolívar era así un espíritu filosófico porque aspiraba a la *esférica* unión de todas las cosas o a la federación de todos.

Juan Vicente Gómez, el presidente y dictador venezolano, es otro de los líderes *bolivarianos* que ensalza González. Entre los años 1931 y 1932, el filósofo colombiano viaja a Venezuela atraído por la personalidad de un político a quien admiraba porque había establecido el primer gobierno de tipo suramericano. Estaba convencido de que con tal gobierno se había abandonado por primera vez en América la sugestión europea, es decir, se había puesto fin a la imitación de las instituciones extranjeras. También pensaba que, bajo el mandato de Gómez, no solo había gozado Venezuela de veintitrés años de paz y progreso, sino que además había alumbrado un gobierno que encarnaba los ideales de Simón Bolívar. A este presidente venezolano le dedicará en 1934 el polémico libro *Mi compadre*,<sup>36</sup> que, a pesar de ser una encendida apología, no fue bien recibido por su protagonista. Es probable que buena parte de la culpa

---

<sup>36</sup> Elías Pino Iturrieta, en su artículo “La leyenda del brujo”, escribe que las páginas de *Mi compadre* traspasan “las barreras de la medida y el decoro” (Citado en Narváez, s.f.).



la tuviera, como comenta Narváez (s.f.), “el procaz estilo de González”, que llega al punto de ensalzar su potencia engendradora –padre de setenta hijos– y de ponerle el mote de “ángel y tigra parida”.<sup>37</sup>

Juan Vicente Gómez adquiere el estatuto de gran *dominador* –título que González prefiere al de dictador– de Venezuela, el único que fue capaz de someter al caudillaje llanero y poner fin a las revoluciones que impedían el desarrollo del país. Todas las virtudes que el filósofo le atribuye son las del buen político. Es así un hombre paciente que supo esperar el momento más propicio para ascender al poder en un medio corrupto, y lo más sorprendente es que lo consiguió sin cometer un solo acto ilegal, sin hacer uso de los golpes de Estado. La frialdad, que le lleva a apreciar a los hombres pero no a amarlos porque esto debilitaría su entrega al ideal, el autodomínio y la facultad de olvido son también otras virtudes que permiten comprender su éxito. Como el Libertador –añade González– ha sobresalido por su realismo político, por perseguir el ideal con lo que “el destino le pone a la mano” (1970: 73). Todo parece haberlo sacrificado al fin de que Venezuela sea una nación trabajadora, unida y pacífica, capaz de manifestarse como lo hace un país realmente autónomo y con personalidad. Pero sobre todo González lo considera un digno heredero de Bolívar por su nacionalismo y suramericanismo,<sup>38</sup> por su completa asimilación del objeto de sus esfuerzos: el ideal de que el pueblo venezolano se libere, se autoexpresé, como quiere la filosofía de la personalidad antes analizada. Su nacionalismo bolivariano le ha llevado a evitar que los extranjeros adquieran la tierra venezolana, a sentir una “repugnancia invencible” por la deuda pública, a desconfiar de la inmigración como medio para regenerar y hacer progresar el país, y a favorecer el nacimiento de una literatura nacional, entre cuyos representantes González cita a Vicente Lecuna y Vallenilla Lanz. Sin embargo, lamenta el filósofo colombiano –una queja que bien podrían hacer hoy los partidarios de los gobiernos populistas– que el

---

<sup>37</sup> En realidad, el mote no era ofensivo: Gómez era una *tigra parida* porque tenía que defender a la cría recién nacida, la nación venezolana, de las oligarquías venezolanas y de los intereses coloniales de las potencias extranjeras.

<sup>38</sup> En Gómez, “método, sangre, formación e ideas son suramericanos” (1970: 74). En otro pasaje, González dice que “Gómez es lección viva para nosotros suramericanos” (1970: 75).

liberalismo extranjero denigre el gobierno de Gómez con el despectivo calificativo de “negra dictadura” (1970: 71), cuando en realidad es el hombre más representativo de Venezuela, el único político que no necesita de elecciones porque siempre las ganará.

El ecuatoriano Velasco Ibarra también forma parte, según González, de la lista de los libertadores suramericanos. De él dice que es el primer demócrata y “el primer político pensador americano” (1976: 20). Su principal aspiración ha consistido en “realizar el sueño bolivariano de libertar el alma popular” de la vanidad imperante en los políticos, con el objeto de que pueda desarrollarse la personalidad individual y racial de los ecuatorianos. El pueblo, esto es, el obrero, el campesino, el indio, le ama, pero es odiado y calumniado por toda la ignorante “casta explotadora” –los políticos formalistas– de este país (1976: 19),<sup>39</sup> por todos aquellos que le acusan de querer ser un dictador. Pero son los mismos hombres vanos –añade González– que tachaban a Bolívar de dictador y llamaban con admiración a Santander “hombre de las leyes”.

*Las afinidades con el sociólogo Vallenilla Lanz: la democracia bolivariana contra la extranjera democracia formal*

Fernando González escribe en *Mi compadre* que Vallenilla Lanz “ha abierto una brecha para la sociología suramericana” porque fue “el primero que siguió las ideas de Bolívar acerca de gobiernos americanos” (1970: 76). La teoría de Vallenilla Lanz sobre el cesarismo democrático constituye una defensa de las constituciones orgánicas o naturales y un ataque a las constituciones abstractas, esto es, a las escritas por los ideólogos, sofistas, *philosophes* o utopistas que anteponen los abstractos derechos políticos a la realidad natural y social. Este pensamiento coincide en parte con el pensamiento conservador y reaccionario porque ambos combaten al mismo enemigo: la filosofía moderna, abstracta y liberal. Ahora bien, los *populistas* suramericanos, el sociólogo Vallenilla y el filósofo González, se separan de aquella tradición cuando defienden gobiernos que acaben con las clases privilegiadas. Desde este punto de vista, las denostadas

---

<sup>39</sup> Para comprender por qué la clase política e intelectual ecuatoriana es la más vana o simuladora de Suramérica, González recomienda la lectura del ensayo de Velasco Ibarra, *Conciencia o barbarie* (Medellín, Atlántica, 1936).

constituciones escritas o liberales, las propugnadas por los letrados, por los *santanderes*, y combatidas por el bolivariano Fernando González, se caracterizan por ser artificiales y basadas en principios abstractos que no se corresponden con la naturaleza de las cosas o de la realidad –el pueblo– que deben ordenar. Tales constituciones, que como decía Bolívar imperan en las denominadas “repúblicas aéreas”, pretenden romper con la historia, con los “vínculos psicológicos hereditarios”, y empezar desde cero. Para Vallenilla es falso que con el simple decretar la igualdad política y civil desaparezcan los prejuicios de casta. En esas repúblicas aéreas, las libertades públicas “sólo existen en la letra muerta de sus constituciones” (Vallenilla, 1991: 118), las cuales son, como insiste Fernando González en sus ataques a los bogotanos, una imitación, un plagio, una importación de algo venido de fuera, esto es, de Europa o de los Estados Unidos. El analizado complejo de inferioridad explica que se cometa el error de olvidar la lección de Bolívar: la de que no conviene a Latinoamérica el régimen representativo y el federalismo importado desde los Estados Unidos. Aunque el régimen representativo ha entrado en decadencia tras el fin de la Gran Guerra, los dos pensadores suramericanos piensan que hay un principio *revolucionario* que ha sobrevivido en el tiempo: el principio de la alternabilidad del poder supremo, que es lo opuesto al cesarismo democrático. Según Vallenilla, este principio tiene nefastas consecuencias sobre las naciones que todavía no han perfeccionado su organismo. Aún peores consecuencias tiene el federalismo revolucionario, que es un oxímoron, una contradicción entre tradición y revolución. Pues, de una parte, sanciona la “tradición colonial anárquica y disolvente” (Vallenilla, 1991: 124), la que conecta con el sentimiento parroquial, con el amor por la tierra nativa; y, de otra, comete el error de uniformar los pueblos sometiéndolos a una ley impersonal que no se corresponde con su naturaleza y las necesidades del momento.

A esta constitución opone Vallenilla la constitución orgánica de la América hispana. La constitución orgánica no es la mejor constitución en abstracto, pero sí la más conveniente a una comunidad política concreta, ya que es la expresión “del instinto político de cada pueblo en un momento dado de su evolución” (Vallenilla, 1991: 110). Los instintos –una palabra que suele utilizar González para referirse a la naturaleza de individuos y pueblos– tienen que ver con el principio natural, no

con el racional, esto es, con aquello que hace diferente a cada individuo y pueblo. En realidad coinciden tales instintos con lo que la literatura política ha denominado durante siglos el natural de los pueblos, y que después entrará a formar parte de la sociología jurídica. Con esa expresión nos referimos a todo lo relativo a la raza, el clima, el medio físico y telúrico, la situación geográfica, la extensión territorial, el género de vida y religión, instintos y tendencias, densidad de la población, comercio, costumbres, etc.

Tanto para Vallenilla como para González, Bolívar es el primer defensor de la constitución orgánica de América, la única que se corresponde con el natural de los pueblos de este continente. El Libertador critica todas aquellas ideologías que quieren crear una “patria celestial” en la que gobiernen los principios y no los hombres. El gobierno más excelente –señala Bolívar en el discurso de Angostura– “no consiste en su teoría, en su forma, ni en su mecanismo, sino en ser apropiado a la naturaleza y al carácter de la nación para quien se instituye” (citado en Vallenilla, 1991: 138).

La primera necesidad de pueblos que luchan por constituirse y huir de la anarquía, como son los americanos tras la Independencia española, consiste en dotarse de un gobierno o poder fuerte y personal. Se trata del gobierno de un hombre representativo y prestigioso, al que Vallenilla denomina también “dictador necesario”. González no piensa de otro modo cuando hace suyo a Simón Bolívar y opone al idealismo revolucionario ese gobierno orgánico que el Libertador expuso en el discurso de Angostura. Tanto el filósofo colombiano como el sociólogo venezolano subrayan de este discurso la necesidad de un ejecutivo unitario y poderoso. Ejecutivo que, en algunas ocasiones, es calificado por el propio Bolívar de “gobierno paternal”, “hábil despotismo” o “tiranía activa”.<sup>40</sup> Este pensamiento en torno a un jefe supremo –un “escultor de naciones”, diría el español Joaquín Costa– que representa y defiende la unidad nacional (Vallenilla, 1991: 106), resulta similar al

---

<sup>40</sup> González señala que es en la “Carta a Jamaica” donde Bolívar escribe que la emancipación “fue obra de los criollos, para reivindicar la tiranía activa de los conquistadores” (1969: 120). De acuerdo con el parecer del Libertador, el colombiano explica que la tiranía activa es el “gobierno de la nobleza y de la dignidad en cada pueblo, con el fin de crear hombres” (1969: 121).

de la representación existencial teorizado por Voegelin (2006). El representante existencial, jefe, caudillo o “gendarme necesario”, se impone sobre todo en una situación de necesidad. Son estas situaciones las que explican la aparición de hombres representativos como el compadre del filósofo colombiano: Juan Vicente Gómez. Surgen porque así lo quiere el pueblo que le obedece y no porque lo prevea una constitución escrita o una costumbre. El hombre representativo se convierte además en la única fuerza de conservación social “en las primeras etapas de integración de las sociedades” (Vallenilla, 1991: 94), especialmente en la situación de guerra civil. Los caudillos de Vallenilla –el César democrático– son semejantes a los hombres representativos de González: dominan por su carácter, valor y prestigio personal, e imponen la paz y el progreso por sus excepcionales dotes de mando (Vallenilla, 1991: 117). No son eruditos letrados u oradores (*philosophes*) como los utopistas e imitadores de Europa que defienden ideales imposibles, sino, por el contrario, “hombres naturales” –expresión que Vallenilla (1991: 113) toma de José Martí– con juicio recto y con experiencia. Finalmente, esta modalidad orgánica y personal de mando se dirige contra la despersonalización del gobierno. González y Vallenilla consideran un error sustituir el prestigio y vínculo personal por leyes que ni son expresión de las necesidades concretas de la sociedad, ni se corresponden todavía con el *ethos* del pueblo (Vallenilla, 1991: 137).

La genuina representación es, según González, propia de la democracia bolivariana o boliviana, y no de la *democracia electorera*. El carácter democrático de esta representación o –para decirlo ahora con las palabras del venezolano Vallenilla– de este *cesarismo* se debe a que surge del pueblo. Ya hemos comentado que para González todas las instituciones emanan del pueblo, pero no porque gobierne cada uno de sus integrantes ni aún menos porque haya elecciones, sino porque se ponen al servicio de la autoexpresión o cultivo de la comunidad.

En el contexto de crisis de las democracias liberales de los años treinta, Fernando González va a criticar con dureza la democracia formal –“democracia de escrituras” la denomina en ocasiones– por considerarla un engañoso sistema político fundado en las papeletas y no en el ser, en la naturaleza y costumbres, del pueblo. En una línea de pensamiento semejante a la de Vallenilla, pero también próxima a la filosofía populista

contemporánea, opone a ese sistema engañoso la verdadera democracia que tiene sus raíces en el pueblo. Dicha democracia es bolivariana porque se sustenta sobre los principios expuestos por el Libertador en sus discursos y en su acción política. González comparte con Vallenilla la tesis de que la democracia no equivale a las formalidades del Estado de derecho liberal: no se reduce ni al régimen parlamentario, ni al sufragio universal, ni al federalismo estadounidense. En la democracia bolivariana –sostiene el colombiano– lo importante no es votar, pues los votos siempre pueden ser manipulados, sino que el gobernante encarne tendencias o *complejos raciales* que son los que definen la naturaleza o el ser verdadero del pueblo. Solo en estas condiciones, el representante se convierte en “guía de la cultura, partero de la personalidad de un país” (1976: 21).

En la línea *izquierdista* del colombiano, Vallenilla denuncia que no hay democracia cuando se impone la desigualdad económica, el dominio del suelo por un reducido número de familias y la concentración de los cargos en manos de las clases pudientes. No basta entonces con los derechos políticos. Una buena prueba de ello son las democracias formales suramericanas, las cuales se han limitado a importar la fachada igualitaria, con sus abstractas declaraciones de derechos, de las constituciones europeas, pero sin hacer nada para eliminar la desigualdad económica. Por el contrario, la democracia bolivariana favorece al pueblo porque lucha por suprimir las clases privilegiadas. Ello exige una política que, entre otras cosas, amplíe la protección a las clases trabajadoras, suprima o rebaje drásticamente los impuestos que pesan sobre ellas, reparta equitativamente las tierras no cultivadas, como hizo Juan Vicente Gómez con su “Ley de tierras baldías”, y abra la cultura a todos los ciudadanos para que en el futuro las más altas posiciones y magistraturas sean accesibles a cualquier hijo del pueblo.

Este discurso sobre la representación en manos de gobiernos fuertes, que comparte con Vallenilla Lanz y con el discurso populista contemporáneo, está unido, no obstante, a un ideal bolivariano que, como vimos en páginas anteriores, supone tanto la autoexpresión del pueblo como la unión del continente americano. Si, por un lado, el realismo político lleva a criticar las importadas constituciones federales que dividen el poder y crean un ejecutivo débil; por otro, el ideal suramericano debe llevar a hacer realidad los proyectos bolivarianos de unidad

continental, empezando por la integración regional de la Gran Colombia. Lo importante es reconocer que la personalidad, aquella virtud que hace diferente a cada individuo y pueblo, no está reñida con la unidad. Nos parece que la filosofía política de González acaba aproximándose al concepto filosófico de federalismo que, como el estado estético schilleriano, pretende conciliar la variedad o multiplicidad natural con la unidad racional. Se trata de establecer un estrecho vínculo entre todo lo relacionado con lo subjetivo –lo específico del carácter y la personalidad– y todo lo relativo al ámbito racional de lo objetivo y genérico, de tal modo que la expresión personal, original, de cada individuo y pueblo sea compatible con los procesos de integración colectiva. Este intento de unir dos lógicas heterogéneas, y aun contrarias, quizá sea lo más peculiar del bolivarismo de González. Es también la causa última de un estilo híbrido, mulato, mestizo, que se caracteriza por mezclar el discurso racional, *esférico*, de la filosofía con el discurso literario que se abre a la multiplicidad natural. Todo ello hace que la obra de Fernando González sea una de las filosofías más originales de Latinoamérica.

## Bibliografía

### Obras de Fernando González<sup>41</sup>

González, Fernando (1942), *Estatuto de Valorización*, Medellín, Imprenta Municipal, en: <http://www.otraparte.org/ideas/pdf/1942-estatuto.pdf>, consulta: agosto de 2016.

\_\_\_\_\_ (1959), *Libro de los viajes o de las presencias*, Medellín, Alberto Aguirre, en: <http://www.otraparte.org/ideas/pdf/1959-presencias.pdf>, consulta: agosto de 2016.

\_\_\_\_\_ (1969), *Mi Simón Bolívar*, Medellín, Bedout, en: <http://www.otraparte.org/ideas/pdf/1930-msbolivar.pdf>, consulta: agosto de 2016.

\_\_\_\_\_ (1970 aprox.), *Mi Compadre*, Medellín, Bedout, en: <http://www.otraparte.org/ideas/pdf/1934-compadre.pdf>, consulta: agosto de 2016.

---

<sup>41</sup> Todas estas ediciones de los libros de González fueron consultadas en las versiones digitales vigentes y activas que pueden descargarse de la página web de la Corporación Fernando González - Otrparte, disponible en: <http://www.otraparte.org/obra/ediciones.html>.

\_\_\_\_\_ (1971a), *Santander*, Medellín, Bedout, en: <http://www.otraparte.org/ideas/pdf/1940-santander.pdf>, consulta: agosto de 2016.

\_\_\_\_\_ (1971b), *El hermafrodita dormido*, Medellín, Bedout, en: <http://www.otraparte.org/ideas/pdf/1933-hermafrodita.pdf>, consulta: agosto de 2016.

\_\_\_\_\_ (1973), *Don Mirócleles*, Medellín, Bedout, en: <http://www.otraparte.org/ideas/pdf/1932-mirocletes.pdf>, consulta: agosto de 2016.

\_\_\_\_\_ (1976), *Los negroides*, Medellín, Bedout, disponible en: <http://www.otraparte.org/ideas/pdf/1936-negroides.pdf>, consulta: agosto de 2016.

\_\_\_\_\_ (1994), *El remordimiento*, Medellín, Universidad de Antioquia, en: <http://www.otraparte.org/ideas/pdf/1935-remordimiento.pdf>, consulta: agosto de 2016.

\_\_\_\_\_ (1997a), *Antioquia*, Medellín, Universidad de Antioquia, en: <http://www.otraparte.org/ideas/pdf/1936-1945-antioquia.pdf>, consulta: agosto de 2016.

\_\_\_\_\_ (1997b), *Arengas políticas*, Medellín, UPB, en: <http://www.otraparte.org/ideas/pdf/1945-arengas.pdf>, consulta: agosto de 2016.

\_\_\_\_\_ (2007), *Pensamientos de un viejo*, Medellín, Fondo Editorial Universidad EAFIT, Otraparte, en: <http://www.otraparte.org/ideas/pdf/1916-pviejo.pdf>, consulta: agosto de 2016.

\_\_\_\_\_ (2010), *Viaje a pie*, Medellín, Fondo Editorial Universidad EAFIT, Otraparte, en: <http://www.otraparte.org/ideas/pdf/1929-vpie.pdf>, consulta: agosto de 2016.

\_\_\_\_\_ (2015), *Nociones de izquierdismo*, Medellín, Fondo Editorial Universidad EAFIT, Otraparte, en: <http://www.otraparte.org/ideas/pdf/1936-nociones.pdf>, consulta: agosto de 2016.

## Otras obras

Araquistáin, Luis (1921), *España en el crisol (Un Estado que se disuelve y un Pueblo que renace)*, Barcelona, Minerva.

Aristizábal, Santiago (2006), “Fernando González. De la literatura a la filosofía”, en: <http://www.otraparte.org/vida/aristizabal-santiago-1.html>, consulta: agosto de 2016.



Cerezo, Pedro (2003), *El mal del siglo. El conflicto entre Ilustración y Romanticismo en la crisis finisecular del siglo XIX*, Madrid, Biblioteca Nueva.

Elmore, Edwin (1926), “Vasconcelos frente a Chocano y Lugones”, en: *Poetas y Bufones. Polémica Vasconcelos-Chocano. El asesinato de Edwin Elmore*, Madrid, Agencia Mundial de Librería.

Gadamer, Hans-Georg (1993), *Verdad y método I*, Salamanca, Sígueme.

Gumbrecht, Hans Ulrich (2004), *Production of Presence. What meaning cannot convey*, California, Stanford University Press.

Henoa Hidrón, Javier (2014), *Fernando González, filósofo de la autenticidad*, Medellín, Ediciones Otraparte.

Laclau, Ernesto (2005), *La razón populista*, Buenos Aires, FCE.

Narváez Espinosa, John (sin fecha), “El extraño caso de *Mi compadre*”, en: <http://www.otraparte.org/vida/narvaez-john.html>, consulta: agosto de 2016.

Ortega y Gasset, José (1983), “Meditación del pueblo joven”, en: *Obras Completas*, tomo VIII, Madrid, Alianza.

Posada, Pedro (2000), “Aproximación al pensamiento político de Fernando González”, en: <http://www.otraparte.org/vida/posada-pedro.html>, consulta: agosto de 2016.

Strauss, Leo (2007), *Liberalismo antiguo y moderno*, Buenos Aires, Katz.

Teresa de Mier, Servando (1978), “Segunda carta de un americano al español”, en: *Ideario político*, Caracas, Ayacucho.

Vallenilla Lanz, Laureano (1991), *Cesarismo democrático y otros textos*, Caracas, Ayacucho.

Voegelin, Eric (2006), *La nueva ciencia de la política*, Buenos Aires, Katz.