

# El Viaje a Pie del Ser y la Nada: análisis de la filosofía sartreana y gonzaliana a partir de la idea del tiempo, la identidad y la muerte<sup>1</sup>

## The Journey on Foot of Being and Nothingness: Analysis of Sartrean and Gonzalian philosophy based on the idea of time, identity and death

[Artículos]

**José Fernando Ramírez Álvarez<sup>2</sup>**

Fecha de entrega: 07 de julio de 2023  
Fecha de evaluación: 20 de enero de 2024  
Fecha de aprobación: 25 de enero de 2024

Citar como:

Ramírez Álvarez, J. F. (2024). El Viaje a Pie del Ser y la Nada: análisis de la filosofía sartreana y gonzaliana a partir de la idea del tiempo, la identidad y la muerte. *Cuadernos De Filosofía Latinoamericana*, 45(130), 166-186. <https://doi.org/10.15332/25005375.9579>.



### Resumen

Fernando González Ochoa es un referente de la filosofía colombiana y latinoamericana, por lo que ha sido tomado en cuenta seriamente por grandes escritores y pensadores a nivel mundial. Entre ellos se encuentra el filósofo francés Jean-Paul Sartre, considerado como uno de los grandes precursores del existencialismo y que presuntamente elogió el pensamiento del filósofo envigadeño. Ante ello, en este artículo se indagará sobre algunas consideraciones que configurarían la construcción de un sujeto existencial en ambos pensadores, exponiendo, entre otras temáticas, la mala fe, la remembranza del tiempo y la construcción de una

---

<sup>1</sup> El presente artículo se deriva del proyecto de tesis doctoral denominado *Metafísica Existencial* en la obra de Fernando González Ochoa, realizado para el programa de Doctorado en Filosofía de la Universidad Santo Tomás de Bogotá. Fuente de financiación: recursos propios.

<sup>2</sup> Docente de tiempo completo de la Universidad Santo Tomás de Villavicencio. Correo electrónico: [joseramirez@ustavillavicencio.edu.co](mailto:joseramirez@ustavillavicencio.edu.co). ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7976-0149>

reflexión basada en la existencia, que tiene como punto central la aceptación, convicción y certeza de la realidad humana.

**Palabras clave:** existencialismo, mala fe, muerte, filosofía, vivencialidad.

## Abstract

Fernando González Ochoa is a reference of Colombian and Latin American philosophy and as such has been taken seriously by great writers and thinkers worldwide. Among them is the French philosopher Jean-Paul Sartre, considered one of the great precursors of existentialism and who allegedly praised the thought of the philosopher from Envigado. Given this, this article will investigate some considerations that would configure the construction of an existential subject in both thinkers, placing among other themes bad faith, the remembrance of time and the construction of a reflection based on existence that has as its central point the acceptance, conviction and certainty of human reality.

**Keywords:** Existentialism, bad faith, death, philosophy, experientiality.

## Introducción

En 1955, se dice, no tan a ciencia cierta puesto que dicho evento pasó inadvertido en el entorno colombiano de la época, que Fernando González Ochoa, filósofo nacido en el municipio de Envigado, en el departamento de Antioquia, fue nominado al premio Nobel de Literatura por dos personajes de categoría mundial<sup>3</sup>.

El primero de ellos fue el escritor estadounidense Thornton Wilder, quien de hecho fue la primera celebridad que visitó la última morada de Fernando González: una finca en Envigado que en 1941 respondía al nombre de La Huerta del Alemán y que unos años después, y hasta el día de hoy, se conoce como Otraparte. Actualmente, este lugar se reconoce como una casa museo, administrada desde el 2002 por la Corporación Fernando González – Otraparte, y fue declarada por el Congreso de la República de Colombia, mediante Ley 1068 del 2006, como un Bien Cultural de Interés Público de la Nación.

La segunda celebridad fue el filósofo existencialista francés Jean-Paul Sartre. Helena Araújo de Albrecht expone una anécdota bajo las significativas ideas del pensador parisino en relación con González Ochoa:

---

<sup>3</sup> En agosto de 2009, la secretaria de la Real Academia Sueca de las Ciencias, Madeleine Broberg, respondió a la solicitud que sobre este asunto realizó Peter Schultze-Kraft. Madeleine escribió lo siguiente: "Respecto a su solicitud de aclaración sobre Fernando González, le puedo informar que el señor González no fue nominado al premio de literatura ni en 1954 ni en 1955" (Schultze-Kraft, 2009, parr. 19).

“Ustedes tienen el único escritor existencialista de América”, dijo Jean-Paul Sartre en una entrevista concedida en París a estudiantes latinoamericanos. El pontífice existencialista se refería a Fernando González, “el filósofo de Envigado”, como se le llama por aquí. (Araújo, s. f., párr. 8)

Sartre, para lanzar dicha aseveración, muy seguramente se acercó al libro *Viaje a Pie*, traducido al francés por el escritor Francis de Miomandre<sup>4</sup> y, con ello, muy probablemente circunscribió a Fernando González Ochoa bajo el paradigma existencialista. La pregunta que rodea este suceso es, ¿por qué bajo la idea del existencialismo?

Surgen los siguientes interrogantes tras este acercamiento inesperado entre Fernando González y Jean-Paul Sartre: ¿qué guarda o revela el libro *Viaje a Pie* que sedujo el pensamiento de Sartre?, ¿qué ideas existen en Fernando González que tengan relación con el existencialismo sartreano?, ¿cuáles son las bases del existencialismo originado por el autor parisino que recoge cierta concordancia, reciprocidad y concomitancia con el pensamiento del filósofo envigadeño? Estas preguntas son piezas clave del presente texto, en el que se intentará realizar un paralelo entre los argumentos presentados en las obras *Viaje a Pie*, escrita en 1929, y *El Ser y la Nada*, cuya fecha de publicación se traslada a 1943. No obstante, se deben tener en cuenta algunos presupuestos.

Frente a esos 14 años de diferencia entre la publicación de ambos textos, se plantea que el primero fue producto de un viaje realizado a pie desde Medellín hasta Buenaventura, mientras que el segundo se engendró de vivencias personales del autor durante los nefastos acontecimientos de la Segunda Guerra Mundial.

Ambos crean una discusión con paradigmas ontológicos y fenomenológicos que conllevan a solventar la inquietud sobre la realidad humana, su existencia y las diferentes perspectivas ahondadas en la terminología del *être* (ser) y la *néant* (nada), que trata de crear una fuerte crítica a sus conciudadanos, la cual “se interesa más directamente por el desamparo de la existencia humana, abandonada a la absurdidad de su condición” (Grodin, 2006, p. 256). Por tal motivo, este juego entre lo absurdo, la libertad, lo trascendental, la inmanencia y demás, provoca en Fernando González y Jean-Paul Sartre una constante crítica de los acontecimientos que subyacen del entorno en conjunto con bases metafísicas y ontológicas que determinan tanto la esencia como la existencia del hombre y de todo aquello que lo rodea.

Para efecto de un análisis comparativo y propositivo entre las obras expuestas con antelación se plantearán específicamente dos temáticas que transversalizan ambos escritos: la primera, la incursión de una interpretación de la mala fe o el autoengaño en el cual los

---

<sup>4</sup> “El libro fue editado por la editorial «Le Livre Libre» en octubre de 1919 e ilustrado con dibujos de Alberto Arango Uribe, pronto fue traducido a la lengua francesa” (Henao, 2000, p. 93).

seres humanos se encuentran sumergidos, muchos de ellos a voluntad propia. Y, la segunda, el problema de la muerte como reflexión de la libertad y la autenticidad del sujeto, visto desde la comprensión del individuo y en relación con el mundo que lo rodea.

Se establecerá a partir de lo anterior, una representación del hombre que servirá como crítica a los acontecimientos bélicos a nivel mundial y, en el caso del continente latinoamericano, como una recurrente sátira, reproche y opinión de la idiosincrasia que se encuentra subyugada al fingimiento, la falsedad y la hipocresía represadas por una sociedad cuya causa, entre otras, es la adopción de actos concernientes a la religión cristiana-católica, la pérdida de identidad y el acogimiento de bases culturales extranjeras como propias. Esta crítica nace de las propias vivencias que sirven como fundamento en cuanto “el pensamiento concreto tiene que nacer de la praxis y tiene que volverse a ella misma para iluminarla, y no al azar y sin reglas, sino —como en todas las ciencias y todas las técnicas— conforme a unos principios” (Sartre, 2004, p. 30). Esta situación conlleva a que en el transcurso del texto las ideas se representen, en muchas ocasiones, bajo la relación entre las vivencias y las especulaciones que forjarán el carácter de cada uno de los autores.

Es indispensable convenir que para entender a Sartre se debe atender a la idea arraigada del ateísmo y la considerable negación de un desenlace que sobrepase los límites de la realidad humana; mientras que para González Ochoa la construcción del hombre se subyuga mediante la ascensión hacia Dios, a partir de las vivencias que cada uno pueda proveer desde su individualidad y personalidad.

En esta perspectiva, se intentará realizar un exordio de cómo estas maneras de racionalizar lo trascendente no sustituye en ninguna medida una diferencia, separación o alejamiento, sino, más bien, un acuerdo, un pacto y correspondencia en los términos de las lecturas que realizan de la realidad, de las vivencias y de la existencia a la que pertenece cada uno de los autores estudiados.

## **El Sartre de *El Ser y la Nada***

Sartre, en la conferencia que responde al nombre El Existencialismo es un Humanismo, dictada en octubre de 1945 en París, recalca la coexistencia de dos tipos de existencialismos: uno católico y otro ateo (Sartre, 2009, p. 27). El filósofo, junto a figuras como Simone de Beauvoir, Albert Camus y Martin Heidegger, entre otros, se ubica a sí mismo en este último grupo. Sin embargo, señala del existencialismo en general que: “lo que ellos tienen en común es simplemente el hecho de considerar que la existencia precede a la esencia o si se prefiere, que hay que partir de la subjetividad” (Sartre, 2009, p. 27). Este hecho existencial de estar arrojados al mundo encuentra en el sujeto su dilucidación y finalidad, es decir, su *Dasein*, dando así rienda suelta a la angustia que:

[...] según la cual uno se angustia ante el no-ser o la nada, pero esta expresión designa ahora *la nada del ente como tal*, que se sume en la indiferencia más absoluta en el vórtice de la angustia [...] La angustia aparece entonces como una poderosa revelación del ser: hay ser y no la nada. (Grodin, 2006, p. 329)

Este ser expresado es macizo, es, valga la redundancia, un todo lleno de completitud; es, ante cualquier cosa, lo que es y no deja de ser. Aunque estas frases representen en primera perspectiva una serie de tautologías que circundan lo evidente, para Sartre todo esto responde a la noción metafísica de la naturaleza que parte exclusivamente del hombre en relación con el ser mismo, y que objetiviza la presencia de este de manera recíproca ante la limitada condición humana. Dicha objetividad se encuentra afuera de la conciencia, acarreado en él el nacimiento de un sujeto vacío, es decir, una nada que se va perpetuando en la medida en que el hombre se realice con miras a la dimensión que exponga su libertad, de la cual partirá su proyecto delimitado por su propia vida.

En pocas palabras, su existencia se delimita en la siguiente noción: “El hombre, tal como lo concibe el existencialista, si no es definible, es porque empieza por no ser nada” (Sartre, 2009, p. 31). Se entiende entonces que la nada como causa de su propia libertad se extiende a la condición de lo humano. Esta condición naturalmente evidencia la nada desde la interrogación que circunscribe una duda y ante la cual el hombre se encuentra en la expectativa de ser realizada en su totalidad. Sin embargo, ante esta pretensión, la limitante a la que se expone el hombre desde su concepción o ideal de apoderarse, aferrarse, des-ocultar y ensimismarse en el ser, radica en tres variables:

Así, la interrogación es un puente lanzado entre dos no-seres: no-ser del saber en el hombre, posibilidad de no-ser en el trascendente. Por último, la interrogación implica la existencia de una verdad. Por la interrogación misma, el interrogador afirma que espera una respuesta objetiva tal que permita decir: “Es así y no de otra manera”. (Sartre, 1966, pp. 43-44)

El ser del hombre se percibe alrededor de la nada. Esta nada deviene de su propia posibilidad de ser y, ante todo, de la objetivación del ser que se encuentra fuera de sí, conllevando a entenderse como su propio no-ser, lo que lo traslada a concientizarse en el juego presencia y ausencia, en donde la conciencia adopta un conocimiento de algo puro, incorruptible, pío y casto que es el ser-en-sí del cual también él es partícipe; y, además, impuro, limitado y definido en el que el hombre concibe su propio ser.

Esto se entenderá como un proceso de nihilización en el que al traer la nada a su existencia abre la posibilidad de que el ser-en-sí pueda ser trascendido a sus anchas: “el hombre es el ser por el cual la nada adviene al mundo” (Sartre, 1966, p. 66). La pretensión de trascender el ser a partir de la nada puede darse única y exclusivamente en el hombre, pues es él quien le da sentido al mundo y a su propia existencia.

En el devenir del tiempo y del espacio, en relación con la existencia y la participación de la nada en la que el sujeto se encuentra proyectado, se puede promover ante las constantes disgregaciones, perturbaciones y turbulencias, “conductas de huida” (Sartre, 1966, p. 84), gracias a la inquietud, intranquilidad e impaciencia que devienen en su ser y que generan, en gran medida, un ajeteo de la angustia originaria al intentar llenar los vacíos, ausencias, carencias y faltas que, en el juego de la reflexión, determinan su acción, conllevándolo a escabullirse entre mentiras y excusas, creando falsos fundamentos y entidades sobrenaturales.

Aquí el hombre fomenta un ambiente de mala fe que se ensancha a la búsqueda de sentidos y no de verdades reales y elocuentes a su naturaleza: “un hombre siempre remitido, tematizante del en-sí, de intencionalidades que configuran el conocimiento más como una búsqueda de sentido que como una odisea de la verdad” (Yepes, 2016, p. 98), que compromete así la realización del proyecto humano que se encuentra transversalizado en la autenticidad y legitimidad de sus rasgos distintivos.

## **La instauración de la mala fe como fuente de soberanía del para-sí**

Hay que considerar que la mala fe es un autoengaño. A diferencia de un engaño común cuya esencia es la participación de dos sujetos —uno consciente de una verdad que trasmite tergiversadamente una información, contenido o afirmación a otro sujeto que se encuentra ignorante de dicho dato y que, además, su voluntad recae en la habilidad, necesidad o tranquilidad que el engañador provee—, el autoengaño radica principalmente en la existencia, donde participa un sujeto en soledad, es decir, que el engañador y el engañado resultan ser la misma persona. En ella existe una voluntad que se encuentra en una constante lucha del sentido, que inicia bajo la percepción de cargar en sí su propia verdad, gracias a la cual su contacto con el amplio universo le hace avenir el sentimiento de angustia, pero, ¿por qué motivos se llega hasta este punto?

El filósofo francés se aferra al tema de la angustia desde la noción de libertad que le es otorgada inherentemente a la existencia humana. Esta libertad, a su vez, le concede un modo de ser al hombre en el extenso campo de la nada, produciéndole miedo y temor ante la imposibilidad de encontrarse desde su para-sí en el ser-en-sí y, por tal motivo, asumiendo el trabajo individualizado de trascender y proyectarse hacia la totalidad del en-sí.

Esta es la razón por la cual el hombre se identifica con un constante padecimiento de su realidad al ver que se amplía el horizonte de posibilidades del ser-en-el-mundo y, con él, los ilimitados vaivenes provenientes del tiempo, la realidad y la conciencia del ser. La angustia, por tal razón, es definida en *El Ser y la Nada* como “el reconocimiento de una posibilidad como *mi posibilidad*, es decir, que se constituye cuando la conciencia se ve escindida de su esencia por la nada o separada del futuro por su libertad misma” (Sartre, 1966, p. 79). Esta

posibilidad delimita al ser humano en su constante contacto con el mundo y el compromiso que tiene ante sí, el cual lo lleva a estar constantemente en un proceso de realización que va a la par con la construcción de su propia esencia frente a la cual “yo decido sobre ello, solo, injustificable y sin excusa” (Sartre, 1966, p. 83). El juego de la posibilidad entra al terreno de la construcción del carácter del yo en la medida en que este se convierte en elección y, al mismo tiempo, en proyecto.

El estar solo no es garantía total de que las decisiones que se tomen sean acordes con la autenticidad proveniente de la condición humana; más bien, muchas de ellas buscan abandonar su humanidad o parte de ella<sup>5</sup> para encontrar refugio en sus propias contradicciones: “¿qué ha de ser el hombre en su ser, para que le sea posible negarse?” (Sartre, 1966, p. 92); generando así la posibilidad de caer en una doble connotación negativa y contradictoria de paso, a decir: no ser lo que se es y ser lo que no se es.

La aceptación de esta doble connotación da la bienvenida a un determinismo psicológico que es la base fundamental de las “conductas de excusas” (Sartre, 1966, p. 84), que propende a ser una acción contraria a la angustia misma, es decir, al reconocimiento del propio ser en cuanto se es:

Afirma que existen en nosotros fuerzas antagonistas cuyo tipo de existencia es comparable al de las cosas; intenta llenar vacíos que nos rodean, reestablecer los vínculos entre el pasado y el presente, entre presente y futuro; no provee de una *naturaleza* productora de nuestros actos y de estos mismos hacen entidades trascendentes, los dota de una inercia y de una exterioridad que les asignan su fundamento en otra cosa que ellos mismos, y que son eminentemente tranquilizadoras porque constituyen un juego permanente de *excusas*. (Sartre, 1966, p. 84)

Esta escapatoria que ser humano adopta como propia a partir de las acciones basadas en la mala fe hace convenir a la idea de la angustia en correlación a la libertad, que se encuentra en consonancia con su esencia en cuanto que la conciencia es totalmente legítima ante las decisiones del Yo.

Lo anterior se entiende como si se tratase de una cierta elevación de las posibilidades dentro de sus mismas limitantes apegadas a la realidad, la existencia y a su ser-en-sí, en consonancia con el ser-en-el-mundo visto desde la óptica individualizada del para-sí. En este sentido, la acción del hombre dirige su mirada hacia la noción de una trascendencia que es

---

<sup>5</sup> Cabe convenir en esta idea la existencia de una relación directa con la noción de seducción proveniente del pensamiento de Kierkegaard, dando cuenta así de la separación de alguna sustancia del ser humano en correlación con la participación de aquellas entidades que fundamentan su existencia en la contradicción de la constitución del hombre; ejemplo de ello se evidencia con el elemento *humano* que responde al nombre de espíritu: “¿Qué gozo puede haber en un amor que no exige el abandono absoluto de al menos una de las partes? Para esto, en realidad se necesita del espíritu” (Kierkegaard, 1994, p. 45).

posible desde el ámbito de la inmanencia: “se trata de encarar el Yo como un pequeño Dios que me habite y que posea mi libertad como una virtud metafísica” (Sartre, 1966, p. 86). Esta especie de ascetismo convendría verla desde dos perspectivas: la creación de libertad con base al yo que la vivencia, y la delimitación de las acciones que justifica un fin último.

No obstante, este discurso, empeñado en reconocer la libertad en todo su furor, toca fondo cuando es intervenido por otro, es decir, en cuanto que “la mirada del otro lo acecha, le carcome su tranquilidad, irrumpe su ser, viola la imagen que tiene de sí mismo y que cuida y mima con tanto celo en la soledad de su conciencia” (Alvarado, 2005, p. 159). Este otro se reproduce en las afueras del para-sí como un ser que puebla el mundo desde la multiplicidad. Sartre denominaría estas múltiples miradas como un verdadero infierno.

El otro, en tanto que es entendido como prójimo, evita que el ser del para-sí se muestre en su total plenitud hacia los demás; esto evitaría que el para-sí fuese entregado al para-otro, dando paso a la pérdida de su libertad y, por consiguiente, de la dignidad en su totalidad. Esta problemática se vislumbra desde la visión que configura el ser visto por el otro que predispone al para-sí, puesto que “rehuimos la angustia intentando captarnos *desde fuera como un prójimo* o como *una cosa*” (Sartre, 1966, p. 88), e indica que es necesario dejar la sinceridad a un lado, puesto que sería fatal para la persona entregarse al otro al momento de mostrarse como es, y perder la soberanía que lleva consigo mismo desde el manejo de su propia angustia.

El hombre no puede revelarse como un en-sí despojándose de toda su libertad, sino en un para-sí manteniendo oculto su en-sí detrás de lo que, en renglones anteriores, se definía como una mala fe:

Con el fin de proyectar mi imagen irreal de ser, busco engañar a los demás, pero como mi conciencia de *mauvaise foi* [mala fe] me exige un engaño radical y efectivo, me es menester primero creer lo que deseo que los demás crean; de tal forma que me elijo como *mauvaise foi* al reconocer como primera exigencia, mi inautenticidad. (Alvarado, 2005, p. 159)

Ese otro que es un ser fuera del para-sí, se convierte en presencia íntegra al añadir a su ser un distanciamiento y una posición en el mundo con las cosas que en el entorno le rodean, y se le concibe, de paso, el acto de mirar, por lo cual el para-sí, más allá de una conexión con el para-otro, significa el hecho de ser visto, cuya esencia radica, entre otras, en “que soy vulnerable, que tengo un cuerpo capaz de ser herido, que ocupo un lugar y que no puedo en ningún caso evadirme del espacio en que estoy sin defensa” (Sartre, 1966, p. 335). El único lugar en donde el para-sí se convierte, ya no en un para-otro, sino en un ser-en-sí, es cuando la muerte toca la morada del para-sí, eliminando su angustia y, con ello, todas sus proyecciones y posibilidades-en-el-mundo.

## El problema del pasado y la muerte

El problema de la muerte en Sartre parte de la cuestión de la temporalidad. Esta no debe tomarse como una separación de instantes que confabulan su devenir de acuerdo con un proyecto; no es tampoco un dato ajeno que la memoria quisiera traer a la actualidad; ni mucho menos una pretensión adivinatoria, profética o iluminada que transversaliza los segundos, minutos y años de vida en una forma de linealidad inspirada en un destino proveniente de afuera.

La vivencia temporal en el mundo por parte del para-sí doblaga todo tipo de exterioridad aislada, huida o apartada, y la atrae al hecho de compartir su objetividad con la conciencia que la intenta objetivar, entendiendo la comprensión del mundo moldeado desde el para-sí y por el cual es posible su unidad: “el mundo (*es*) mío porque está infestado por posibles de los cuales son conciencias las conciencias posibles (de) sí que yo *soy*, y esos posibles, en tanto que tales, le dan su unidad y su sentido al mundo” (Sartre, 1966, p. 159). El para-sí, por lo tanto, vislumbra su accionar en los amplios horizontes que fundamentan las posibilidades y, como posibilidad, establece su trascendencia hacia los modos de no-ser, dando cabida al problema de la temporalidad que se define como:

[...] una estructura organizada y esos tres pretendidos “elementos” del tiempo: pasado, presente, futuro, no deben encararse como una colección de “data” cuya suma, haya de efectuarse —por ejemplo, como una serie infinita de “ahoras” de los cuales unos no son aun y otros no son ya—, sino como momentos estructurados de una síntesis original. (Sartre, 1966, p. 160)

Se presenta, a manera de conclusión, que la conciencia y el en-sí se muestran en el tiempo como una totalidad que vincula directamente al ser y al no-ser dentro de la misma realidad humana, y revelan al ser y la nada en la cotidianidad, puesto que, si bien todo está permeado de ser, o en tanto que las cosas son —esencia y existencia—, es a partir de la conciencia del ser en donde la nada sale a flote y, al igual que el tiempo, su esfuerzo condena al para-sí a ser libre, realizarse y trascender, vinculando necesariamente su pasado, presente y futuro para completar esa plenitud de positivities dentro de la categoría de la subjetividad humana:

No hay otro universo que este universo humano, el universo de la subjetividad humana. Esta unión de la trascendencia, como constitutiva del hombre —no en el sentido de que Dios es trascendente, sino en el sentido de rebasamiento—, y de la subjetividad, en el sentido de que el hombre no está encerrado en sí mismo sino presente siempre en un universo humano, es lo que llamamos humanismo existencialista. (Sartre, 2009, p. 85)

Dentro de este gran universo humano, visto desde una mirada existencial, se vincula el problema de la temporalidad, específicamente, a partir de la concepción del pasado. Sartre se pregunta “¿cuál es el ser de un ser pasado?” (Sartre, 1966, p. 161). Una respuesta acercada a esta filosofía del tiempo denota al ser en tanto que no-es y ya pasó, por lo cual determina así su presente y su futuro, y que más allá de que no esté vigente, aún sigue siendo propiedad

privada de la *miidad*, entendiéndose esta como un hecho consciente y apropiado por el sujeto que lo vivencia en un instante determinado.

Esta *miidad* adjunta así su existencia a la objetividad del sujeto que lo ha vivido, y se vuelve conexo en tanto que el pasado sigue siendo partícipe del Yo, y, además, determinante de lo que se es y lo que será en un distanciamiento meramente temporal, que reafirma la existencia propia y la de los demás seres que participan del entorno y la naturaleza del ser en-sí:

Es menester que haya un pasado, y por consiguiente, algo o alguien que era ese pasado, para que haya una permanencia; lejos de que esta pueda ayudar a constituir el tiempo, lo supone para develarse en él y develar consigo el cambio. (Sartre, 1966, p.165)

A sabiendas de que el pasado del para-sí le pertenece, y con él la proyección de un mundo en los juegos de la causalidad del instante que transversaliza la totalidad de la temporalidad, la muerte aparece como una escisión del para-sí. Jean-Paul Sartre comparte, en cierto sentido, la idea de la muerte que proviene del *Dasein* en Heidegger: “la muerte puede entenderse como el límite de toda posibilidad del *Dasein*, precisamente porque la muerte cierra el abanico de posibilidades de la existencia” (González, R., 2010, p. 73), esto quiere decir que el para-sí deja de existir dentro de los cánones de la subjetividad humana teniendo como referencia la *miidad*, ya que en la muerte misma le es negado al hombre proyectarse.

El hombre no se percibe como un ser-en-el-mundo, puesto que ya se ha convertido en un en-sí del para-otro, cuya única manera posible de dejar de existir es cuando su en-sí ha sido borrado de todos aquellos para-otros. Añadido a ello y, ensamblando la noción del pasado en el momento en el que sucumbe la muerte al para-sí, este es trasladado al mundo del en-sí gracias a su propia fatalidad y por la visión del para-otro, que, consecuentemente, pertenece a un pasado que trágicamente ha consumido todas sus posibilidades.

La muerte llega al hombre como significado de su accionar, que ha puesto punto final a lo concreto de su ser: “por la muerte, el para-sí, se trueca para siempre en en-sí en la medida en que se ha deslizado íntegramente al pasado” (Sartre, 1966, p. 169). Se puede definir como una lucha de supervivencia en el pasado que es adoptada al presente y al futuro, siempre y cuando dependa única y exclusivamente de la presencia de su ser en el para-otro, y al mismo tiempo, le es insignificante al en-sí, porque ya hace parte del constitutivo de su propia existencia, de la objetividad del universo, de lo macizo del ser.

Hasta aquí se dejará la propuesta existencialista de Jean-Paul Sartre y, tal cual como se planteó en la introducción, se hará una presentación del pensamiento de Fernando González Ochoa bajo estas mismas categorías. A diferencia del filósofo francés, González no participa de un relato metafísico desde convenciones provenientes de un discurso eminentemente lógico-sistémico, sino que intenta explicar estas mismas categorías existenciales a partir de

un lenguaje de naturaleza coloquial y mucho más inmanente a su territorio y cultura, en donde encuentra consonancia a una vida cuyo prejuicio se establece en las delimitaciones de una meditación particularmente colombiana y, en especial, de una época predominantemente eclesial.

## **El viaje a pie de Fernando González**

Viajar a pie es sinónimo de articular todos los sistemas que componen el cuerpo humano hacia un objetivo determinado. Es constatar la humanidad dentro del tiempo y del espacio, concertando que, el camino, aunque sea el mismo, no siempre será igual. Pero este pensamiento solo cala en las personas que disfrutan el nuevo día, más allá de que el sol sea el mismo para todos en todos los tiempos.

Para lograr dicha comunión con la naturaleza que le rodea, solo hay un estudio que sobrepasa los límites de aquellas ciencias que tienen sus principios en la técnica y en el arte, y se hace llamar metafísica. En efecto, para llegar a estar dotado de este conocimiento, Fernando González tiene como base la construcción auténtica y fidedigna de su ser y su esencia, edificada de manera perpetua a partir del concepto de la vivencia, cuyo fin se encuentra, tal como lo plantea el conocedor de la filosofía gonzaliana Henao Hidrón (2000), contiguo y enlazado a su existencia:

Describir un viaje de tal naturaleza —donde confluyen la realidad ambiente, el conocimiento intelectual y los sentimientos íntimos— es tarea que exige llenarse de amor, de vitalidad, de juventud, de energía, de aire puro, de elasticidad muscular y cerebral y, por supuesto, de *desfachatez* para decir la verdad. (p. 94)

En Fernando González, la metafísica por sí sola tiene certeza de que es un panorama que abarca las cosas en tanto que son, como las que no son, por lo tanto, vierte toda su energía en la comprensión de la existencia misma, en cuanto que es entendida como naturaleza que tiende a empatizar constantemente con la realidad que se muestra a la conciencia: “todo se funde en la esencia amorosa que deviene en las formas. La esencia tiende siempre” (González, F. 2010, p. 198); esta acción se condensa en una energía siempre viva e instaurada en todas las cosas que componen el mundo y el universo.

Se entiende mejor esta naturalidad de la metafísica si se considera, como fundamento propio de su accionar, que todo lo existente tiene una tendencia hacia aquello de donde proviene, y, dicha finalidad, se despliega someramente bajo la existencia de Dios y el reconocimiento de él por parte del ser humano:

Todo existente es La Presencia en ausencias. En otras palabras: Dios (La Presencia) está por esencia, presencia y potencia en todas las criaturas. En otras palabras: La Presencia (Dios) es la que da vida a las criaturas. En otras palabras: “Somos, vivimos y nos movemos en Dios [...]”. (González, F., 1989, p. 75)

Ahora bien, ¿es aquello al que llamamos Dios lo referente a una energía siempre activa, o es un simple paralelismo entre la comúnmente llamada realidad o la idea de una trascendencia divina sin nombre y que solo actúa a favor de su propia naturaleza? Para el pensador colombiano, el encontrarse con Dios se convierte en un esfuerzo del ser humano por hallarse en lo trascendente y no con lo trascendente; es decir, no entendido este como un elemento que se localiza afuera del hombre, y que tras su paralelismo es dotado de perfección, magnificación y completitud; sino más bien, como un fundamento que se debe alcanzar mediante la ascensión de la conciencia generada por el sujeto mismo, y que lo unifica al ser supremo mediante la idea de la beatitud.

Siguiendo con la lógica existencialista planteada renglones atrás, en donde se promueve el discernimiento sobre el anteceder de la existencia a la esencia, y que además es una apuesta por colocar al sujeto en un primer grado, categoría o condición por encima al trasfondo absoluto, el hombre, en este punto, es llamado a la acción del recogimiento que “significa unificarse, aislarse con todo lo suyo en uno mismo” (González, F. 2010, p. 72). La unión de la experiencia, sentidos, pensamientos, ideales, y, ante todo la vida, es entendida como el reconocimiento de lo vivo, pragmático y ensimismado del hombre, que ha de valorarse en su accionar bajo los avatares de la historia y, de la cual, es causa suficiente para encontrarse en Dios.

Lo anterior se logra solo si la presencia es develada en la vida misma y va conformando su esencialidad, su gratitud con Dios; y, como resultado de este diálogo, se muestra una forma de intimidad que se expande eternamente en adecuación a su libertad y al padecimiento de las vivencias que son necesarias que sean meditadas y entendidas.

Y el hombre, alto en la escala de los existentes, complejo más que todos, hijo de todos, es microcosmos, y su alma o idea de su cuerpo complejísimo, que puede ser afectado por todos, es, por decirlo así, *panídea*: idea de todos los existentes. Por eso puede cometer la animalidad toda y contemplar la Intimidad. (González, F., 2018, p. 320)

Fernando González detecta en este punto ciertas dificultades, evidenciadas en antinomias por parte de la sociedad colombiana que tiende a engañarse por atributos de una religión católica que se soporta con la aparición del diablo, y que, tras ello, ha generado un halo de control, pero no de justicia. Por tal motivo, en esta comunidad se imprime una vigilancia no desde una divinidad bondadosa, sino desde una deidad maléfica que corrompe, entre otros, a algunos de sus más insignes representantes, entendidos estos como sacerdotes, pastores, creyentes, entre otros.

## **Del querer ser engañado como acto voluntario de la sociedad**

Fernando González expone en su texto *Viaje a pie* un existencialismo que enmarca su postura en la autenticidad de la vida de cada ser humano; una vida que difiere entre sí de las demás

por el ritmo y la fuerza vital que se impregna en el corto camino hacia la muerte, y del cual su acercamiento hacia la presencia o intimidad de Dios radica explícitamente en que “todo depende del ánimo” (González, F. 2010<sup>a</sup>, p. 44). Este ánimo, rodeado de un cierto sentido conceptual hacia el término del amor en una sociedad como la del Estado colombiano de la época, ha sido enajenado por una religión que, sin lugar a duda, expresa un fanatismo que ha servido para ilusionar las mentes comunes, *gordas* y necesitadas de soluciones externas, que se dejan persuadir y que sobrepasan los cánones de la prudencia, la moderación y la cordura; dando a entender que, contrariamente, “el principio básico del hombre culto es no dejarse arrastrar por lo bueno que está afuera de su camino” (González, F., 2010, p. 86). El principio de individualidad y autenticidad en Fernando González va a tener cabida en estas prescripciones en la medida en que resalta al sujeto como un ser que abandera, si así lo desea, los cánones de la verdad y la conformidad de la realidad según la interpretación genuina de sus vivencias.

Por otro lado, tanto las promesas de los fanatismos como la imperiosa necesidad natural de producir deseos en el hombre generan un ambiente negativo que lo incorpora en un cierto descontento por la vida y la insatisfacción de su total realización: “¿Por qué vive el hombre descontento de sí mismo? Porque solo ama lo que no tiene” (González, F., 2007, p. 127). Este inconformismo probablemente tiene su origen en la guerra que producen las propiedades abstractas del espíritu en contra de lo material de la tierra, que hace que el hombre se sienta desconocido y ajeno a este entorno.

¡Qué desilusión fue la nuestra cuando hace veinticinco años le alzamos el vestido al intrépido Pablo de Tarso allá en la sacristía de la iglesia de nuestro pueblo y vimos que su cuerpo era un tablón de madera ordinaria! Comenzó así lo que ha llamado nuestra anciana tía la pérdida de nuestra fe. (González, F., 2010, pp. 139-140)

Por tal motivo, y ante el constante movimiento que suscita el espíritu en la naturaleza, hay que aseverar que las causas de esta inconformidad humana se dan gracias a tres sensaciones que acompañan al individuo y, en general, a la sociedad durante toda su existencia: el hambre, el miedo y el amor. Cada una de ellas tiene su origen en las sensaciones del hombre, y estas han sido usadas por la religión para crear figuras multiformes que dotan a la colectividad de una fantasía basada en la unión, la conciliación y la armonía.

Hambre: trabajo, invenciones, etc.

Amor: trabajo, arte, belleza.

Muerte: remordimientos, religión, filosofía, ciencia, etc.

Pero los tres motivos se mezclan y son la causa de todas las acciones humanas. Según predomine uno de ellos en la mezcla, así es la vida del individuo. (González, F., 2008, p. 98)

Tal inconformismo es direccionado en gran parte por causa de la religión católica, que, para Fernando González, induce a separar al hombre de su esencia racional y lo inmiscuye en unas ciertas prerrogativas limitadas por la apariencia, que, circundados en leyes, caridades,

larguezas y promesas, le han robado al ser humano su libertad y, de paso, la dignidad. Ejemplo de ello es la noción que posee González respecto al matrimonio, ya que “causa de que dos no pueden convivir pacíficamente; es preciso el tercero que sirve, unas veces, para gastar en él el mal humor, y otras, de conciliador” (González, F., 2010, p. 102), y con él la aceptación de la idea francesa correspondiente al *ménage à trois*:

Por su parte, González, al igual que Sartre, se opone a este tipo de control en la relación amorosa por que rompe con la libertad de cada uno de los individuos y convierte la relación en algo parecido al ejercicio de un derecho de propiedad o de dominación de uno por el otro. (St-Jacques, 2014, p. 38)

Bajo esta misma percepción se encuentra un ente que ha sido elemental en la época y por el cual se ha enajenado la idea de eternidad: el dinero. A este tipo de sujetos González les denomina el hombre que hace fortuna, pues tienen como características fundamentales el pensar su vida bajo la trilogía entre la acumulación, el recaudo y la cosecha de divisas. A estos se les adjudica la causalidad de establecer el tiempo en segundos, puesto que cada instante, bien aprovechado, tiene un costo: “González describe el amor en términos de pura estética, placer natural, placer de los sentidos, existe aquí, en el hombre que hace fortuna, una negación de todas las cualidades estéticas paradójicamente acompañadas de una búsqueda de placer” (St-Jacques, 2014, p. 39). Sin importar la multiplicidad de placeres y necesidades, todo se encuentra a la venta.

Este todo abarca también la religión y la religiosidad del ser humano:

¿Cómo se edifican los templos hoy? En un barrio que se intenta urbanizar, se regalan diez mil varas para una iglesia. ¡Así viene la bendición de Dios! Las calles se regalan al Municipio. Nosotros, el hombre moderno, practicamos todas las antiguas virtudes, pero no buscamos agradar a Dios, sino comprarlo; lo tratamos como los agentes viajeros a los empleados públicos: dándole propinas (González, F., 2010, p. 67)

El hombre que se sujeta a los placeres de la compra-venta roba de una manera *legal*, siendo impulsador de préstamos mediante las figuras bancarias en donde el cobro de intereses se convierte, económica y moralmente, en legítimo, sin importar que sea a sus propios conciudadanos. Se avizora un capitalismo salvaje en la década de los treinta del siglo XX que denota en sus coterráneos una inclinación al interés gracias a que “la voluntad es tentada a cada segundo” (González, F., 2010, p. 69). Ahora bien, ¿de dónde nace la tentación del hombre para salirse de su propio camino, de su propio andar y abandonar su propia vivencialidad?

Fernando González introduce en su explicación la figura del diablo, que proviene de Dios mismo. Él explica que, en el principio de las edades, en donde el ser humano aún no había constituido una lógica, se vislumbraba el bien y el mal bajo la misma figura: un tótem. “Era una divinidad monstruosa. Allí estaban el Dios y el Diablo” (González, F., 2010, p. 131). De

esta misma imagen emanaba lo maligno y lo benéfico, al mismo tiempo y en el mismo espacio.

A pesar de lo anterior, y de la necesidad del ser humano de particionar o especializar todos aquellos sistemas que él mismo crea y que genera una especie de conducta de progreso semejante al de las ciencias, el mal fue personificándose en un aspecto aparte de Dios, “porque aquí se cree más en él y se le teme y ejerce oficio trascendental” (González, F., 2010, pp. 134-135); ante ello, se percibe a Dios fuera de su esencia como una figura controladora, vigilante y dominante, y al diablo como aquel que induce a la tentación, provocación y seducción.

Con la invención del pecado nació la angustia de la muerte a causa del arrepentimiento que este inspira el último momento de la vida. En el espíritu de González, se trata aquí de una pura manipulación del hombre por la moral cristiana, quien moría anteriormente de manera natural y tranquila. (St-Jacques, 2014, p. 39)

Dios, en este sentido, pasa aquí a un segundo plano, puesto que es el diablo quien, en su esencia traidora, desleal, conspiradora y alevosa, genera en el hombre un ápice de duda, incertidumbre y suspicacia que lo desvía de su camino, y lo lleva a crear miles de discursos basados en artimañas o engaños para lograr convencer e inducir unos valores estipulados y que tienen su prevalencia en la fe:

¡La inmortalidad! ¡Qué concepto tenemos de ella! ¡Ay, amigo Bolaños, qué inmundicia es la inmortalidad! Es unas páginas que sirven de acicate o de hormón a las venus expertas, sobre las cuales derraman su entusiasmo los poetas ebrios; páginas que sirven de estímulo a los metafísicos como nosotros para confeccionar cinco frases acerca de la vida. Somos, en verdad, la especie más detestable. ¡Qué asco nosotros mismos! ¡Qué masa de miedo, de vanidad y de sudor es el hombre! (González, F., 2010, pp. 234-235)

Bajo esta misma recta se encuentra el suceso de la muerte. Un evento cargado de total contingencia que ha sido dotado por el deseo, la esperanza, el anhelo de negarse a sí mismo, y consecuentemente, a la propia condición humana. La muerte se convierte aquí en una escalinata sobre el más allá, un discurso sobre el trasmundo, la idea no vivencial de lo que conlleva el dividir nuestras maneras de ser bajo constitutivos particionados por el cuerpo-alma, vida-muerte, Dios-diablo, cielo-infierno, entre otras.

## **La muerte en el pensamiento de Fernando González**

Con qué menosprecio recibe el ser humano el concepto de la muerte en el avenir la vida, tanto así, que con la escritura que traspasa a la humanidad se tiende a dilucidar este evento bajo categorías impuestas y totalmente cargadas de egocentrismo y simbolismos relatadas en primera persona, y del cual “rodea al hombre un misterio en donde todo es posible porque nada es cierto” (González, F., 2007, p. 133). Pero, ¿no fue el mismo Fernando González

quien presenció en el municipio de Aguadas un entierro que en meditaciones anteriores señalaba: “El valor de la muerte... es indicio de tontería” (González, F., 2007, p. 128)? El filósofo antioqueño reflexionaba sobre la muerte bajo la idea de la inexistencia de una finalidad, a la cual catalogaba como pensamientos impuestos por la sociedad, cuya intención radicaba especialmente en abastecer propósitos en la vida bajo designios trascendentales que particionan, una vez más, la realidad humana:

Todo en la humanidad es sin finalidad alguna. Solo que los hombres inventan fines, y así, aquellos que los cumplen se creen superiores a los pobres que tienen otros distintos, o que han comprendido la metafísica de la rueda, y se dejan llevar por la vida con una sonrisa indiferente en los labios. (González, F., 2007, p. 130)

Tras la muerte de su hijo Ramiro en el año 1947, Fernando González se percató de que la muerte no es tontería ni mucho menos falta de finalidad; porque más allá de que este suceso visto en primera persona no sea vivencial o sentido de manera propia, no se puede borrar o eliminar una historia con la muerte del otro más cercano.

Es así como Ramiro, en este caso, se convirtió en la naturaleza misma de un pasado que le pertenece a la vivencialidad del filósofo antioqueño. La verdad de todo esto es que la vida tiene connotaciones esenciales enmarcadas en la contradicción que genera que “todo lo que indica vida es el preludio para la risa de los dioses” (González, F., 2007, p. 129). Hasta en la construcción de la muerte, el ser humano es un manojito de contrariedades que queda reducido al cadáver y su constante degradación: “Solo sabemos que, al morir, el hombre deja de hablar y moverse” (González, F., 2007, p. 131); un cadáver que se encuentra más unido al mundo de lo material porque en palabras de González, al sobrepasar el límite de la vida, se vuelve más pesado.

Esta descripción reduccionista se encuentra en *Viaje a pie*, en donde esta presencia, cuya *otredad* ha sido envuelta por el misterio, es la que lleva a Fernando González y a don Benjamín, en medio de un cortejo fúnebre, a convivir con el afán de indagar sobre la muerte, a propósito de la cual afirman que “lo único esencial en un entierro es el cadáver y el sepulturero” (González, F., 2010, p. 113), y por lo tanto, cualquier otra cuestión que rodee a estos dos objetos puede ser considerada como lujo:

En las muertes, traducidas en entierros, el maestro hacía referencia a la más variopinta fauna social que, en lugar de enfrentar la muerte como un destino, la convertía en fiesta y en lugar de negocios y de muestreo. En esos entierros se cambiaba (se cambia) la biografía del difunto (no hay muerto malo) y se ponía de manifiesto la eternidad comprada con dinero. (Ánjel, s. f., párr. 4)

El temor que invade a estos dos personajes se confabula en la esencia del hombre y de la naturaleza, en tanto que se busca una explicación certera sobre la muerte y la vida, puesto que desde un principio hasta el final siempre se llevará sobre hombros el desconocimiento de las cuestiones que atañen al por qué y al para qué de nuestra existencia.

Esto se evidencia al interrogar al mundo desde la especulación constante que remite a la disertación sobre *de dónde provenimos y hacia dónde vamos*, que recolecta toda significación de nuestra constante angustia. Y es este *oscurantismo existencial* el que impulsa al ser humano a tomar decisiones sobre sus acciones, muchas de ellas, pensadas desde un mundo totalmente trascendental e inacabable, al cual el ser humano le es imposible trasegar.

En esta misma medida, Kant con su pregunta ¿qué me es permitido esperar? ha abierto la posibilidad de introducir una explicación de corte teleológico a la vivencialidad, en donde involucra a Dios en la correlación que debe existir entre su existencia, la razón y la práctica. Esta vinculación, que se da bajo las categorías de la moral, se sustenta como eje primordial para promover la complacencia y el acercamiento al ser divino.

Por esta misma razón, Fernando González, al trasladar la muerte a la vida cotidiana, no se queda en el lamento ni en el enternecerse continuo, sino que ahonda en disfrutar la existencia e invita al reconocimiento de la finitud constatada únicamente en la vejez: “Y es natural y explicable, pues un lugar de llanto sería esta tierra si tuviéramos conciencia de la muerte” (González, F., 2010, p. 158). Así pues, no existe en la juventud un afán de morir, más bien, hay una comprensión ensimismada de la eternidad, por la cual se hace necesaria una perpetua búsqueda de la libertad y la felicidad, esto último convertido en un deber supremo.

Es en la vejez donde todo el halo de vivencialidad queda subsumido en un constante repensarse gracias a la cercanía más presente de la muerte, ya que “en la vejez no quedará sino el metafísico. Es decir, aquel que contempla las sombras misteriosas que aparecen más allá del mundo y de sus conceptos limitados” (Henaó, 2000, p. 240); es importante valorar la cuestión de la muerte al final de la vida, entendida esta en relación con la pérdida de movilidad, energía y alma.

En otra consideración, Fernando González invita a mediar con el tema de la muerte en la relación con la vida. La muerte es una regeneración del entorno del muerto, por ello se evidencia que, al momento de ser enterrado, todo lo que rodea el sepulcro se llena de plantas, flores, un ambiente de vida donde la descomposición pasa a ser transformación, es decir, la vida dota al existir de muerte y la muerte concede vida en otro tipo de manifestación. La muerte es el retorno a la vida en una simbiosis diferente, que denota la revelación de la presencia como el acto de volver al ser en su unidad.

A continuación, se presentarán a modo de interrelación, los planteamientos al problema de la muerte y la necesidad o no de la providencia de Dios, en el marco del discurso existencialista por parte de Jean-Paul Sartre y Fernando González. De estos se puede anticipar que, si bien el primero presenta un ateísmo radical basado parcialmente en la sustentación de la mala fe, en el segundo, dicha procedencia de Dios no se maneja bajo un trasfondo exterior, sino que la vida misma y el correlato con la presencia evidencian al ser

supremo bajo la intimidad, que es su propio desarrollo del ser y la medida en que este va sucediendo; pues, así como se sucede, se interioriza y, por lo tanto, se entiende.

## **Conclusión: hacia la configuración de un sujeto existencial en González y Sartre**

Tanto en Jean-Paul Sartre como en Fernando González, el sujeto parte del mismo punto: su importancia, pertinencia, centralidad y relevancia en el mundo. En ambos existe un individuo, que en consideración con la extrañeza del entorno al que ha sido arrojado, se realiza en la medida en que su existencia o su viaje a pie haga de él un ser que se muestra, en paralelo, con lo que es y lo que no es, es decir, con lo que es permitido mostrar y ocultar.

La metafísica y el existencialismo se unen en este punto para engendrar un individuo en las condiciones de un hacerse constante, que se enmarca en la concepción de un ser percibido a partir de la idea de representación; es decir, una conciencia de algo y de sí: lo que Sartre llamaría la conciencia de sí y el en-sí de la conciencia que, a la par, se convierte en el fundamento ontológico del sujeto, y, por tanto, en términos del filósofo envigadeño, en una armonía que deviene de las cosas, su esencia y sus formas.

Es por esta razón que la condición humana va a dotar de sentido su proyección, que, mediante la acción al espíritu, ha de comprender todo aquello que nutre una realidad basada en la nada, la libertad que ella genera, la angustia que proporciona, el encontrarse en una negatividad entendida como “degeneración de la existencia” (Sartre, 1966, p. 50) y la necesidad de trascender.

La unidad del ser es la que da cabida a comprender necesariamente las intenciones de la inmanencia y la coacción propia de lo trascendente; tanto así que al ser humano, desde la visión del tiempo, no le es permitido traspasar este aspecto puesto que “lo que yo soy no es fundamento de lo que seré [...] yo soy el que seré, en el modo de no serlo” (Sartre, 1966, p. 74). El ser desde su permanencia en la temporalidad se convierte en principio fundamental de lo que se le denomina posibilidad, que es necesario concebirla como una completitud y no de manera fragmentaria: “La vida es una unidad; si aislamos un hecho psíquico, lo desnaturalizamos; la vida no es fragmentaria” (González, F., 2010, p. 161). Así mismo, la naturaleza del hombre debe ser considerada sin salir de su condición, valorada, entre otras, por la delimitación que subyace en la muerte.

Jean-Paul Sartre y Fernando González determinan la muerte bajo perspectivas semejantes: el primero desde la participación del para-sí que ha sido visitado por la muerte y que se ha convertido en el en-sí del para-otro, en términos de la nihilización, e interrogante que sugiere la finitud. Mientras que, para el segundo, la muerte es transformación en la naturaleza, es participación en el ser siendo del ser mismo, homologando su existencia con Dios.

Ante esta realidad metafísica que acarrea la muerte en el sentido de la presencia en Dios, cabe aclarar que no existe un direccionamiento unívoco ante este evento, lo que convierte a la muerte en un enigma, en donde toda su esencia entra en el juego de las posibilidades: “Dada la absoluta imposibilidad de hacer juicios limitados, generados en vivencias y experiencias, que den seguridad ante la muerte, es en los juicios inciertos sobre la posibilidad del más allá, donde radica la posibilidad de pensar la vida postmortem” (Restrepo, 1997, p. 641); esta apertura comparte esencialmente una sola aseveración: dichas posibilidades traídas a consideración por parte de la comprensión del sujeto ante este evento son maneras de verse o retratarse en el campo de la incompreensión de lo finito, de ahí que la muerte escale a mundos inmanentes y trascendentes.

Por otra parte, ambos pensadores son conscientes de que cada acción presenta en sí una situación que se encuentra determinada ante la proyección y el pacto que se tiene con la existencia, entendida desde la idea que ilustra al hombre a que “cada instante estamos arrojados en el mundo y comprometidos” (Sartre, 1966, p. 81); este escenario pone al ser humano ante una barrera plagada de resignación, imperturbabilidad y mansedumbre, así como de disconformidad, discrepancia y oposición a lo que la realidad de la naturaleza humana dirige en su cauce, según la disposición de sus vivencialidades.

En este sentido se profundiza un autoengaño que, por un lado, sirve como proyecto que forma en el hombre un propósito de alienarse a una ilusión o parámetros de manera interna como externa y, por otro, a la sociedad que, mediante la creación de figuras basadas en el control y la vigilancia de deseos, placeres y caprichos personales, busca sostener su unidad desde la realización como seres particulares basados en un mismo objetivo: su salvación.

La pregunta que entra a valorar la pertinencia de las ideas propuestas por los dos pensadores existencialistas es: ¿Puede la idea de Dios en Fernando González y el ateísmo en Jean-Paul Sartre complementarse?

Fernando González traduce esta noción en el sentido en que lo limitado se encuentra la idea de lo ilimitado y, con ello, “la tendencia de lo imperfecto hacia lo perfecto” (González, F., 2010, p. 162). Lo anterior ubica en la naturaleza un mundo totalmente desconocido, puesto que las acciones del hombre se fundamentan en gran medida en lo ideal, por tal razón, el ser humano se ha convertido en un ser atormentado por la religión, pero también consolado por la misma. Para obtener paz y tranquilidad ante este entorno de ansia y malestar consigo y con el mundo, es necesario que el individuo se acople a su viaje, determinando el sentido del caminar, del camino y la vivencia de sí. Cuando se conjugan estas tres vertientes de la vida se incorpora la presencia de Dios, en tanto que la vivencialidad supone un padecer, un meditar y un entender.

La vivencialidad radica, singularmente, en comprender y comprenderse en la acción que se realiza en forma de gerundio y que es la idea de un sucediendo como suma de todos los instantes valorados en la significación. Para ello, dotar de significado radica en el diálogo proveniente con la intimidad, que es cada uno en sí, y cuya presencia se interioriza bajo la idea de Dios:

El día en que el hombre sienta que no es accidente; cuando perciba esto de modo natural, así como de modo natural percibe hoy que es los atributos, el vientre y el cerebro, estará en capacidad de soledad, no será ya un anima; será, con relación a nosotros, lo que el miriápodo es respecto al hombre. Se le llamará: El Esencial. (González, F., 2010, pp. 227-228)

Dios, bajo esta lógica, es constituido como un ser no exteriorizado sino íntimo, familiar e interior. Dios es el hombre mientras es entendiendo, sucediendo y siendo; dando claridad y estableciendo comunión en las bases del existencialismo, en donde se antepone la existencia a la esencia y se suscita la primacía del sujeto.

Jean-Paul Sartre, por su parte, sostendría en la misma línea que el entendimiento es vínculo principal para poder trascender, es decir, poder acaparar la falta que prevé el no-ser que soy al en-sí, por más eterno que sea este último “El *cogito* ha de llevarnos necesariamente a descubrir esta presencia total e inacabable del en-sí. Y, sin duda, el hecho de esta presencia será la trascendencia misma del para-sí” (Sartre, 1996, p. 137). La diferencia con Fernando González radica sustancialmente en que el para-sí no trasciende hacia un Dios o ser superior dotado de moralidad, restricciones o vinculado a la religiosidad cristiana, sino hacia sí mismo desde su “para-sí-mismidad” en relación con el en-sí, es decir, en la misma dirección en el que se abarca la totalidad del ser.

El interrogante que sobresale en esta percepción del ser en su correlación del ser para-sí se estipula de la siguiente manera: ¿Es la noción de Dios para Fernando González, la misma conciencia de sí para Jean-Paul Sartre, si se le quita el prejuicio católico y se establece desde los paradigmas de la cosmovisión metafísica planteada con antelación?

Más allá de todo lo establecido, queda por sentado que lo anterior demuestra un claro acercamiento de Fernando González al pensamiento de Jean-Paul Sartre, y, por tal motivo, la aceptación y agrado del texto del filósofo envigadeño por parte del pensador existencialista francés.

## Referencias

Alvarado, V. (2005). De la mala fe a la conciencia cínica. *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, 43(109-110), 157-162. <https://revistas.ucr.ac.cr/index.php/filosofia/article/view/7510/7181>

Ánجل, J. (s. f.). *Muerte agonía y muchachas*. Corporación Otraparte. <https://www.otraparte.org/fernando-gonzalez/vida/anjel-jose-1/>

- Araújo, H. (s. f.). *¡Manjarrés resucita!* Corporación Otraparte. <https://www.otraparte.org/fernando-gonzalez/vida/araujo-helena-1/>
- González, F. (1989). *Las Cartas a Ripol*. El Labrador.
- González, F. (2008). *Salomé El Remordimiento* (5.ª ed.). Corporación Otraparte.
- González, F. (2010). *Viaje a pie* (8.ª ed.). Corporación Otraparte.
- González, F. (2018). *Libro de los viajes o de las presencias* (4.ª ed.). Corporación Otraparte.
- González, R. (2010). Emmanuel Mounier y el existencialismo ateo: debate en torno a la intersubjetividad y la muerte. *Persona y Bioética*, 14(1), 67-83. <https://doi.org/10.5294/pebi.2010.14.1.6>
- Grodin, J. (2006). *Introducción a la metafísica* (A. Martínez Riu, trad.). Herder.
- Henaó, J. (2000). *Fernando González. Filósofo de la Autenticidad* (4.ª ed.). Editorial Marín Vieco Ltda.
- Kierkegaard, S. (1994). *El diario de un seductor*. Nuevo Siglo.
- Restrepo, A. (1997). *Para leer a Fernando González*. UPB.
- Schultze-Kraft, P. (comunicación personal, agosto del 2009). <https://www.otraparte.org/fernando-gonzalez/vida/choa-ernesto-7/>
- St-Jacques, C. (2014). Metafísica del amor y existencialismo. El Viaje a Pie de Fernando González (R. M. Hernández, trad.). *Revista Universidad de Antioquia*, 318(1), 34-40. <https://revistas.udea.edu.co/index.php/revistaudea/article/view/21067/17619>
- Sartre, J. (1966). *El Ser y la Nada* (J. Valmar, trad.). Losada.
- Sartre, J. (2004). *Crítica de la razón dialéctica* (M. Lamana, trad.). Losada.
- Sartre, J. (2009). *El Existencialismo es un humanismo* (V. Praci de Fernández, trad.). Edhasa.
- Yepes, W. (2016). Intencionalidad y ausencia en El ser y La Nada de Jean-Paul Sartre. *Hallazgos*, 14(27), 93-110. <https://doi.org/10.15332/s1794-3841.2017.0027.04>