

¿*METAFOROSOFAR*?

¿Metaforosofar?

**Metáfora y Filosofar hacia una(s) Estética(s) de la (Des)obediencia:
Erraticidad por las Trochas Colombianas en el Pensamiento de Fernando González Ochoa.**

Mauricio Moncada Cardona

Doctorado en Filosofía, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Santo Tomás, Bogotá D.C.

Tesis Doctoral

PhD. Rubén Darío Vallejo Molina

julio de 2024

Nota de autor

Mauricio Moncada Cardona, Área de Filosofía y Ciencias Sociales, Escuela Normal Superior Antonia Santos, Puente Nacional (Sder).

Gratitud a la dirección y acompañamiento dedicados del profesor PhD. Rubén Darío Vallejo Molina.

Cualquier mensaje respecto de esta tesis, puede dirigirse al correo

d.mauricio.moncadacardona@santander.edu.co o mauriciomoncada68@gmail.com

En la materia amorfa de que se formaron todos los mundos estaban latentes el devenir de la tierra; en el primer movimiento estaban encerrados todos los movimientos sucesivos. ¡Ridícula pretensión creer que el más infeliz Ciudadano pueda cambiar los destinos humanos! ¡Y aún esa ridícula pretensión estaba en la materia amorfa! La misma armonía que reina en el movimiento de los cuerpos celestes, reina en los fenómenos económicos. ¿No es más científico esto que las teorías socialistas y que creer que un ministro del Tesoro puede modificar las leyes económicas? (González, 2019, p.82).

DEDICATORIA Y AGRADECIMIENTO

A mis hijos y esposa...

Filius meus vita mea est.

Gratitud a la Gran Metáfora que posibilita el acontecimiento existencial del vivir, y al cultivo de Metáforas que significa haber podido vivir con el abuelo. A las Metáforas que, como padre y madre me dieron vida. A mis Maestros, los profesores Carmen Helena, Leidy Diana, Alfred, que en el colegio me iniciaron en el gusto por las letras, la filosofía y la crítica; a Fray Alonso, quien en mi tránsito por la Orden de Frailes Menores me enseñó, sin yo saber en ese momento que hacía parte de la filosofía derrideana, toda una política de la amistad; a los presbíteros Octavio, Efraín y William, quienes en la universidad me inculcaron la rigurosidad, hondura y ciencia que encierran las cuestiones filosóficas y teológicas; al maestro Mario, de quien en la Maestría pude aprender que la academia se construye desde la conversación sencilla desinstalando lógicas de poder; y finalmente, a mi maestro Rubén, quien en esta última trocha de mi devenir doctoral, ha fungido como director, compañero y amigo, y de cuya cercanía he aprendido a *requintar* las ideas con la *navaja de Ockham*, y sin los cuales, la semilla del pensamiento no habría germinado. Y, por último, a mi Yo, Metáfora en la que habitan todas las anteriores, y cuya re – existencia constituye el instante de vivir conforme a su deseo.

TABLA DE CONTENIDO

0. Cuestiones Introdutorias: para Trochar por Trochas Colombianas.....	5
Campos de la Estética en la Metáfora y Filosofar	12
<i>Fernando González: Vivir Metafórico o del Filosofar como Oficio en Clave Estética y</i>	
<i>(Des)obediente</i>	14
Horizontes de la Hermenéutica Analógica.....	19
<i>Primera Estancia: Itinerarios</i>	<i>32</i>
<i>Segunda Estancia: Caminos</i>	<i>33</i>
<i>Tercera Estancia: (H)errancia (“Ingenio Humano” -Poiesis- Apocope del Desgaste de los</i>	
<i>Itinerarios y Caminos)</i>	<i>34</i>
Surcos en y Desde la Erraticidad.....	36
1. METÁFORA Y FILOSOFAR: Itinerario desde las Trochas Colombianas	51
1.1. Disputas con la Antigüedad.....	70
1.2. Disputas con el Medioevo	79
1.3. Diálogos con la Modernidad.....	90
1.4. Diálogos con lo Contemporáneo.....	103
1.5. Jornadas de Conversación: las Trochas de lo Propio	127
2. ESTÉTICA(S) DE LA (DES)OBEDIENCIA: Caminos que Emergen desde la Metáfora y	
Filosofar.....	147
2.1. Lógica de lo Revolucionario: El Sentido de lo Humano	172
2.2. Lenguaje de la Rebelión: Lo Bello de la Utopía	186
2.3. Trayectos (Des)obedientes: Estética(s) desde <i>Filosofar(es) Otro(s)</i>	200
3. ¿METAFOROSOFAR?: Estética de la Desobediencia en la (H)errancia por el Pensamiento de	
Fernando González Ochoa	211
3.1. Percepciones sobre la <i>Cercanía – Proximidad</i>	219
3.2. Comprensiones acerca del <i>“Afuera”</i>	228
3.3. Pisadas desde la (H)errancia por un <i>Pensar por Sí y Para Sí</i>	237
A Manera de Conclusión(es)	246
Referencias	248

¿METAFOROSOFAR?

0. Cuestiones Introductorias: para Trochar por Trochas Colombianas.

La propuesta de un *¿Metaforosofar?* como indagación sobre los elementos de la metáfora y el filosofar que emerjan como horizontes de sentido para trenzar una(s) estética(s) de la (des)obediencia desde la erraticidad (más adelante (h)errancia) por las trochas colombianas en el pensamiento de Fernando González Ochoa (1895 – 1964), considera para este trochar¹ como posada principal, su tesis de pregrado para optar al título de abogado, *El derecho a no obedecer* (1919), más tarde denominada de manera sencilla como *Una tesis* dados los problemas acarreados con la institucionalidad de la época por el primer título. Así mismo, será relevante la alusión a su obra de juventud *Pensamientos de un viejo* (1916), como inmediatamente anterior a la ya mencionada, de la misma forma que la conversación con su *Viaje a pie* (1929) como el tránsito de su período juvenil a la madurez, con lo cual no se desconoce la posibilidad de la conversación con otros momentos de su obra, pero, haciendo hincapié desde este instante inicial en cuales son las estancias donde toma fuerza este arriero y su recua. Estas constituyen el marco lógico para las movilidades de esta tesis, la cual en las jornadas, trayectos y pisadas por estas trochas, se denominará para sus propósitos como *recua*², a fin de asumir como lugar de enunciación los lenguajes propios del oficio de la arriería; asunto éste que se explicitará hacia el final de la tesis. De esta manera, se opta por abordar lo metafórico desde la metáfora misma, a fin de elucidar el filosofar que a ella subyace como rasgo estético.

Ello convoca en un primer momento, a desinstalarse de ciertos estatutos epistemológicos frente al lenguaje académico para viabilizar pronunciamientos desde nociones que se encuentren

¹ Trochar como acontecimiento de transitar las trochas, en alusión a aquella erraticidad por caminos irregulares y agrestes recorridos por el arriero junto a sus mulares durante sus jornadas.

² Se denomina recua a un conjunto de mulares que, bajo la dirección del arriero, constituyen un medio de transporte para diversos tipos de cargas, a través de los caminos o trochas de algunos territorios.

¿METAFOROSOFAR?

más próximas al sentido común, dicho de otro modo, a aquello que se tramita y cultiva en la cotidianidad de los hombres y las mujeres. De esta manera, se parte de proponer que entre la metáfora y el filosofar [o para precisar en este momento inicial, la filosofía] ya se han andado unas jornadas, trayectos y pisadas las/los cuales se hallan indicadas(os) en diversos momentos de lo que acogemos como tradición filosófica, y lo que aquí se pretende es entonces, aproximarse en perspectiva errática y desde las trochas colombianas, a esos elementos intercambiados en diversos instantes y lugares epistémicos.

Este paso por las trochas tiene que ver con una puesta en tensión de la noción de progreso al interior de las configuraciones epistémicas, pues se reivindica la trocha como lugar de enunciación del sentido común (evocado en el arriero) que posibilita una visión policromática del existir, para trenzar comprensiones recogidas como experiencias en cada uno de estos lugares donde históricamente acontecen como estética.

En esta policromía desde la cual se realizan lecturas de mundo se va arando el campo de la estética, donde se reconoce que, así como un campo arado con bueyes connota la formación de varios surcos, así también, esta *recua*/tesis parte de pluralizar dicho campo estético para hablar de una(s) estética(s), desde las cuales, se apertura horizontes de sentido para aquello que será, en últimas, la llegada de esta (h)errancia, cual es el *¿metaforosofar?*, y que será referido como la carga que pretende soportar y movilizar la recua de este arriero al pisar las trochas de esta andadura.

Llegados a este punto cabe señalar que, la relación del hombre con su territorio (frente a los cuales se reconoce la pluralidad de unos y otros), posibilitando una “ecología de saberes” que se cultivan como pensamiento mediante un determinado lenguajear como praxis, constituyen un

¿METAFOROSOFAR?

instante eminentemente estético que permite agenciar el tránsito del “logos al oikós”. Este logos como jornada obligada de esta tesis direcciona la mirada hacia sentidos contruidos desde el lenguaje, dadas sus posibilidades agenciativas para la creación de mundos posibles, de escenarios alternos de significación, así como también, desde sus apuestas lógicas para legitimar unas formas del saber y sus discursos sobre otras(os), y distinguir las(os) de aquello que no supera las percepciones del sentido común.

En este sentido, es adecuado que las jornadas iniciales de esta *recua*/tesis abran un lugar de disputa y diálogo entre las trochas colombianas, cuya (h)errancia será acompañada por el pensamiento de Fernando González Ochoa y algunos tratos de la tradición filosófica desde la antigüedad a la contemporaneidad alrededor de la metáfora y filosofar, que se presten a entablar conversación desde el encuentro en las fondas o posadas, a fin de señalar entre naipes y dados unos itinerarios por el sentido de lo propio como unos *saberes otros*. Ello convoca el uso de citas en veces extensas de los filósofos convocados a estas disputas y diálogos, lo cual se justifica en la naturaleza metafórica de esta *recua*/tesis, según la cual, para asirse al sentido de las mismas, precisan ser acogidas en toda su extensión.

Los *saberes otros* como horizonte de sentido que se instala en lo comprensivo del territorio a manera de instante desde donde se cultivan lógicas particulares del vivir, se convierten en la enunciación de comprensiones que dicen lo metafórico del existir, algunas veces como revolución y otras como rebelión. Sin embargo, si bien se alude un acontecer revolucionario y/o rebelde que trae consigo multiplicidad de movimientos liberadores, los trayectos por las trochas colombianas implican o reclaman un acto (des)obediente, que no se agote en la rebelión irreflexiva o en una mera subversión que caduque en simple resistencia, es decir, que pronuncie que la revolución no es suficiente, y que incluso ella, impele sobre sí una

¿METAFOROSOFAR?

mirada crítica. Lo anterior para decir que, las conversaciones entre metáfora y filosofar en cuanto que acontecimientos estéticos, tienen su asiento en el actuar de subjetividades cuya praxis se soporta en una suerte de materialismo dialéctico e histórico de los mismos.

Tal (des)obediencia en las trochas colombianas, asume un lugar de enunciación para las cargas de sentido de este horizonte epistémico al que se pretende dar apertura, cual es el lenguaje propio de la arriería, tal y como había sido anunciado. Esto denota para esta *recua/tesis*, la re – existencia desde su propio lenguaje, como acontecimiento por la posibilidad de pronunciar la existencia de los sujetos desde sus propias metáforas y filosofares, donde el pluriverso de seres puedan enunciarse como estética(s), las cuales se constituyen “de a pie”, como la del arriero, que impelen, en términos de dicha estética, una policromía de la existencia, cuya comprensión es revolucionaria, y cuyo lugar propio de enunciación es ya (des)obediente, toda vez que se presenta como desafío a las hegemonías epistemológicas que acaban por modelar los sistemas que configuran las formas sociales procedentes de la modernidad.

Atendiendo al sentido de la erraticidad que será cargado en esta *recua/tesis* como (h)errancia por el pensamiento de Fernando González Ochoa, y que no impide el de – volverse a esta recua y su arriero con el propósito de acomodar las cargas, lo cual en la arriería se denomina requintar, se hace necesario mencionar la apuesta por un *¿Metaforosofar?* y su acogida como estética de la desobediencia, a fin de enunciar que, tanto en los caminos como en las trochas, las jornadas de arriería serán acompañadas por el trino de un ave (con ello se alude a la perspectiva hermenéutica convocada para la conversación en la construcción metódica). Con estos se pretende señalar la apuesta metódica de esta *recua/tesis*, la cual versa sobre lo analógico en el paso de la metáfora y el filosofar hacia lo estético (univocidad); pero que, a su vez, permite

¿METAFOROSOFAR?

sugerir que no hay una única perspectiva, y que es posible pensar en estética(s) (plurivocidad).

Tal vez el inspirador de esta hermenéutica sea Mauricio Beuchot.

Llegados a este punto cabe entonces preguntar, si todo este trochar posibilita constituir una carga que podría fruirse como *¿Metaforosofar?*, la cual se halle cubierta por el encerado de la estética (dada su perspectiva de erraticidad, su metódica hermenéutico-analógica, su lenguajear y vínculo con el oficio y saber de la arriería), así como también por la sobrecarga de la (h)errancia, pues vivir y habitar como ser (des)obediente, implica acontecer morando en lo (h)errático y en la re – existencia frente a las lógicas sistémicas y de dispositivo. En este sentido, llegar al que será nuestro tercer y último capítulo, es la ocasión para declararse desobediente frente a la enunciación formal y explícita de unas conclusiones, optando más bien por asumir este último trayecto de la tesis, como la oportunidad para dar cierre a las consideraciones que han tenido lugar en ella, a la vez que, dar apertura a un(os) horizonte(s) hacia el(los) cual(es) el individuo podrá mover-se; *a manera de “conclusiones”*.

Es así como, con el propósito de trazar algunos trayectos por donde se conduzca esta indagación, convoca la pregunta nuclear acerca de, ¿Qué elementos de la metáfora y el filosofar sería necesario indagar, para trenzar una(s) estética(s) de la (des)obediencia desde la erraticidad por las trochas colombianas en el pensamiento de Fernando González Ochoa, como un metaforosofar? De la cual se desglosan otras, tales como; primero, ¿Qué encuentros y desavenencias entre la metáfora y el filosofar en la “tradición” filosófica es posible hallar desde el itinerario por las trochas colombianas?, segundo, ¿Qué tanto de los horizontes que emergen en estas conversaciones entre la metáfora y el filosofar, posibilitan cargas de sentido como estética(s) de la (des)obediencia?, y tercero, ¿Puede el *metaforosofar* ser la noción que recolecte

¿METAFOROSOFAR?

la perspectiva estética de la desobediencia en la (h)errancia por el pensamiento de Fernando González Ochoa, a fin de enunciar el vivir y pensar que acontecen desde y en lo metafórico?

De las precedentes intenciones de indagación se coligen los objetivos (general y específicos) que movilizan el desarrollo de esta *recua*/tesis, los cuales se enuncian en su orden como:

- Indagar qué elementos de la metáfora y el filosofar son necesarios para trenzar una(s) estética(s) de la (des)obediencia, en la erraticidad por las trochas colombianas [como un metaforosofar] desde el pensamiento de Fernando González Ochoa.
 - ✓ Revisar los itinerarios entre la metáfora y filosofar desde las trochas colombianas.
 - ✓ Identificar qué caminos emergen en la metáfora y filosofar como horizontes de sentido para una(s) estética(s) de la (des)obediencia.
 - ✓ Aperturar la noción de *metaforosofar* en la erraticidad (luego (H)ERRANCIA) como una estética de la desobediencia desde el pensamiento de Fernando González Ochoa.

La composición de la obra que impele esta *recua*/tesis trae consigo la insinuación de algunas consideraciones, que, aunque no serán explicitadas o abordadas con suficiencia en ella, si comportan intersticios que quedan abiertos para próximos desarrollos de indagación, o que pueden constituir instantes de conversación, encuentro o desencuentro con las jornadas de las recuas de otros arrieros. Tales son: lo ecológico, lo social, y lo educativo.

Inicialmente, la consideración sobre lo ambiental conduce en esta trocha hacia lo *oikós*, en cuyo lugar se hallaría(n) una(s) morada(s) u hogar(es). Tal cuestión, vendría a ser la reivindicación de las conversaciones entabladas entre el hombre y su territorio, entendido este

¿METAFOROSOFAR?

último como terruño (lugar) configurador a su vez de unas formas de pensamiento y comprensiones frente al vivir. La enunciación de estas conversaciones se realiza como metáfora del existir, y a su vez, desde plurales metáforas que denotan múltiples moradas, algunas de las cuales, implican un desinstalarse para movilizarse hacia otras en una perspectiva poética del vivir. De tal suerte que, lo ecológico de las trochas sobre las cuales aquí se propone hacer (h)errancia, aparecen como morada(s) de sujeto(s) que tienen la(s) metáfora(s) como hábitat(s).

Seguidamente, al estimar el mundo como noción que deviene del lenguaje, y a la(s) metáfora(s) como pronunciamientos que desde el lenguaje enuncian el mundo de la vida y los sentidos que dentro de éste los hombres construyen, puede colegirse que, el lenguaje se halla a la base de la constitución de las diversas instituciones sobre las que el hombre erige el sentido de dicho mundo. Una de las cuales vendría a ser la cuestión social. Tal cuestión, evoca el encuentro de diversas trochas abiertas mediante el filo de las peinillas de los discursos, así como de las lógicas de poder que subyacen a éstos, propiciando una serie de representaciones que se instalan en el pensamiento de los sujetos a fin de reproducir ciertas formas ideológicas del mundo. En este sentido, como se enunciará más adelante en los aportes a la educación, las conversaciones entre metáfora y filosofar andadas como estética(s) de la (des)obediencia, apuntan a una apuesta re – existente que devele las potencialidades de poder que se ejercen desde el lenguaje, tanto como sus posibilidades sub–versivas de constituirse como territorio de lucha desde el campo de lo metafórico y el acto del filosofar.

Finalmente, en el campo de las conversaciones trochadas entre la metáfora y el filosofar emerge el surco de la educación, como terreno en que se requiere revolcar la tierra para abonar consideraciones otras que posibiliten el germen de caminos que permitan transitar de lo

¿METAFOROSOFAR?

sustantivo del asunto al acto vivo del educar, trasmutado éste, en un pensar-se en sí y por sí. Tal pensar-se en el hombre, vendría a ser la semilla del filosofar, la cual se cultiva para develar las metáforas al interior de las cuales se desarrolla la educación, a fin de dar apertura o afianzar otras/aquellas en las cuales el educar sea comprendido como una(s) pedagogía(s) del “enseñar/aprender a vivir”, como lo sugirieron Montaigne y Rousseau en algunos epígrafes.

Campos de la Estética en la Metáfora y Filosofar

En este apartado que funge como estado de la cuestión, se tiene en cuenta para la revisión de las fuentes las nociones sobre las conversaciones trenzadas entre la metáfora y el filosofar, a partir de la pregunta sobre ¿Cómo metáfora y filosofar han sido abordadas en el ámbito estético desde el pensamiento colombiano? Para lo cual, se atiende a un recorrido cronológico comprendido entre los años 2010 a 2020, así como, a la organización en tres grupos de fuentes: libros, tesis, y artículos; éstas serán referidas como enjalmas³, a fin de vincularlas con el instrumento que al interior del oficio del arriero comportan su lugar en esta *recua*/tesis.

En el marco de las fuentes colombianas inician con una aparejada como *enjalma*/libro, la de Vargas & Germán (2019), en ella se acusa como propósito una “recuperación del sentido original” de la filosofía para que “se convierta en estilo de vida”, dado que lo discursivo que es inherente al ejercicio filosófico debe reforzarse con la praxis, la cual devendría entonces, de un sujeto cuya existencia se narra desde el trinomio pensar – creer – hacer.

Desde las cargas de sentido preparadas como *enjalmas*/tesis se encuentran dos. La primera, Chiquazuque (2018), tesis de maestría desarrollada en la Universidad de Santo Tomás,

³ La enjalma constituye una parte del aparejo para alistar animales de carga, cuya función es soportar la carga que va a disponerse sobre el mular o cabalgar. Consiste en una pieza rectangular que se elabora con “guasca” de plátano, o con estopas rellenas de paja; la cual se coloca sobre el lomo de la bestia.

¿METAFOROSOFAR?

y que llama la atención en dos de sus apartados, titulados *La adecuación del lenguaje para la formulación de ideas filosóficas* y *Cultura e individualidad en el hombre primitivo...*, respectivamente, sobre como las cuestiones de este pensar tienen que ver con problemas fundamentales de la vida, y cómo las actividades cotidianas se convierten en metáforas del pensamiento, así como la prevalencia en las consideraciones de una “mente grupal” como lo señalan refiriendo a Radin.

La segunda, Moncada (2018), trabajo de grado de la Maestría en Educación: Desarrollo Humano de la Universidad de San Buenaventura, donde la metáfora con el oficio de la arriería es asumida como apuesta metódica para viabilizar los intereses de indagación que se concretaron en la obra de conocimiento *Agrosofía* Los saberes campesinos como una filosofía otra.

De otra parte, las *enjalmas*/artículos arrancan en Ospina (2010), que desde la Universidad de Caldas anuncia que la metáfora tiene una implicación universal en el arte, y su función es la de un símbolo que apunta a un significado. Seguida por Fernández et al. (2011), desde la que se proponen las incidencias sociales de las matemáticas como metáfora; y en este sentido praxeológico, Perelman (2012) propone la metáfora y la analogía en estrecho vínculo como instrumentos de la comunicación, el pensamiento, y la praxis hacia otros.

La metáfora comprendida como “origen y fuente del desarrollo del pensamiento filosófico”, soportado desde Derrida en la línea deconstructiva, constituye una peladura dejada por la enjalma de Rivera (2013). Y, a reforzar esta, vendría la de Bedoya (2015), que concluye desde esta investigación adelantada en la Universidad de Antioquia como las metáforas desde las cuales el pueblo Nasa tiene sus lugares de enunciación, son, el territorio, la existencia equilibrada, y la economía de la reciprocidad. Finalmente, la enjalma/artículo de Fernández &

¿METAFOROSOFAR?

Valencia (2016) convoca la metáfora a los campos de la educación y la democracia, a fin de proponer resoluciones a problemas de manera creativa y divergente.

En suma, tras el encuentro de estas enjalmas y las peladuras que ellas han dejado en el lomo de los mulares que ya han trochado con esta(s) carga(s) de sentido(s) puede colegirse que, en la locación epistémica de lo colombiano se advierten unas consideraciones que, si bien son amplias en las apuestas que sugieren, parecen tímidas al momento de preparar otras, como libros y tesis, que posibiliten el soporte de cargas mayores. Además de lo ya dicho, queda puesto sobre la mesa de la fonda como una baraja de naipe o un juego de dados, las conversaciones que ya se han venido dando entre la metáfora y la filosofía, y que han hecho posible coser enjalmas desde el lenguaje, la literatura, el arte, la poética, lo cultural, así como lo político. Ello viabilizaría la trocha de lo estético que para esta recua se pretende abrir, así como la(s) carga(s) que por ella se van a (h)errar como apuestas de sentido (des)obedientes y re – existentes.

Fernando González: Vivir Metafórico o del Filosofar como Oficio en Clave Estética y (Des)obediente

Presentar en este segundo momento introductorio a nuestro *Brujo de Otraparte* tiene como propósito situar a quien es a la vez *trocha* y *compañero* para la andadura de esta *recua*, y desde cuya (h)errancia por los territorios de su pensamiento se apertura la noción del *¿Metaforosofar?* Este es Fernando González Ochoa, cuyas metáforas de vida y quehacer filosófico constituyen el pronunciamiento de una percepción (des)obediente sobre el existir. Para esta pretensión, se observarán cuatro instantes a través de los cuales se dibuja la imagen gonzaliana que interesa a esta tesis, a saber: primero, una semblanza biográfica; segundo, una exposición sobre las etapas de su obra; tercero, una presentación de los trabajos que con base en Fernando González han sido realizados alrededor de la consideración estética; y cuarto, una

¿METAFOROSOFAR?

justificación acerca de las obras que de manera particular se han acogido para las jornadas, trayectos y pisadas de esta *recua*.

En primer lugar, una semblanza biográfica sobre Fernando González en clave desobediente, impele; más allá de referir su origen antioqueño, sus casi 69 años de vida (1895 – 1964), 42 de los cuales transcurrieron al lado de su esposa Margarita Restrepo con quien tuvo cinco hijos, su formación y desempeño profesional como abogado, así como su función diplomática; a hacer mención de los episodios que dan cuenta de su espíritu liberal y al que subyacía el sueño anárquico. De esta manera, serán señalados algunos acontecimientos que exhiben estos rasgos, y que describe Macías (2022), tales como, la analogía de la hormiga y la ventana para proponer el principio de contradicción como la definición de la filosofía en su *Libro de los Viajes o de las Presencias* (p.9), y el antecedente de esta metáfora desde la praxis muchos años antes de ser escrita, en su confrontación con su profesor de filosofía (el padre Quirós) lo que condujo a su expulsión del colegio de los jesuitas (p.10). Más tarde, las controversias y censuras que acarrearón algunas de sus obras, así como los desacuerdos con sus postulados que lo llevaron a ser removido de sus cargos diplomáticos, y lo enfrentaron con las autoridades eclesiales y políticas de Colombia, incluidos liberales y conservadores (p.11). También le acompañó una incesante búsqueda de sentido, cuya respuesta alberga una esperanza desde el materialismo realista, somos “cagajón aguas abajo”, pues “¿Qué es la vida? Es el sucederse en el tiempo-espacio. Sin embargo... ¡es ridículo decir esto! El tiempo-espacio no es NADA en el sucediéndose de LA NADA: Dios” (González Restrepo, 2000, p.7). Tales instantes, dan cuenta de un vivir contradictorio que encarnó aquella carga de sentido que pretende ser el

¿metaforosofar?

¿METAFOROSOFAR?

En segundo lugar, una presentación de la obra gonzaliana conformada por un total de 27 textos pertenecientes a diversas tipologías, tales como, lo aforístico, parabólico, disciplinar-científico, anecdótico, epistolar, ensayístico, narrativo, entre otros; y sobre la cual hay que señalar su incompletitud frente a los textos originales, pues según lo anota García (Carvajal & Gallego (eds.), 2021, p.21), el mismo González destruyó varias de sus libretas, del mismo modo que, la controversia generada por algunas de sus obras condujo a la edición de las mismas por su propia mano o a través de su hermano Alfonso (Carvajal & Gallego, 2022, p.89). Así, el corpus de la obra gonzaliana que se conserva hasta hoy, puede estructurarse de acuerdo con la andadura que esta *recua* ha hecho de la misma en tres etapas: una inicial que puede señalarse como de inmanencia y que se refiere a la convicción de lo propio, una intermedia descrita como política que alude a la praxis de eso que le pertenece, y, una final enunciada como espiritual en la que se colecta un convencimiento práctico que se intima como pensamiento místico, contemplativo y actuante por sí y para sí.

Esta etapa inicial sugiere temas con atisbos estoicos, materialistas y orgánicos, donde se encuentran obras como *Pensamientos de un viejo* y *El payaso interior* (1916), *El derecho a no obedecer* (1919), y *Viaje a pie* (1929). De manera semejante, en un momento intermedio de su filosofar se encuentra una producción que versa fundamentalmente sobre consideraciones que bien pueden ser catalogadas de políticas; así, *Mi Simón Bolívar* (1930), *Don Mirócleles* (1932), *El hermafrodita dormido* (1933), *Mi compadre y Salomé* (1934), *El Remordimiento* y *Cartas a Estanislao* (1935), *Los negroides* y *Don Benjamín, jesuita predicador* (1936), la *Revista Antioquia* de la que publicó 17 volúmenes (1936 – 1945), las *Nociones de izquierdismo* preparadas en el curso de dos años (1936 – 1937), *Santander* (1940), y concluyendo este momento, *El maestro de escuela* (1941) como un texto de desazón frente a la incompreensión de

¿METAFOROSOFAR?

sus posturas políticas, catalogado por algunos como una renuncia a su proyecto desobediente, al punto de firmarlo como *Ex Fernando González*. La parte final de su producción filosófica, la cual hemos referido como espiritual, reviste rasgos apodícticos, místicos y poéticos, encontrando así, un *Estatuto de valorización* (1942), el intercambio epistolar dirigido por González al padre Antonio Restrepo (1944 – 1963) publicado como *Mis cartas*, las *Arengas políticas* (1945), las *Cartas a Simón* (1950 – 1959), el *Libro de los viajes o de las presencias* (1959), un relato autobiográfico titulado *Fernando González visto por sí mismo* (1960), *La tragicomedia del padre Elías y Martina la velera* (1962), *El pesebre* (1963), y *Las cartas de Ripol* (1963 – 1964). Todas sus obras tendrán un lugar en el desarrollo capitular de la (h)errancia por el *¿Metaforosofar?*, sin embargo, se refuerza lo ya dicho acerca de que la carga movilizada por esta *recua* se concentra en las obras de su etapa inmanente, dejando solo por fuera *El payaso interior*.

En tercer lugar, presentar los trabajos que sobre Fernando González han sido realizados alrededor de la cuestión estética, sugiere una trocha que guarda las pisadas de la andadura de algunas reflexiones locales y regionales; así, (Macías, 1999) propuso una lectura de la obra gonzaliana equiparando el rasgo estético de la misma a una suerte de ética del individuo, la cual se presenta como contradicción y búsqueda de sí, un ir hacia la verdad, la cual no es cosa distinta que la vida e intimidad del ser. Por su parte, (Marín, 2014) señala la obra de González como una aspiración de renovación, lo cual denomina autoexpresión, y que pertenece al individuo como acto de asumir una disposición crítica. En este sentido, (González, 2014) sugiere una pugna entre la concepción estética en la obra de González, ya que identifica que las percepciones en el sentir de nuestro *Brujo de Otraparte*, son “formadas, estructuradas y morales”. Y, finalmente, (Castaño, 2017) interpreta la experiencia estética en la obra gonzaliana como un *viaje por la vida*, en el cual, la experiencia humana es pensada en cada uno de sus acontecimientos. Tal

¿METAFOROSOFAR?

escenario de una estética afincada en el individuo, la experiencia vital y lo contradictorio, constituyen pisadas que, en esta andadura, encontraran continuidad.

En cuarto y último lugar, la razón por la cual Fernando González y sus obras de inmanencia (*Pensamientos de un Viejo*, *Una tesis - El derecho a no obedecer*, *Viaje a pie*), de las que se exalta la centralidad de *Una tesis* al ser ésta la que versa de manera directa sobre la cuestión que trata esta tesis, han sido acogidos como compañeros para la andadura de esta *recua*, estriba en tres argumentos que se expondrán a continuación: primero, se halla en el pensamiento gonzaliano de *El derecho a no obedecer* una crítica original a la institucionalidad que soporta la sociedad, crítica que no desemboca en una pretendida destrucción de la misma, como si en la exaltación de lo individual como escenario desde el cual rehusar toda pretensión dogmática; segundo, en *Pensamientos de un viejo* lo metafórico del lenguaje parabólico aduce una forma otra de comunicar el pensar del hombre, un pensar cuya potencialidad trasciende los presupuestos etarios de la sabiduría, para colocarlo como en este caso, en las palabras de un joven por aquel momento, y que iban preparando el camino para su declaratoria negativa frente a la obediencia; y tercero, el lenguaje que hace posible una determinada manera de pensar, se sucede como movimiento del individuo por el acontecimiento de vivir, tal es el *Viaje a pie*, como tránsito por caminos en los que la vida es percibida de una determinada forma, pero no es sólo el lugar para asirse a una forma estética sobre la existencia, también es el instante para inventarla comprendiéndola como experiencia poética. Por estas razones, se considera que las mencionadas obras de nuestro *Brujo de Otraparte* colectan y permiten trenzar lo que aquí se denomina como *¿Metaforosofar?*, pues la mirada metafórica, filosófica y estética sobre lo desobediente parecen ser una constante en las obras de esta primera etapa; lo cual no quiere decir que fuera intrascendente frente a los demás momentos de su obra. Lo anterior, ofrece una razón más para

¿METAFOROSOFAR?

trabar palabra con Fernando González en la andadura por estas trochas, y es que, su pensamiento manifiesta la maduración de la noción desobediente que emergió en su juventud.

Horizontes de la Hermenéutica Analógica.

En esta estancia, desde la cual se avizora el enfoque metodológico por el cual opta esta *recua*/tesis, se parte de presentar el paradigma investigativo al que se adscribe esta indagación aportando algunas consideraciones sobre lo que representa para el metaforosofar. En este sentido, se avanzará a revisar las posibilidades que constituye el enfoque hermenéutico dadas sus plurales concepciones y aplicaciones teórico-filosóficas (para el caso, Ricoeur, Gadamer, Derrida). Posteriormente, se llegará a lo analógico como metódica, punto en el cual, se comentarán sus principales presupuestos teóricos, para, finalmente, esbozar cómo la hermenéutica analógica teorizada por Mauricio Beuchot servirá al desarrollo capitular de esta tesis.

Como ya se había enunciado, la apuesta metódica para esta tesis doctoral, se instala en el paradigma cualitativo, sobre el cual señala Hernández et al. (2014) que,

...en lugar de que la claridad sobre las preguntas de investigación e hipótesis preceda a la recolección y el análisis de los datos (como en la mayoría de los estudios cuantitativos), los estudios cualitativos pueden desarrollar preguntas e hipótesis antes, durante o después de la recolección y el análisis de los datos (p.40).

Lo anterior permite soportar para la pretensión de esta tesis, que se produzca una erraticidad por las trochas colombianas desde el pensamiento de Fernando González Ochoa, en la expectancia de poder cimentar desde allí, que la conversación metáfora y filosofar trenza una(s) estética(s) (des)obedientes, y que ello puede enunciarse como Metaforosofar. Esto es, una

¿METAFOROSOFAR?

aproximación sin certezas que apertura posibilidades de afirmar, reacomodar o cambiar cargas de la *recua*. Ello denota una opción práctica al interior de esta tesis, en la cual se viabiliza lo intuitivo de las nociones senti - pensantes, y el problema se instala en una locación epistémica donde su elucidación no es predominante tanto como su pluralización y derivación en horizontes de indagación, ya que, tal paradigma, “utiliza la recolección y análisis de los datos para afinar las preguntas de investigación, o revelar nuevos interrogantes en el proceso de interpretación” (p.40).

De lo anterior, se coligen algunos rasgos que distinguirán esta tesis; como son, primero, la resistencia a tomar como punto de partida alguna suerte de certezas, así como la perspectiva de erraticidad al interior de la cual se irán produciendo movilidades; segundo, la intención pluralizante del problema de investigación que la convoca; y un tercero, que bien podría señalarse desde lo dicho por Hernández et al. como argumento frente a la escogencia de dicho paradigma, “El enfoque cualitativo se selecciona cuando el propósito es examinar la forma en que los individuos perciben y experimentan los fenómenos que los rodean, profundizando en sus puntos de vista, interpretaciones y significados” (p.41), así, las nociones de subjetividad y del sentido común se harán presentes en el desarrollo de la tesis.

Seguidamente, apoyando este paradigma en el enfoque hermenéutico, esbozado teóricamente en concepciones como las de Ricoeur, Gadamer y Derrida, que aunque opuestas en algunos trazos de sus perspectivas, constituyen un tránsito de convergencia para algunos de los horizontes de posibilidad en los sentidos hermenéuticos, y que aquí serán confrontados de manera sucinta, atendiendo a que la intencionalidad versa sobre las conversaciones tejidas entre la metáfora y el filosofar en espacios-tiempos denotados desde caminos eurocéntricos como los señalados por estos pensadores.

¿METAFOROSOFAR?

En primer lugar, la concepción que Ricoeur presenta sobre la hermenéutica, señala que, La hermenéutica no es otra cosa que la teoría que regula la transición de la estructura de la obra al mundo de la obra. Interpretar una obra es desplegar el mundo de su referencia en virtud de su «disposición», de su «género» y de su «estilo». En otro trabajo, opongo este postulado a la concepción romántica y psicologizante de la hermenéutica de Dilthey y de Schleiermacher, para quienes la ley suprema de la interpretación es la búsqueda de una congenialidad entre el alma del autor y la del lector. A esta búsqueda a menudo imposible, siempre desorientadora, de una intención oculta tras la obra, opongo otra orientada al mundo desplegado ante la obra. En el presente trabajo no discutimos sobre la hermenéutica romántica, sino sobre el derecho a pasar de la estructura — que es al conjunto de la obra lo que el sentido al enunciado simple— al mundo de la obra, que es a ésta lo que la denotación al enunciado (1980, p.298).

Lo hermenéutico sugiere entonces una apuesta que pluraliza horizontes de sentido y que supera el posible reduccionismo de lo comprensivo. Este pluriverso que apertura impele un ejercicio riguroso y complejo que ancla el acto hermenéutico a ciertos rasgos de objetividad, a través de los cuales, se viabilizan trochas de enunciación de las percepciones e intuiciones de la subjetividad, así, este enfoque metodológico conduce a colocar la obra estudiada en el lugar del signo, siempre refiriendo a modo nominal un orbe con diversos matices, de los cuales se hace opción, ya sea por los destellos de luz clara, o bien por los panoramas nublados que requieren irse desenmarañando.

Es en este último aspecto señalado donde la subjetividad toma su lugar, pues habiendo señalado ya, que, al asumir el objeto de la hermenéutica como un signo, ello ancla a un cierto

¿METAFOROSOFAR?

rasgo de objetividad (contexto), el *topos* del sujeto estaría dado en su posicionamiento al interior de este contexto, realizando una comprensión de aquello que es pragmático a su indagación. Tal como lo señala Ricoeur en *Sí mismo como otro*, donde para denotar dicho posicionamiento, recurre al símil del texto y su lectura,

Al mismo tiempo, se pone de manifiesto cierta proximidad entre este análisis conceptual de la acción y la tradición hermenéutica, cuando ésta opone comprender a explicar, y hace de la interpretación un desarrollo de la comprensión. Interpretar, leemos en *El ser y el tiempo*, es desarrollar la comprensión diciendo en calidad de qué (*ais was*) comprendemos algo. No es de extrañar este parentesco, por cuanto que la acción puede ser tratada como un texto, y la interpretación, a través de los motivos, como una lectura. Vincular una acción a un conjunto de motivos, es como interpretar un texto o una parte de un texto en función de su contexto (2006, p.47).

En síntesis, la hermenéutica desde la perspectiva de Ricoeur se presenta como una apuesta metódica que compromete las percepciones y la sensibilidad del sujeto, así como sus posibilidades analíticas; al respecto, se sugiere que,

Ricoeur descubre la potencialidad semántica del lenguaje indirecto, característico de los discursos mítico-simbólicos arcaicos, en el análisis que realiza de la “empírica de la voluntad” en *La symbolique du mal*, segunda parte de *Finitud y Culpabilidad* (1960). Las ideas directrices de esta descripción empírica son, por una parte, el carácter absurdo y opaco de la falta; por otra, el carácter accesible de la falta a través del desciframiento de la simbología y mitologías que le sirven de expresión. Así pues, en este segundo volumen de su *Filosofía de la Voluntad* para introducir el problema del mal en la estructura de la

¿METAFOROSOFAR?

voluntad era preciso el rodeo de los símbolos y de los mitos. Es entonces cuando la hermenéutica se revela como el método empírico-descriptivo necesario para analizar símbolos y mitos en los que se expresan múltiples modalidades sobre el problema del mal o de la culpa. Al proceder de esta manera se produce lo que Ricoeur denomina el “injerto de la hermenéutica en la fenomenología”. En dicho injerto va implícita la crítica al método fenomenológico que no consigue contemplar en su totalidad la realidad humana al marginar el sentido expresado a través de las formas simbólicas y de los mitos. Una carencia especialmente grave si se tiene en cuenta, como afirma Ricoeur, que “el sujeto no se conoce a sí mismo directamente, sino tan sólo a través de los símbolos depositados en su memoria y en su imaginario por las grandes culturas” (Agís, 2006, pp.31-32).

A fin de suscitar la discusión en el escenario de la apuesta metódica de esta *recua*/tesis, se considera pertinente convocar a la conversación las ideas que sobre lo hermenéutico puede sugerir Derrida, así,

El sistema de esta interpretación (que es también, en cierto modo el sistema de la interpretación en todo caso de toda una interpretación de la hermenéutica), aunque corriente, o en tanto que corriente como el sentido común, ha estado representado en toda la historia de la filosofía. Diría, que es incluso, en su fondo, la interpretación propiamente filosófica de la escritura. Tomaría un solo ejemplo, pero no creo que podamos encontrar en toda la historia de la filosofía en tanto que tal un solo contraejemplo, un solo análisis que contradiga esencialmente el que propone Condillac inspirándose muy de cerca en Warburton, en el Ensayo sobre el origen de los conocimientos humanos. He elegido este ejemplo porque una reflexión explícita sobre el origen y la función de lo escrito (esta explicitación no se encuentra en toda la filosofía y sería preciso interrogar las condiciones

¿METAFOROSOFAR?

de su emergencia o de su ocultación) se organiza aquí en un discurso filosófico que, esta vez, como toda filosofía, presupone la simplicidad del origen, la continuidad de toda derivación, de toda producción, de todo análisis, la homogeneidad de todos los órdenes. La analogía es un concepto capital en el pensamiento de Condillac. Elijo también este ejemplo porque el análisis «que dibuja» el origen y la función de la escritura se sitúa, de manera en cierto modo no crítica, bajo la autoridad de la categoría de comunicación. Si los hombres escriben es porque tienen algo que comunicar, porque lo que tienen que comunicar, es su «pensamiento», sus «ideas», sus representaciones. El pensamiento representativo precede y rige la comunicación que transporta la «idea», el contenido significado, porque los hombres se encuentran ya en situación de comunicar y de comunicarse su pensamiento cuando inventan, de manera continua, este medio de comunicación que es la escritura (1994, p.352).

Y aquí habría que detenerse en esa posibilidad representativa que se le atañe a la hermenéutica. Pues, siguiendo con lo insinuado arriba con Ricoeur, al posicionarse en el contexto el sujeto enuncia su lugar propio; es la representación. Ésta da lugar a la emergencia de las comprensiones que, posterior a su análisis, son comunicadas. En este sentido, también dirá,

¿Se ha comprendido bien el signo mismo, en sí mismo? Dicho de otra manera, ¿se ha entendido bien lo que ha dicho y querido decir Descartes? Esta comprensión del signo en sí mismo, en su materia inmediata de signo, si puede decirse así, no es más que el primer momento, pero es también la condición indispensable de toda hermenéutica y de toda pretensión de pasar del signo al significado. En términos generales, cuando se intenta pasar de un lenguaje patente a un lenguaje latente, hay que asegurarse primero con todo

¿METAFOROSOFAR?

rigor del sentido patente. Por ejemplo, es necesario que el analista hable en primer lugar la misma lengua que el enfermo (Derrida, 1989, p.49).

En su alusión al signo, indirectamente Derrida hace hincapié en la necesidad y conveniencia de ese momento de contextualización como el señalado por Ricoeur, ese situarse en la objetividad se convierte en condición sin la cual no es posible transitar desde una estancia patológica del lenguaje (sentimiento-sufrimiento) hacia una latencia del mismo (oculto-mistérico). Para el caso de esta *recua*/tesis, correspondería a ir desde la metáfora y filosofar (conversaciones con la tradición filosófica), asumiendo el lugar de una estética desobediente, hacia un ¿metaforosofar?

Pero este imperativo del saber de sí no es primero sentido o dictado en la inmediatez transparente de la presencia en sí. No es percibido. Sólo interpretado, leído, descifrado. Una hermenéutica asigna la intuición. Una inscripción, el *delficon gramma*, que es nada menos que un oráculo, prescribe a través de su cifra silenciosa, significa —como se significa una orden— la autoscopia y la autognosis (Derrida, 1997, pp.100-101).

En tal perspectiva, la hermenéutica se convierte en instante vital de confrontación, donde el sí mismo emerge desde la conversación con lo contextual, a fin de asumir un lugar de enunciación que le es propio al sujeto. Éste, viabilizando sus nociones propias ancladas a su territorio y vivir, posibilita la fruición de un conocimiento, o mejor, un saber, donde lo objetivo se disuelve para dar apertura al campo de la subjetividad, surco en el cual florecen la(s) estética(s) (des)obedientes.

En este punto de la cuestión, parece conveniente introducir lo dicho por Gadamer acerca de la hermenéutica,

¿METAFOROSOFAR?

La hermenéutica retiene una experiencia, no es un método para averiguar un sentido "verdadero", como si este pudiera llegar a alcanzarse. Esto es lo que me interesa cuando me enfrento a Derrida. La diferencia está en la identidad, pues en caso contrario la identidad no sería identidad. El pensar contiene dilación y distanciamiento, pues en caso contrario el pensar no sería pensar (1995, p.71).

El acto hermenéutico tendría entonces una posibilidad de evocar la memoria, rehuendo las pretensiones de erigir la verdad desde el posicionamiento del sí mismo. La lectura que el individuo realiza del acontecimiento que se pone delante de sí como pensar que toma postura, se hace a fin de abrir sentidos o de apartarse de éstos. En todo caso, podría afirmarse que la hermenéutica privilegia los lugares enunciativos de la subjetividad, pero no a desdén de lo contextual-objetivo, acudiendo a términos ya insinuados líneas arriba por Ricoeur y Derrida.

Tal enunciación de las comprensiones que el hombre apropia desde sus acontecimientos, pasa irreductiblemente por su apelación al lenguaje, el cual, en el horizonte de esta *recua*/tesis, se convierte en el instante vital para movilizar el metaforosofar. Se dirá entonces que,

Pero resulta metodológicamente adecuado investigar aquellos modos de funcionamiento del lenguaje que no se puede reducir a meras referencias de la conducta ni a mera transmisión de informaciones; por ejemplo, maldecir o bendecir, acaso también la invocación (no sólo la del rezo, pero también, en tanto que se refiere a algo invisible; lo visible puede alcanzarse por medio de una identificación). Allí donde el lenguaje es así, que libre de su función denotativa de algo que también pudiera ser presentado de otro modo, mostrándose entonces en su función propia; y me parece que aquí se halla el acceso al lenguaje poético. Bien puede ser correcto todo lo que en él se destaca sobre el

¿METAFOROSOFAR?

lenguaje cotidiano, en especial su multivocidad. Pero no se convierte en poético porque abandone determinadas “impurezas” de lo cotidiano y renuncie a la univocidad pragmática. Es, al contrario: porque es poético, hace eso, es decir; porque ejercita la presentación de sí mismo, hace valer la polivalencia que pertenece por sí al lenguaje (Gadamer, 1998, p.50).

Lo que aquí se anota parece relevante para la metódica que llevara al metaforosofar, toda vez que esa ruptura entre la mera función nominal del lenguaje, y su tránsito hacia sus horizontes creadores de mundos posibles, desde los cuales los sujetos se narran a sí mismos dando cuenta de un pluriverso de saberes, viene a constituir el campo donde germinan la metáfora y filosofar como una(s) estética(s) de la (des)obediencia. Y continuando en esta consideración del lenguaje, complementa al decir que,

El debate hermenéutico moderno ha destacado el fenómeno del diálogo, porque el lenguaje se forma, amplía y actúa en él. En todo caso, el fenómeno de la comprensión se apoya en la lingüisticidad de este proceso, sin implicar por ello la unilateralidad de la teoría psicológica de la interpretación de Schleiermacher. La dimensión hermenéutica se caracteriza más bien por la capacidad escritural de todo lo lingüístico. Si hay un modelo que puede ilustrar realmente las tensiones presentes en la comprensión es el modelo de la traducción. En ella lo extraño se hace propio, es decir, no permanece como extraño ni se incorpora al propio lenguaje mediante la mera acogida de su carácter extraño, sino que se funden los horizontes de pasado y presente en un constante movimiento como el que constituye la esencia de la comprensión (Gadamer, 1992, p.113).

¿METAFOROSOFAR?

Llama la atención la posibilidad de apropiación que apertura la hermenéutica y su carácter de constante devenir. Ello implica un constante acto poético, con instantes de continua creación histórica que permite avizorar horizontes de sentido anclados a los saberes de hombres y mujeres que se piensan desde sus vivencias y territorios. Este filosofar en sus propias metáforas donde se desarrolla su existencia, permite poner tensiones y cuestionamientos frente a sus propias comprensiones, y asumir un lugar de enunciación que le sea propio, que pertenezca a su subjetividad.

Este tránsito por algunas de las perspectivas pronunciadas alrededor de la hermenéutica, el cual ha llevado *ad portas* de lo que esta *recua*/tesis asume de dicho enfoque metódico para sus jornadas, trayectos y pisadas por las trochas, pero sobre la cual, se hace necesario precisar lo que de tal enfoque, fungirá como método para soportar las cargas de sentido que aquí se vayan alistando; tal es la apuesta por lo analógico, donde para dar continuidad a la discusión que sobre la hermenéutica sosteníamos arriba con Ricoeur, Derrida y Gadamer, coloca en diálogo lo unívoco con lo equívoco, como escenario en el cual para este caso, se pueden ir trenzando los horizontes del metaforosofar.

Así, parece asertivo traer a mención la discusión suscitada alrededor de la hermenéutica en cuanto que apuesta metódica, y, la cual va sugiriendo lo analógico como instante de encuentro entre estas posturas,

En el último capítulo de su libro *Los límites de la interpretación*, Umberto Eco dice que históricamente se pueden señalar dos ideas de la labor hermenéutica. "Por una parte - explica-, se admite que interpretar un texto significa esclarecer el significado intencional del autor o, en todo caso, su naturaleza objetiva, su esencia, una esencia que, como tal, es

¿METAFOROSOFAR?

independiente de nuestra interpretación. Por la otra, se admite, en cambio, que los textos pueden interpretarse infinitamente. En esta situación hoy vemos a la hermenéutica debatiéndose desagarrada entre algunos puntos extremos que piden una solución intermedia. Veremos que para hallar dicha solución nos ayuda la doctrina antigua y medieval de la analogía (Beuchot, 2000, p.37).

Esta rememoración de tal práctica del medioevo, actualiza la *disputatio* entre lo equívoco y lo unívoco, como estancias que, lejos de excluirse entre sí, se conjugan para dar lugar a la emergencia de un horizonte de sentido donde la objetividad y subjetividad se evidencian como instantes de tránsito necesarios; se dirá entonces que,

La analogía se colocaba como intermedia entre la equivocidad y la univocidad. Lo equívoco es lo que se predica o se dice de un conjunto de cosas en un sentido completamente diverso, de modo que una no tiene conmensuración con otra; por ejemplo, cuando se dice "El prado y el hombre ríen": lo hacen en sentidos completamente distintos, o cuando decimos "gato" a un animal, a un instrumento y a una persona. Lo unívoco es lo que se predica o se dice de un conjunto de cosas en un sentido completamente idéntico, de modo que no cabe diversidad entre unas y otras; por ejemplo, "Pedro, Juan, Pablo ... son hombres: todos tienen que ser hombres en sentido idéntico. En cambio, lo análogo es lo que se predica o se dice de un conjunto de cosas en un sentido en parte idéntico y en parte distinto, predominando la diversidad; es idéntico según algo, según algún respecto, y diverso de modo simple (*simpliciter diversum et secundum quid ídem*); esto es, es diverso de por sí y principalmente, y sólo es idéntico o semejante de modo relativo o secundario (p.37).

¿METAFOROSOFAR?

Es interesante para las intenciones de esta *recua*/tesis el carácter de lo predominantemente diverso que se trenza a través de esta conversación. He aquí la apuesta que se realiza por lo pluriversal como estética(s) (des)obedientes derivadas de la conversación entre metáfora y filosofar. Así, en este punto de la cuestión, cabe preguntarse qué es entonces lo analógico en cuanto que apuesta que emerge en las sendas latinoamericanas, y respecto de lo cual, se responderá que,

Al hablar de una hermenéutica analógica, hablamos de interpretar con la analogía, o analógicamente. ¿Qué es una interpretación analógica? ¿Qué es interpretar analógicamente, o basados en la analogía, o utilizándola? Es interpretar un texto buscando la coherencia interna, una coherencia proporcional (sintaxis) entre sus elementos constitutivos. La analogía misma es orden, o el orden es analógico. Y la sintaxis es orden, coordinación. Pero la analogía no es un orden unívoco; tampoco es un desorden equívoco. Es un sentido analógico. También es interpretar buscando la relación proporcional del texto con los objetos o hechos que designa (semántica). Es la correspondencia o adecuación entre el texto y el mundo que designa. Mundo, aquí, no necesariamente es realidad, sino que puede ser un mundo posible. Es una referencia analógica, no unívoca, pero tampoco una irreferencialidad equívoca. También es interpretar buscando proporcionalmente el uso del autor, su intencionalidad expresiva y comunicativa (pragmática). La lectura del intérprete debe ser proporcional –no unívoca, pero tampoco equívoca– a la escritura del autor. De esta manera, podemos decir que, en una hermenéutica analógica, la interpretación, en relación con el texto, busca el significado sin univocismo ni equivocismo, sino de manera proporcional. Se trata de que

¿METAFOROSOFAR?

surja una interpretación o un conjunto de interpretaciones proporcionadas al texto (Beuchot, 2008, p.492).

En esta definición de lo que puede comprenderse por hermenéutica analógica, vendría bien insertar la consideración de lo (des)obediente desde los sentidos de la revolución, rebelión y resistencia, hasta su enunciación estética. Se trae a mención estas dinámicas (revolución, rebelión, resistencia), porque en ellas se reproduce un acto, que podría decirse imperfecto, dado que deviene de una comprensión que se instala estrictamente en lo equívoco, y en ocasiones, rehúsa el diálogo con perspectivas que califica procedentes de la tradición.

Con esto la analogía conjunta dos aspectos que el estructuralismo separaba de manera demasiado tajante. Es decir, habrá interpretaciones que sean más sintagmáticas y otras más paradigmáticas. Es decir, unas más superficiales y otras más en profundidad, como se da, respectivamente, en el sentido literal y en el metafórico (Beuchot, 2015, p.138).

Así pues, se halla en la hermenéutica analógica una metódica acorde con las cargas de sentido que aspira movilizar esta *recua*/tesis, donde se gestan esos instantes (des)obedientes que, aunque con atisbos de lo revolucionario, lo rebelde y lo resistente, se distancian de su praxis irreflexiva, para trenzar apuesta(s) estética(s) que, en cuanto (des)obedientes, acontecen como re - existentes. De otro lado, una perspectiva sinóptica de la literacidad, a la cual subyace el privilegio del paradigma, esto es la metáfora, parece ser el asidero necesario y conveniente para las conversaciones entre tal paradigma y el filosofar, de tal suerte que, pueda acomodarse en esta *recua*, la carga del metaforosofar.

Con propósito de enunciar las posibilidades que emergen de estas conversaciones tejidas entre la metáfora y el filosofar, se reclama [al modo de ver de esta *recua*] un abordaje en tres

¿METAFOROSOFAR?

estancias; una macro a la cual se denominará itinerarios, una meso a la que se aludirá como caminos, y finalmente, una micro que será apropiada en relación con el lenguaje criollo de la cultura arriera como (h)errancia:

Primera Estancia: Itinerarios

Estos itinerarios, señalan inicialmente el recorrido por las trochas del pensamiento colombiano que apertura la obra de Fernando González Ochoa, para desde allí, re - andar lo que entre metáfora y filosofar se ha trenzado como disputas con la tradición filosófica de la antigüedad y el medioevo, así como también, los diálogos con las construcciones filosóficas de la modernidad y contemporaneidad. Tal re - andadura por estos itinerarios, posibilitará el arribo a esas jornadas que, para el arriero, enuncian los sentidos propios de *Pensamientos de un viejo*.

Para este recorrido inicial, la conversación entre metáfora y filosofar es planteada desde las perspectivas de Lyotard y Deleuze – Guattari, de quienes se acoge el desear rizomático que evoca el preguntarse, y más aún, el responderse en la enunciación de narrativas propias. Ello da pie a los momentos de disputa y diálogo, frente a los cuales ha de decirse que, aunque se ha referido la tradición filosófica como territorio para la conversa de este itinerario, esta es una alusión solo en función de la temporalidad histórica, puesto que se acogen autores concretos que, a tenor de este *arriero*, aportan sus propias nociones a fin de trenzar una mirada estética sobre la (des)obediencia. Tal es el caso para la Antigüedad de Heráclito, cuya metáfora del movimiento encuentra junto a González una percepción material y contradictoria de aquello que se constituye en naturaleza; así mismo, Ockham en el Medioevo impugna el valor absoluto del lenguaje a fin de diversificarlo mediante la lógica de lo equívoco, lo cual constituye un testimonio desobediente frente a lo simbólico y significativo de la vida del hombre.

¿METAFOROSOFAR?

Por su parte, el *ingenium* spinoziano en la Modernidad convoca la apuesta poética contenida en el *¿Metaforosofar?*, tras la (h)errancia por las obras gonzalianas de la inmanencia, una poética que connota una apuesta política y epistemológica; una cuestión estética para las comprensiones de esta *recua*; y, por último, la acogida de una nada fundada en una antropología del individuo como oposición al espíritu gregario de lo humano desde la perspectiva nietzscheana, se convierte en la posibilidad de allanar esos caminos estético – poéticos que refiere la (des)obediencia.

Estos itinerarios cierran con la jornada de reflexión que emerge del encuentro entre el González abogado de *Una tesis* con el joven filósofo Fernando de *Pensamientos de un viejo*, donde el decir del maestro y el loco frente al mendigo y el perro flaco, referirán una lectura no obediente sobre lo que se considera real; una mirada inmanente de la cuestión.

Segunda Estancia: Caminos

Después de avanzar por los itinerarios, se llegará a la estancia de los caminos con sus tejidos revolucionarios (herencias europeas) y rebeldes (praxis latinoamericana), y en concordancia con las lógicas y el lenguaje de dichos tejidos, transitar hacia los trayectos que permitan alistar esa(s) estética(s) de la (des)obediencia como una apuesta por lo paradigmático que ya señalaba la opción hermenéutica asumida por esta *recua*, y a través de la cual, se enuncia lo diverso, lo otro.

Este camino que parte de pluralizar la estética, arranca en las sensibilidades poéticas que le aportan Bachelard y Merleau-Ponty, y que no son ajenas a los rasgos políticos que enuncia González en *Una tesis*; las cuales permiten “la mirada hipercrítica del esteta”, como lo refiere nuestro *Brujo de Otraparte*, al llegar a esos tejidos revolucionarios para poder distinguir entre

¿METAFOROSOFAR?

una visión mesiánica sobre la revolución como la sugerida por Marcuse, y una que la considera desde sus luces y sombras como es el caso de Benjamin. De un modo semejante sucede con los trenzados rebeldes, al indicar la génesis de la rebelión en la colonialidad como lo hace Kusch, la filosofía evoluciona como una metáfora de la decolonialidad tal y como lo esboza Zea. Es así como en los trayectos que culminan estos caminos, la desobediencia es tratada como derecho (González) y también como deber (Thoreau), para sintetizarse como estética re – existente ante una imagen histórica que hace apología de la resistencia.

Tercera Estancia: (H)errancia (“Ingenio Humano” -Poiesis- Apocope del Desgaste de los Itinerarios y Caminos)

(H)errar implica algo que acontece en los horizontes de sentido del trochar donde se va alistando la carga del *metaforosofar*. Ello convoca una estética desobediente que, desde las trochas del pensamiento de Fernando González Ochoa, permite cruzar por los campos donde la divergencia del pensar por sí y para sí (lo espiritual del filosofar gonzaliano), constituye el afuera de lo paradigmático, donde funge la metáfora como pisadas del filosofar. Esta (h)errancia por la obra gonzaliana concluye en la apertura que sugiere el *Viaje a pie* como percepción metafórica y filosófica del andar.

En suma, este trochar que se presenta como re - andadura y (h)errancia por los itinerarios y caminos, implica un vínculo entre todos los mulares de esta *recua*/tesis, de modo tal que, sea posible pasar de los itinerarios a los caminos, para posteriormente avanzar por la (h)errancia a las trochas, o, simplemente retornar desde las trochas a los caminos, a fin de tejer la(s) estética(s) que se viabilizan como (des)obediencia desde los encuentros y desavenencias que acontecen en estos tránsitos.

¿METAFOROSOFAR?

Así, primero acontece el encuentro de dos **viejos arrieros** (la metáfora y el filosofar), cuyos mulares van cargados con ciertas intuiciones estéticas que devienen de consideraciones gestadas en sus disputas y diálogos a lo largo de los itinerarios. El encuentro y la conversación que inicia entre estos mentados arrieros, reclama que provean sus pies de unas alpargatas que fungan como hermenéutica analógica, para hacer la re - andadura por estas trochas y aproximarse a lo complejo de la discusión entre lo unívoco y lo equívoco, a fin de apostar por lo diverso, como presupuesto que será precisamente la opción de estos **dos arrieros** para adentrarse en dichos caminos desde esta(s) noción(es) estética(s) de la (des)obediencia.

Finalmente, la re - andadura conduce a unas trochas colombianas donde la (h)errancia por el pensamiento de Fernando González Ochoa [el cual ha sido presentado líneas arriba] se reconoce re-existente, y en cuyos pasos estos **dos arrieros** juntan **sus mulares en una recua**, cuya emergencia al parecer es posible a partir de este trochar. Esta es la recua del **¿metaforosofar?**, como una puesta en tensión y siempre como horizonte de posibilidad que no se agota en este trochar, es decir, como instante vital que permite viabilizar la pronunciación metafórica de los sentidos que sobre la existencia construyen los sujetos, esto es, la metáfora como enunciación de los campos del pensamiento en cuyos surcos germina el filosofar.

En tal perspectiva, los elementos de la metáfora y el filosofar que permitan trenzar otra(s) posibilidad(es) estética(s) de la (des)obediencia como apuesta analógica, (h)errática y re-existente, tras la re-andadura por los itinerarios y caminos ya referidos, y trochado como un **¿metaforosofar?**, constituirán los posibles hallazgos de esta recua/tesis.

¿METAFOROSOFAR?

Surcos en y Desde la Erraticidad

La noción de surco que apertura la comprensión en la praxis de este marco epistémico, cual es la erraticidad, constituye un decir metafórico de aquello que acontece en la condición antropológica cuando se avoca a morar en el(los) mundo(s) posible(s) de sentido, que coloca el lenguaje como horizonte, y que se erige como una suerte de estética del individuo que crea su pluriverso de comprensibilidad. Pero, ¿qué sucede en el surco? Pues bien, en el surco se desacomoda lo que “está bien”, ya que, la tierra [antes compacta y firme] se revuelca al paso de los bueyes [el hombre], y el terreno cambia su apariencia, y aunque pareciera ser un violento acto de ruptura, sin él que además convoca una perspectiva de movimiento, no sería posible la siembra. Y he aquí el segundo momento que acontece en el surco, tras la ruptura y (des)acomodación de la tierra, se produce la siembra de nueva semilla, que tras un proceso de cuidado que impele el moverse, germinará dando lugar a la vida. Aquella vida capaz de emerger en el pensamiento de individuos que se instalan en un existir que comprenden como errático.

Así las cosas, lo errático en cuanto que marco epistémico constituye ante todo una lectura antropológica, que, a juicio del arriero autor de esta tesis, recoge con acierto las intenciones personales, así como los aportes que esta *recua*/tesis recibirá de la vida y obra de Fernando González Ochoa. Para decir entonces que,

...el hombre, que existe situado en un horizonte de comprensibilidad, en una comprensión del mundo. Y de un modo tal que, en el seno de ella, todo lo que adquiere carácter de “real” para él se le presenta, no como mero conjunto de hechos, sino como plexo de acontecimientos cargados de significatividad, es decir, en cuanto sentido. En esta línea, no le faltaba razón a M. Scheler al señalar que, mientras el animal está vinculado a su medio conformando con él una unidad limitada por los lazos y la presión

¿METAFOROSOFAR?

de lo orgánico, es decir, una estructura (*Umweltstruktur*), al hombre lo caracteriza su apertura al mundo (*Weltoffenheit*)... Pero no puede dejar de integrar su lazo con la vida orgánica, su constitución fisiológica y cuanto de ella se deriva, en la conducta que capta sentido y reconoce ser en lo que le rodea... Ello no significa que se eleve a un ultramundo más allá del natural. Todo lo que en él se pone en juego no es, por decirlo de un modo oblicuo, más que una sublimación de la naturaleza. Scheler se refiere a ella con el clásico término de espíritu, un vocablo que no tiene para él el significado de una sustancia separada del cuerpo, sino la de un poder o potencia que proviene de su capacidad para distanciarse respecto a la situación circundante... Habitando la circunstancia, el hombre se sitúa en ella necesariamente y, al mismo tiempo, rehúye toda localización. La distancia que interpone respecto a lo inmediato le abre un mundo y es, a la vez, la fuente que lo expelle más allá de cualquier mundo (Sáez, 2009, p.49).

Es así como, el hombre no solamente está arrojado en el mundo como lo considerarían algunas corrientes del pensamiento filosófico en consonancia con Heidegger, un tanto pesimistas frente al hombre y su mundo, sin embargo, bien podría leerse aquí una visión reduccionista frente a las posibilidades mismas del individuo, las cuales, exalta la perspectiva errática acudiendo a Max Scheler. Además de estar en el mundo, el hombre no sólo habita un(os) horizonte(s) de sentido, sino que, ante todo, los transita, ello le permite reconocerse distante de las metáforas que su mundo le ofrece como morada, y (h)errar hacia unas que le sean propias. Este situarse en orbes otros de posibilidad frente al mundo, vendrá a constituir una disposición mística, que exalta al individuo como único actor posible de una estética desobediente, para el caso de las cargas llevadas **por este arriero y su recua/tesis.**

¿METAFOROSOFAR?

Tal consideración de un disponerse místico que devenga de un develamiento de algunas metáforas, ya sea para reafirmarse en ellas o bien para un acto poético que dé lugar a la emergencia de otras, connota el reconocer-se como un ser que existe, transita y es una metáfora viva; y que además, compendia muchas otras que lo enuncian como pluriverso que trasciende toda noción estacionaria. Sin embargo, este reconocimiento trae consigo la adopción de la pregunta como condición errática, dado que, al parecer, el habitar la metáfora y por ende construir y pensar [filosofar] en ella, convoca uno de los atributos más complejos del lenguaje, cual es el de comunicar desde la sencillez de lo cotidiano, cotidianidad que es enriquecida con las policromías que otorgan los territorios. Hay aquí de manera subyacente una impugnación a la categoría de verdad, tan de vieja data en las disertaciones lógicas y epistemológicas de la filosofía toda vez que,

No se trata, pues, de que la verdad esté en alguna parte y haya de importarnos más su búsqueda, sino de que la verdad humana más esencial se revela en el acontecimiento mismo de interrogar. Siempre que comprendemos de un determinado modo, estamos situándonos en el espacio abierto de una pregunta de fondo de la cual depende dicho modo y que permite interpretar en una determinada dirección. No preguntaba a la naturaleza el nativo americano como lo hace el occidental desde la revolución científica del Renacimiento, y por eso hay un hiato entre las interpretaciones de uno y otro, así como entre las actitudes respectivas. El puesto del hombre en el cosmos pivota sobre una invisible posición interrogante que está más acá de la conciencia y de la reflexión, en la actitud que adoptamos frente a las cosas. Incardinación interrogante que es más un posicionarse en el mundo que emisión de cuestiones concretas. Somos siempre sobre el suelo de un preguntar informulable, nervadura no objetivable, que abre el campo de juego

¿METAFOROSOFAR?

de las preguntas formulables. Siendo un ser que aprehende sentido, el hombre posa sus pies sobre una tierra que carece de fondo. Habitando el mundo, camina sobre un abismo (p.52).

Pareciera entonces que la pregunta es en sí misma una metáfora, o mejor aún, es la metáfora que habita el y al hombre, y de la cual, no es posible sustraerse, su acontecer en el mundo no está dado en función de certezas, así como tampoco el protagonismo lo tienen las respuestas a dichas preguntas. Lo que asegura un devenir constante es la posibilidad de existir en y desde los cuestionamientos. Tal apuesta de sentido que se colige de la erraticidad como perspectiva óptica, pareciera adscribirse a cierta percepción desobediente frente a la pretensión de un mundo que se erige como universo, y que se instala en la posesión de la verdad como metáfora de la certeza. En esta dirección, **podría irse anticipando el ser errático del compañero de jornadas para este arriero y su *recua***/tesis, Fernando González Ochoa, quien optó por vivir en *Otraparte*⁴.

Pero, además de habitar en la pregunta, y de impeler ello una disposición mística, habría que preguntar ¿qué otros atributos corresponderían a un ser, o más bien siendo, errático? Ante lo cual podría sugerirse que,

El espíritu errático constituye al hombre de raíz. Que, por ello, se exponga al hundimiento en el vacío es el precio que paga por el más alto de los dones: el de ser su propio hacedor. Lo consiga o no, tiene por horizonte esa *potestas sui* capaz de convertirlo, como decía Séneca, en un “espíritu libre y erguido”, “situado fuera del alcance del miedo”. Al bogar errante corre el riesgo de sumergirse en un mar sin fondo, pero también, y sólo por eso, le

⁴ *Otraparte* fue el nombre dado por Fernando González a su casa en Envigado; con ello se sugiere una metáfora de extrañamiento frente al mundo, lo cual es una disposición errática.

¿METAFOROSOFAR?

es posible alcanzar aquella noble *Heiterkeit* que deseó Nietzsche al fuerte, muy diferente del gazmoño júbilo acomodado: la jovialidad, la alegría serena de quien se mantiene a flote, no varado en el muelle y contemplando, sino sobre las aguas de la tormenta. Ahora bien, en la sociedad estacionaria el espíritu errático tiende a ser amordazado (p.55).

Pareciera entonces que la erraticidad apunta a formas estoicas de acontecer, o en un contexto más medieval cercano al pensamiento bonaventuriano, a excesivas aspiraciones de las potencias naturales del hombre. Tales son la libertad y la alegría compendiadas en una ataraxia. La novedad de tal lectura estriba en el hecho de que ante la conciencia del mundo que se habita (*in-mundo*), no se pretende en modo alguno una *fuga mundi* como tampoco un arrobamiento del mismo, sino por el contrario, un permanecer desobediente capaz de extrañarse en la facultad de estar sin ser, sino ante todo en un siendo re-existente. Un ejemplo de tal perspectiva, podría darse con las frases atribuidas a Francisco de Asís para sus frailes, las cuales rezan, “nuestro convento es el mundo”, y, “dentro de la Iglesia, pero no con la Iglesia”. Ellas recogen el sentido de la perspectiva errática; un situarse sin adhesiones, sino en un devenir y tránsito constantes.

En lo hasta aquí dicho, parece relevante dedicar una sucinta referencia a la memoria como una de esas potencias naturales, denominada así en algunos autores del medioevo y sin querer con ello tomar ramales hacia abordajes más detallados de la mente y el psicoanálisis, como la capacidad del hombre en cuanto que individuo para conectar sus recuerdos y establecer una suerte de percepciones sobre ellos, que le harán evocarlos como acontecimientos gratos o como experiencias desagradables, y que permiten la fruición del deseo. Este sentir, el deseo, se manifiesta como impulso, es decir, como movimiento. Luego, pareciera entonces que, el errante desea y el deseo le hace errar, de lo cual es posible colegir que, ser errático es ser deseante, y viceversa.

¿METAFOROSOFAR?

Con esto creo que ya se puede decir algo más concreto acerca de ese primer ingrediente vital que nos subjetiva, el deseo. El deseo no puede interferir la erraticidad, es decir, la tensión a la que nos estamos refiriendo, porque el mismo tiene esa estructura. Por un lado, tiende a forjar a nuestro alrededor un espacio céntrico, a transformar el simple «lugar» en *oikía*, en una morada habitable, vivificada y embellecida con lo deseable; y haciendo crecer ese mágico círculo hacia lo profundo. Desde esta perspectiva, el deseo se dirige hacia atrás, se emparenta con la añoranza de algo que hemos perdido: el caos o la indiferenciación primigenia, lo desnudo, lo dionisiaco fervoroso o la locura de los dioses ctónicos. Por otro lado, tiende excéntricamente a la creación de lo que aún no existe; porque el deseo no es solo memoria de lo perdido; es, al mismo tiempo, anhelo creador; el deseo piensa; piensa mucho más profundamente que la conciencia. Y si el *deseo céntrico* horada la tierra en busca de sus fuentes más arcanas, el *deseo excéntrico* anhela hacer una nueva tierra desde cuyos confines pueda esta ser oteada más alto (Villamil & Sáez, 2021, p.294).

Esa conversación que se produce entre el anhelo y el deseo, ya bien como ensoñación o añoranza, o bien como impulso, connotan apuestas de sentido vitales en instantes concretos de la materialidad histórica, que bien pueden no encontrarse en consonancia con los sentidos instalados frente a las comprensiones de mundo, esto es lo desobediente como producto del desinstalarse y movilizarse. Dicho acontecer viene a ser una carga que genera peladuras en el lomo de algunos mulares, ya que impugna la acomodación de tales cargas de sentido, increpando así la estructura e institucionalidad de la existencia. Estas peladuras lanzaran sobre el ser errático un atributo más, el cual ha sido empleado históricamente para marginar, y es el de locura

¿METAFOROSOFAR?

(*stultitiae*) (Rotterdam, 1984), el cual se tratará líneas adelante, a fin de abordar a continuación una disposición y condición fenoménica más de la erraticidad, cual es el silencio.

El silencio, tomado como metáfora ontológica, pertenece a la *nada activa* del acontecer, oscuridad que se retrae y oculta en todo mundo y pone en marcha, como contra-golpe, la necesidad de crear nuevos espacios para la existencia, nuevos *lenguajes* que den curso a la exuberancia de la intensidad. Por otro lado, sin embargo, opera como un *punto ciego* en la base misma de cualquier forma de vida haciéndola invidente respecto a otras posibles. Un campo de juego social, cultural, histórico, pone en activo una óptica específica, un modo concreto de ser. En él adquiere relevancia y primacía una fuerza significativa y una potencia operante determinadas, a la par que la realidad problemática cursa por una red de senderos cuyos márgenes difusos no pueden dejar de dibujar un confín. Este momento de finitud o concreción es inexorable y genera una frontera, si bien porosa y flexible, de exclusión, de segregación. No se trata aquí de una injusticia derivada de la carencia, sino, paradójicamente, de una fuerza selectiva ineliminable en el plano ontológico, en la medida en que el exceso de la *intensio* respecto a su impronta también genera, en el tiempo y el espacio en el que ésta perdura como estancia, en el ámbito que retiene el acontecer en una zona habitable, desbordamientos condenados a la marginalidad. El silencio productivo es también una potencia selectiva y excluyente. En su apertura y plenitud específica crea, al mismo tiempo, la locura (Sáez, 2009, p.219).

Hay tres aspectos del silencio que se presenta como rasgo ontológico de lo errático a los cuales pareciera importante referirse, no sin antes mencionar que, si éste es asumido como recomendación, se asemeja a aquel consejo que los autores evangélicos le atribuyeron al filósofo de Nazareth, “*que no sepa tu mano izquierda lo que hace tu derecha*” Mt. 6, 3. Esto adquiere

¿METAFOROSOFAR?

especial relevancia frente a una sociedad para la cual frente al auge de las tecnologías se ha volcado a la incesante necesidad de publicar, se hace amante del ruido, y rehúsa la virtud de lo desobediente en el individuo para avocarse a la vulgaridad de las masas. En este sentido, el primero de los aspectos a referir desde su vinculación con lo silente es la enunciación según la cual, éste es colocado en términos de una “*nada activa*”. Y viene bien aquí recordar la frase atribuida a Heidegger, según la cual “la nada nadea”, esto es, frente a una estructura de mundo dada en universales y sistemas lógicos, introducir lo particular, incierto y plural, con el pleno convencimiento de que, ello instala en un afuera (*fórum*). El segundo aspecto, viene a encontrarse derivado de este afuera, ya que, al situar lo errático en las márgenes, sugiere la excentricidad de lo desobediente que, al no poder ser anulado, debe ser empujado al exilio, a existir en otra parte. Y finalmente, el rasgo que permite continuar con el tejido de este marco epistémico, se encuentra esta erraticidad silente como germen de la *stultitiae*. Ella viene a presentarse como condición del ser errático, y constituye el lugar de enunciación a donde conduce instalarse por el deseo y el silencio; una metáfora. Se dirá entonces que,

El impulso que conduce la praxis puede encontrar momentos de plenitud, pero inmediatamente recobra su aliento y pide nuevas realizaciones. En el lenguaje asistimos también cotidianamente a este exceso de la *intensio*: no tener las palabras para expresar algo indica más la sobreabundancia de lo que pugna por ser expresado que la falta de vocabulario. Todo ello quiere decir que existe una diferencia entre la fuerza tensada en el acontecer y lo que el acontecimiento específico es capaz de poner en superficie. Si nos acogemos a la metáfora según la cual un mundo concreto de experiencia, una precisa forma de vida, es un *lenguaje*, se hacen justas las palabras de J.-F. Lyotard:

¿METAFOROSOFAR?

La diferencia [...] es el estado inestable y el instante del lenguaje en que algo que debe poderse expresar en proposiciones no puede serlo todavía. Ese estado implica el silencio, que es una proposición negativa, pero apela también a proposiciones posibles en principio. [...] En la diferencia algo ‘pide’ ser puesto en proposiciones y sufre la sinrazón de no poder lograrlo al instante. Entonces, los seres humanos que creían servirse del lenguaje como de un instrumento de comunicación aprenden por ese sentimiento de desazón que acompaña al silencio [...] que son requeridos [...] para reconocer que lo que hay que expresar excede lo que ellos pueden expresar actualmente y que les es menester permitir la institución de idiomas que todavía no existen (p.218).

La enunciación de esta locura que pronuncia la erraticidad, pone en el escenario discursivo el *topos* donde se asienta la (h)errancia como expresión desobediente; tal es la metáfora. En ella se produce una suerte de puesta en tensión del lenguaje, ya que se declara que, las posibilidades de éste no agotan el pluriverso de comprensiones frente al mundo y las maneras de habitarlo; de hacerlo morada. Es decir, pareciera que el lenguaje mismo viabiliza un instante vital donde es rebasado; lo metafórico, como espacio y tiempo donde tiene lugar el filosofar. Con lo hasta aquí dicho, se va trenzando la conversación entre las nociones que alistan esta recua (metáfora, filosofar, lo estético, y, lo desobediente), al interior de este territorio de la erraticidad, el cual condiciona la forma de las jornadas por sus trochas.

En tal perspectiva, podría pensarse la erraticidad recurriendo un poco a intuiciones teológicas pertenecientes a las consideraciones sobre la doctrina de la Trinidad, como una especie de inmanencia que acaece al interior del individuo en los cuestionamientos que lo habitan y en los cuales él mora, así como también, un rasgo económico, dada su posibilidad de enunciarse y manifestarse, bien como lenguaje (metáfora), bien como praxis (filosofar), pero

¿METAFOROSOFAR?

tejiendo siempre entre ambos, una *autopoiesis* derivada de las intuiciones propia del sentido común, que en cuanto manifestación ostenta su atributo fenoménico, y, en cuyo lugar vendría a hallarse una estética desobediente. Se dirá entonces que,

Lo errático, por su parte, hace referencia a un movimiento personal errante, caracterizado por un poder autocreativo abierto a la realización de valoraciones inéditas, las cuales no están determinadas necesariamente ni por un origen ni por una meta, sino que hacen camino al andar. En concordancia con Sáez, “ser errático significa ser-en-el-tránsito. Y esta condición humana no implica su desorientación o su devenir arbitrario (...) El ser errático, por el contrario, es autocreador con criterio y normatividad” (2015, p.18) (Villamil et al, 2021, p.73).

Este “ser en el tránsito” que se sugiere como significado del ser errático, avoca una perspectiva compleja, dado que el individuo queda expuesto a una aparente “indeterminabilidad”, y se dice aparente, porque como bien se señala, ello sólo lo es frente al principio o a la finalidad. Y hay aquí una apuesta que puede señalarse de gran (des)obediencia, pues el principio y la finalidad han sido tema de amplias reflexiones y discusiones a lo largo del curso de la historia tanto en la filosofía como en la ciencia. Así, poner el protagonismo en el camino, como lugar de construcción y enunciación de sentidos y comprensiones vitales, en instantes concretos que se van modificando, es poner el acento en la praxis, de lo cual se colige un atributo más para el individuo que trocha en los terrenos de la erraticidad, y es el *ingenium*, el cual podría insinuarse desde las procedentes líneas,

El ser errático porta la exigencia de testimoniar su condición discorde, esa doble faz irreductible a la unidad y persistente en su diferencia que lo sostiene como un ser insólito:

¿METAFOROSOFAR?

radicado y erradicado, céntrico y excéntrico, inmerso en un mundo y destinado a hacerlo. En esta coyuntura *le va su ser*. Viva con el otro o, incluso, en compañía de dioses, no puede esquivar su soledad: el salto, irremediable en la ruptura con aquello a lo que está entregado, ineludible en la forja de nueva tierra, no es transferible a ningún *alter*, sea humano o divino; y tampoco puede regla alguna, principio o *factum*, suplirle en el trabajo que surge de su extrañamiento. Éste lo sitúa directamente ante su propio destino y responsabilidad. Por esto, en su aventura arriesga la existencia entera; pone la vida en ello si se mantiene a la altura de sí mismo y, como ser cenital, no abandona en otro el arrojo. El ser errático *es en el peligro* de sucumbir y, por eso, es capaz de luchar *a muerte* (Sáez, 2009, p.247).

El carácter de incertidumbre que rodea el ser errático reclama frente a la existencia una disposición que acentúe la *différance* derrideana de sus metáforas frente a las del mundo, y que, por ende, pronuncie este filosofar que emerge como percepción desobediente. En este intersticio alumbra entonces el *ingenium*, el cual, desde esta perspectiva errática, se requinta⁵ como carga de sentido en la comprensión que sobre éste realiza Spinoza, al decir que,

Habiendo demostrado que la ley divina y revelada deja a cada uno su libertad, llego a la otra parte de la cuestión, hacer ver que esta misma libertad puede ser concedida sin daño para la paz del estado y los derechos del soberano, y aún más, que no puede destruísela sin peligro para la paz pública y sin daño para el estado mismo. Para establecer esta comparación me apoyo en el derecho natural de cada uno, el cual no tiene otros límites que los de sus deseos y su potencia, y demuestro que nadie está obligado, según el

⁵ En el oficio de la arriería, el requintar se refiere al acto de acomodar las cargas puestas sobre el lomo de las mulas.

¿METAFOROSOFAR?

derecho de la naturaleza, a vivir al antojo de otro, siendo cada uno protector nato de su propia libertad (Spinoza, 1976, p.45).

Y, en otra de sus obras señala que,

Por todo esto, entendemos fácilmente que en el estado de naturaleza no hay nada que sea bueno o malo en virtud del común consenso, dado que todo el que se halla en el estado natural mira sólo por su utilidad, y conforme a su índole propia, y decide acerca de lo bueno y lo malo únicamente respecto de su utilidad, y no está obligado por ley alguna a obedecer a nadie más que a sí mismo (2016, p.173).

La razón del encuentro con Spinoza en las jornadas iniciales de esta recua, atiende a que su estética del *ingenium* apuesta por una libertad de los individuos, la cual, según él, deviene de un estado de naturaleza, de cuya visión podría colegirse que la desobediencia es natural, es *ingenium* frente a la hostilidad del mundo que encuentra el ser errático. De otro lado, es simiente de tal disposición el deseo y la voluntad de los individuos que se permiten fruir de este filosofar en y desde la metáfora. Así, el ser errático en clave del *ingenium* spinoziano, y como ya se había sugerido en líneas precedentes con Sáez, constituye en sí mismo los límites de su siendo en ese tránsito por los instantes y acontecimientos de su existencia. Ese *ingenium* es a la vez metáfora, estética, desobediencia, y filosofar que germina en el surco de lo errático, es el carriel del arriero, donde porta lo necesario para afrontar las vicisitudes que devienen en las jornadas, y ante las cuales, su pensamiento se gesta y acontece como praxis. De esta manera,

El pensamiento es naciente porque, a pesar de toda pre-disposición, tiene que ponerla al servicio de algo más primordial: del *habérselas* el ser humano con su condición errática.

No hay para ello ni libertad absoluta ni determinación. Su productividad implica, tanto la

¿METAFOROSOFAR?

operación de *situarse en un mundo*, como una quiebra con lo dado en su radicación. Cualquier forma de *racionalidad* tiene aquí su fermento y su caudal. Quisiéramos nombrar a este ser de todo *logos* —en honor a nuestro Baltasar Gracián— con el término *ingenio*. Del latín *ingenium*, es más un *operar* inteligente que una facultad abstracta o una competencia reglada. El ingenio, por un lado, no prospera sin la radicación operante en las cosas; es una habilidad o talento que se despierta a condición de que haya que afrontar la realidad, ya sea haciendo frente a dificultades, ya sea elevando lo que hay a la altura de su secreta riqueza. Si el mundo es siempre una realidad problemática, una red de problemas en movimiento, el ingenio es capacidad en acto para aprehenderlos (Sáez, 2009, p.248).

Dicho de otro modo,

El *pensamiento naciente* es la *intensio* del *augere* inteligente, siempre en ciernes, del *arreglárselas* y del *habérselas en el mundo*, impulsándolo al crecimiento. En cuanto inteligencia primordial de un ser simultáneamente radicado y extraditado, céntrico y excéntrico, situado en la fisura dinámica del des-cubrir y el crear, opera como *ingenio*. El ingenio no remite, de este modo, ni a una mera facultad de un «sujeto» cerrado sobre sí, ni a una apelación subyacente a él y al mundo. Se constituye en el «entre» mismo del mundo problemático y del testigo interrogante, espoleado por el extrañamiento. El vínculo que enlaza hombre y mundo es más que un «ir» del primero «al encuentro» del segundo. Incluye, como su otra cara, el confrontarse con él y afectarlo *in actu*. Si el ingenio constituye al pensar no es en cuanto *facultad* de una conciencia, sino como poder errático en el intersticio de estos dos *sub-cursos* recíprocamente afectantes que son el hombre y el mundo (p.248).

¿METAFOROSOFAR?

De esta manera podrá plantearse a fin de ir amarrando estas cargas de sentido, e ir alistando otras para que cerrando ésta, se pueda dar inicio a otras jornadas, que, no es posible la erraticidad sin *ingenium*, y que, éste sólo emerge en la condición errática. Luego, esta noción compendia bien los demás atributos que exhibe el ser errático, tal y como son lo individual, el deseo, la libertad y la *autopoiesis*; y en este escenario que acontece como lugar e instante, tienen su asiento las nociones de metáfora, filosofar, estética y desobediencia, las cuales son movilizadas por esta recua como cargas de sentido, a manera de un posible ¿*metaforosofar*? Lo que subyace a la (h)errancia de esta *recua*/tesis es la vida misma del hombre como acontecer de instantes en *topos* concretos, anclados a una praxis que se sucede en la materialidad de la historia, y que, tal vez, siempre deviene como una percepción re-existente de los relatos en los cuales el hombre habita, y ante los cuales, se impele a sí mismo la necesidad y conveniencia de fundar perspectivas otras, situadas en su realidad, pero nunca estáticas en ella. Como idea de cierre de este alistarse para la jornada de arriería que inicia, se dirá entonces que,

La experiencia humana hace referencia a un modo de ser errático porque pone en obra una especie de aventura continúa conformada por inserciones céntricas y extradiciones excéntricas. De ahí que Sáez (2009) comprenda la experiencia como una encrucijada: “Entre la pertenencia y la extradición, la centricidad de la morada y la excentricidad de la distancia, el ser errático es encrucijada” (p. 11). En este sentido, la pertenencia céntrica no debe ser comprendida como un estado, ni la extradición excéntrica como una distancia mediada por una representación o por una reflexión. Las dos acontecen al unísono en la misma encrucijada como los movimientos que cooperan para la presentación y apertura de una experiencia (Villamil, 2015, p.44).

¿METAFOROSOFAR?

En suma, habría que señalar entonces, por qué la erraticidad comporta un territorio epistémico acorde a las cargas que los mulares de esta recua llevan sobre sus lomos. Y habrá que señalar, en primer lugar, que, lo errático en cuanto que evoca el mover-se, implica un desinstalarse o desacomodarse de espacios y certezas, ello connota la metáfora de un ser itinerante que acontece en el camino, y cuya praxis es (h)errancia. En segundo lugar, el hallarse entre el ser y el siendo que implica la erraticidad, le impele un *ingenium* desde donde germina un pensar que le es propio frente a la realidad de su mundo, esto es, viabiliza el filosofar desde las lógicas del sentido común. En tercer lugar, dicho filosofar propicia unas percepciones que le hacen ser subversivo, en tal manera que, se exalta la libertad del individuo que hace de la incertidumbre su morada, a fin de presentarse como místico, otro y, ante todo, estético. Finalmente, aquello que deviene del iusnaturalismo como *potestas sui*, constituye el trayecto donde madura y hace tránsito la revolución a la rebelión, y ambas llegan a ser impugnadas por la (des)obediencia.

1. METÁFORA Y FILOSOFAR: Itinerario desde las Trochas Colombianas

El itinerario que desde las trochas colombianas, y puntualmente desde las que apertura el pensamiento de Fernando González, será enunciado como *jornadas de conversación* entre las nociones de metáfora y filosofar, se aprovechará para atisbar los encuentros y desencuentros que entre ambos, han acontecido en algunos campos de aquello que se ha inscrito en la historia como “tradición” filosófica. Esto, con el propósito de sentar las bases para lo que, al parecer, podría denominarse *¿metaforosofar?*, asimilado como carga de sentido que impele una comprensión estética de la (des)obediencia.

Estas jornadas conducirán a la conversación con lo propio, esto es, a la intimidad del pensar que se suscita pero que también se comparte a través de los intercambios de palabras que tienen lugar en el instante de las trochas como territorio epistémico, sugieren un trenzado de intenciones que permitirán acomodar las cargas iniciales de la siguiente manera: en primer lugar, la lógica convocada por un itinerario; seguidamente, los sentidos tradicionalmente instalados sobre la metáfora y el filosofar, partiendo de las consideraciones etimológicas; y finalmente, la imbricación entre las nociones de metáfora y filosofar de este itinerario, considerando las palabras de Macías (2022), “¿cómo filosofar sin metáfora? No es posible...”.

En primer lugar, abordamos la lógica que sugiere el itinerario, para lo cual, vendrían bien las palabras de González,

Yo siempre he creído que el hombre al filosofar sólo trata de apaciguar su interior, justificando, sus acciones y modos de ser. Teniendo presente esto, y considerando cuán atristado de la vida es el semblante de los hombres de alma atormentada... Para llevar consolación y tranquilidad a esos hombres que aman un anhelo, un nuevo yo, que se

¿METAFOROSOFAR?

fabrican, allá, en las lejanías, y se odian a sí mismos, a su verdadero y necesario modo de ser, quiero publicar la noble filosofía... Quiera Dios que al leer esto, los ociosos..., pongan buena cara, se enamoren de su noble oficio, y dejen de considerar las predicas de esos tristes que dicen que es feo, y pernicioso, y despreciable, el noble arte de vagar... (2007, pp.191-192).

La vida en cuanto gran metáfora, confluye como lugar e instante del filosofar como acontecimiento vivo. Y, si es una ocurrencia vital, se halla imbricada en una perspectiva itinerante, dado que el existir nunca es estático, sino que, siempre deviene, tanto para el hombre en sí como para las metáforas en que habita. Tal noción de itinerario reivindica las realizaciones subjetivas que frente al filosofar, el hombre conquista como enunciación psicológica, ética y ontológica, en el marco de una praxis terapéutica (θεραπευτικός).

Esta praxis terapéutica del filosofar, tendría en el decir de Fernando González, el encargo de “llevar consolación y tranquilidad” a aquellos que existen en la conciencia de ser siendo. El “llevar” implica las jornadas de un itinerario, y a su vez, pasar por dinámicas de comunicación que lleguen a materializarse como conversaciones dadas en diferentes estancias de la trocha. Este binomio de itinerario y conversación apertura un horizonte de sentido para la comprensión, conciencia, y reafirmación o transformación de las metáforas que habitan al hombre, o, en las cuales éste mora.

Desde tal perspectiva, se hace adecuado asentar en que el itinerario, a la vez que permite el encuentro con la metáfora también posibilita la praxis de filosofar, y que bien se corresponde con lo que González refiere como “el noble arte de vagar”. Así, en esta elogiada experiencia estética del “vagar”, se trenzan itinerario, metáfora y filosofar, para dar inicio a estas jornadas

¿METAFOROSOFAR?

como acontecer de los sentidos propios que emergen en los instantes diversos de la vida.

Pareciera entonces que, sólo aquel que vaga puede llegar a gustar de la experiencia itinerante en función de un encuentro con sus metáforas y las metáforas, así como, con su praxis del filosofar, a fin de construir su existencia inacabada, y por ende, re-existente a la permanencia y avocada al devenir de lo paradójico.

La fuerza de las paradojas reside en esto, en que no son contradictorias, sino que nos hacen asistir a la génesis de la contradicción. El principio de contradicción se aplica a lo real y a lo posible, pero no a lo imposible de quien deriva, es decir, a las paradojas, o más bien, a lo que representan las paradojas... Las paradojas de significación son esencialmente el conjunto anormal (que se comprende como elemento o que comprende elementos de diferentes tipos), y el elemento rebelde (que forma parte de un conjunto que presupone la existencia, y pertenencia a los dos subconjuntos que determina). Las paradojas de sentido son esencialmente la subdivisión al infinito (siempre pasado – futuro y nunca presente) y la distribución nómada (repartirse en un espacio abierto en lugar de repartir un espacio cerrado). Pero, de cualquier modo, se caracterizan por ir en dos sentidos a la vez, y por hacer imposible una identificación, poniendo el acento unas veces sobre uno, y otras sobre otro de estos efectos... (Deleuze, 1971, p.59).

Al sugerir que el itinerario, o mejor dicho, la vaguedad a que este convoca, implica el indeterminismo de lo re - existente y paradójico del hombre que, a través de él, realiza sus jornadas de encuentro y praxis (metáfora y filosofar), este itinerario adquiere estos atributos al ser acontecimiento que cobra sentido por el hombre, en quien se vitaliza. Así, tomando este arriero y su *recua*/tesis la palabra y carga deleuzianos, el itinerario se comprende o hace asistir al “principio de contradicción”. Ello no connota en modo alguno, el regreso a discusiones

¿METAFOROSOFAR?

metafísicas de antaño, sino que, por el contrario, coloca la lógica en la materialidad de lo que, siendo posible acontece de esta manera.

La acogida del itinerario como paradoja, permite gestar un territorio de significación y sentido cuyos límites en cuanto que campo epistémico, se hallarían establecidos por: primero, la pluralidad de acontecimientos e individuos que connotará sus jornadas; segundo, la apuesta resistente y re - existente frente a lo que es y se le presente como tal, y a lo que puede ser y proyecta como deseo; tercero, el reclamar su anclaje al momento histórico, para reivindicar la memoria y las realizaciones posibles; y, cuarto, la perspectiva de vagancia, sugerido en canciones como “Soy libre, soy linyera” del dueto argentino Juan y Juan (2013).

De esta manera, el itinerario a través de sus jornadas realiza una experiencia contradictoria, categoría ésta tan relevante en el pensamiento de Fernando González desde su juventud, en las disquisiciones que le acarrearón tantas dificultades siendo aún estudiante de colegio. Así, entonces, el itinerario como *κοινωνία* y *πρᾶξις* se enuncia desde su indireccionabilidad e indeterminabilidad, rasgos que, lejos de acentuar la incertidumbre como angustia existencial permiten la emergencia del deseo, causante de la variabilidad de los significados, y, por ende, de las intenciones, así como, del movimiento de los sentidos, y como tal, de las comprensiones.

Al sugerir lo anterior, pareciera atisbarse una posible alusión acerca del por qué la perspectiva itinerante se presenta como instante del filosofar, a lo cual, vienen bien los decires de Lyotard,

Al preguntarnos, no “¿qué es la filosofía?”, sino “¿por qué filosofar?”, colocamos el acento, sobre la discontinuidad de la filosofía consigo misma, sobre la posibilidad para la

¿METAFOROSOFAR?

filosofía de estar ausente. Para la mayoría de la gente, para la mayoría de ustedes, la filosofía está ausente de sus preocupaciones, de sus estudios, de su vida. Incluso para el mismo filósofo, si tiene necesidad de ser continuamente recordada, restablecida, es porque se hunde, porque se le escapa entre los dedos, porque se sumerge. ¿Por qué pues filosofar en vez de no filosofar?... En esta pregunta se admiten a la vez a presencia real de la cosa interrogada (tomamos la filosofía como un hecho, una realidad) y su ausencia posible, se dan a la vez la vida y la muerte de la filosofía, se la tiene y no se la tiene. Pero el secreto de la existencia de la filosofía pudiera estribar precisamente en esta situación contradictoria, contrastada. Para entender mejor esta relación eventual entre el acto de filosofar y la estructura presencia – ausencia, conviene examinar, aunque sea rápidamente, qué es el deseo; porque en filosofía hay *philein*, amar, estar enamorado, desear (1964, p.3).

Lo primero que ha de acertarse es que, el itinerario no es sólo lugar de encuentro con lo metafórico, como tampoco es sólo instante para la praxis del filosofar; el itinerario es la metáfora y el filosofar mismos. Con tal declaratoria, se acentúa la paradoja y cobra relevancia la pregunta formulada por Lyotard acerca del ¿por qué filosofar? Ante la cual, hay que señalar inicialmente unas coordenadas que permitan ubicarse en la proximidad, a la vez que desinstalarse de la enajenación que propicia una concepción sustantiva de la cuestión. Esto es, el filosofar, así como el itinerario y las metáforas que devela, acontece en la cercanía – proximidad de lo cotidiano, reivindicando su significado y sentido para el existir del hombre.

Seguidamente, la disyuntiva entre la necesidad y conveniencia de que la presencia del filosofar acontezca, o el establecimiento tácito de lo que acarrearía su ausencia en la vida del hombre. Esta cuestión, a la vez que refuerza una vez más lo paradójico, recupera junto a lo

¿METAFOROSOFAR?

cotidiano la valoración de la construcción subjetiva, dado que, quien se avoca a la consideración de la disyuntiva inicialmente planteada, es el individuo mismo, cuya apuesta por una u otra se halla dispuesto por sus metáforas. Y, ya sea que opte por su presencia o ausencia, acontece allí alguna forma del filosofar.

Dentro de esa ocurrencia del filosofar, un aspecto que se considera importante plantear en el cierre parcial de esta conversación, tiene que ver con la equiparación que se hace de la pregunta “¿por qué filosofar?” con aquella que podría formularse como ¿por qué desear?, ya que, de ella se siguen otras cuestiones, tales como: ¿es el itinerario un deseo del hombre?, o, ¿el deseo emerge al interior de las jornadas itinerantes? ¿es el deseo la metáfora que recopila la paradoja de la existencia humana? ¿son, realmente equivalentes, filosofar y desear?, y frente a las cuales podría señalarse, de manera tal vez ligera pero concordante con la carga de este arriero y su recua, que: primero, el deseo emerge como experiencia subjetiva en la cotidianidad del acontecimiento existencial del vivir, lo cual es el itinerario; segundo, la metáfora del deseo puede compendiar la paradoja del hombre, porque habitar en ella convoca el movimiento o devenir que ha de acompañar la vida; y, tercero, filosofar es desear un algo indeterminable que obliga a desinstalarse, a cambiar, a ser itinerante, dinámica en la cual se sucede el filosofar.

Así pues,

La idea de un Itinerario, bien puede elogiarse como una magna pedagogía, que acerca la reflexión filosófica, teológica y mística, a la cotidianidad de un camino por el cual se asciende, asintiendo a una noble aspiración del alma. Esta noción de camino es común en los tratados de espiritualidad, tal vez, por ser un concepto universal que se presenta

¿METAFOROSOFAR?

asequible a todas las personas, indistintamente de su instrucción académica o ejercicio intelectual (Moncada, 2013, p.23).

La percepción itinerante coloca delante de las intuiciones de los significados y sentidos que, frente al desear, se tramitan en las dinámicas de lo cotidiano. Las comprensiones que se tejen a su alrededor, colocan las construcciones del pensar, o mejor dicho del filosofar, y la enunciación de los mismos, como una experiencia que acontece en la mera realización existencial del vivir y que se comunica desde el mundo que habitan los hombres y mujeres, esto es, desde los lenguajes que les son propios. Con ello, se propondría una superación de la perspectiva según la cual, “hacer filosofía” como expresión más superflua de lo que puede connotar el filosofar, está reservada para determinados sujetos en la historia, y que se encuentra constreñida a determinados espacios legitimados por la institucionalidad académica para tal fin.

En este sentido, el *itinerarium* es metáfora, al mismo tiempo que las causa, tal y como lo es del filosofar. En éste se imbrica la desobediencia del individuo que rehúsa la inmoralidad del mundo afincado en la metáfora del poder. Es (h)errancia, para abrir la existencia a una incesante potencialidad de acontecimientos que percibe al situarse en lugares e instantes materializados históricamente. Añadiendo que, esta noción itinerante de la que este arriero bebió hace unos años atrás en el paso por las trochas del pensamiento bonaventuriano, ya no sólo en la perspectiva de ascender, como lo pensara en ese momento, sino también para descender, y de vuelta retornar a otros caminos, y así sucesivamente entre estos ambages, no rechifla ni le hace quite a intercambiar palabra con las metáforas que a su paso, va encontrando como huellas dejadas por otras recuas en su tránsito por las trochas. Diría el adagio popular, “*hablando se entiende la gente y se hacen amigos*”.

¿METAFOROSOFAR?

En segundo lugar, se abordarán los sentidos tradicionalmente instalados sobre la metáfora y el filosofar partiendo de lo etimológico. Así, la metáfora (procedente del griego μεταφορά), y que la Real Academia Española (RAE) define como, “la traslación del sentido recto de una voz a otro figurado, en virtud de una comparación tácita”, ofrece desde tal perspectiva, un escenario frente al cual, con (Moncada, 2018),

Convenimos en acertar que en la metáfora se produce una traslación, hay un movimiento existente que nos lleva a transitar de la noción de lengua hacia la recuperación del lenguaje como herramienta de mayor naturalidad y anclaje con un territorio que se habita, y en el cual mora nuestro actuar. Por esta razón, no es posible acoger el planteamiento de lo metafórico como ir “del sentido recto de una voz a otro figurado”; ya que, en el apelativo – juicio de valor, “sentido recto” se presentan las lógicas institucionales de una lengua que se impone, y que coloca las formas otras de pronunciamiento como discursos menores, tomando prestado un calificativo hecho a la metáfora en términos ricoeurianos (Agís, 1997). Tampoco es factible mirar con beneplácito el fin que se indica a la metáfora, “una comparación tácita”; pues aunque la metáfora contenga los saberes que habitan la cotidianidad de los hombres, no puede ser evidente ni manipulable en un sistema disciplinado del conocimiento, ya que, el contenido de la metáfora da cuenta de su complejidad; la cual está dada, no por el recurso a la erudición, sino por la pluralidad de sus manifestaciones y su retorno a comprensiones esenciales, que son tantas como hombres y territorios de pensamiento existen y co – existen (p.23).

De esta manera, se transita de la acepción según la cual la metáfora queda restringida a un mero recurso lingüístico, hacia aquella en la cual se comprende como territorio en que habita el lenguaje mismo, y que comunica el pensar de hombres y mujeres en lugares e instantes

¿METAFOROSOFAR?

históricos, concretos y pluriversales. En la metáfora tiene lugar la (h)errancia. Por lo anterior, se rehúsa como carga el calificativo puramente instrumental de la metáfora *ad intra* de las lenguas, para requintar la metáfora como el acontecer mismo del lenguaje, y, por ende, del pensar, el cual, es siendo. Esto es, en movimiento.

Por su parte, el filosofar (φιλοσοφεῖν) que la RAE define como, “examinar algo como filósofo, o discurrir acerca de ello con razones filosóficas”, y también señala, “meditar, hacer soliloquios”, sugiere en la primera, una mayor formalidad y consonancia con el habitual φιλοσοφία como “amor a la sabiduría”, frente al cual se encuentra un aspecto a increpar, tal vez tornándose este arriero un tanto ontológico en sus apreciaciones, y es que, amar algo (ya sea que se entienda el amor como deseo, anhelo, admiración, etc.), no impele por sí estar en posesión o fruir del ser de aquello que se ama; ello implicaría la instalación de un sujeto en un concepto estático y sustantivo. Así también, se refiere a la sabiduría en singular, en lo cual puede leerse una forma tal vez idealizada de la misma, que, por tanto, constriñe y refuerza la quietud del concepto. En su lugar, optar por la acción que connota el verbo, y que se encuentra enunciado de manera sencilla en la segunda de las definiciones, y que se adscribe próxima a lo coloquial, a lo informal, en suma, a aquello que se tramita en la cotidianidad de hombres y mujeres. Tras este “meditar, hacer soliloquios”, se reivindica el lugar del individuo que es quien realiza el acto vivo del filosofar, más allá de la visión estandarizada o institucional del saber, ya que, como lo señala Macías (2022), “todo filosofar es una aproximación a un algo intangible, algo inalcanzable que sería lo verdadero, pero que cada uno va encontrando lo suyo; lo que en su pesquisa natural de la existencia encuentra”.

Según lo hasta aquí dicho, se convendría en que, si lo metafórico constituye un acontecer del lenguaje, y, por ende, del pensar, como ya se había señalado, entonces, metáfora y filosofar

¿METAFOROSOFAR?

constituyen un trenzado donde cada noción se realiza desde y en la otra, dando lugar a una misma experiencia estética (αισθητικός) y poética (ποίησις). Así, dirá González,

Momentos de charla amena y superficial, son precisos en la vida del pensador. - ¿Cuál es tal entretenimiento en esta soledad? – preguntó el amigo al solitario. – Soñar. Esa es mi diversión. Desde que me estudio a mí mismo, lo que más admirado me tiene es este constante mudarse de mi alma. La más pequeña variación atmosférica hace cambiar mi yo. Y cada nuevo cambio trae una nueva visión del Universo. Esa es mi diversión. Soñar mundos; filosofar, pues ¿qué otra cosa, si no aquello, es filosofar? Placer divino es este de crear mundos (2007, pp.43-44).

La conversación como fruto de ese “meditar, hacer soliloquios”, se convierte en el escenario donde emerge ese acontecer del lenguaje desde y en lo metafórico, bien como comprensiones propias o bien como significados y sentidos comunicados a otros, al trabar palabra en los instantes y lugares de la trocha vital. Lo anterior, permite colegir que, el hombre es siempre en relación consigo o con otros, y que son estas relaciones las que condicionan los movimientos realizados por el ser, a través de las conversaciones. Ello implica entonces que, el individuo habitado y que habita la metáfora, desde el filosofar, le impele una estética de los fenómenos físicos que deviene del movimiento, y que, a su vez, anclan su acontecer en la realización material de la historia.

Dicho movimiento, producto de la transformación que en palabras de González, “hace cambiar mi yo, y cada nuevo cambio trae una nueva visión del Universo”, comporta la traslación de significados y sentidos construidos por el individuo en el curso de su historia, lo cual es, la paradoja de habitar en la metáfora. El movimiento surge de la posibilidad deseante como un

¿METAFOROSOFAR?

vínculo entre lo psicológico y lo físico para que emerja lo significativo, esto es, las comprensiones que van dejando atrás el *unum versum* para erigir el “soñar mundos”, lo cual equivaldría a desplegar el deseo de la metáfora por el filosofar.

El filosofar como explicitación del deleite de “crear mundos” connota el deseo y la fruición de lo deseado, como lo sugirieron líneas arriba las palabras de Lyotard. Y, es en este “crear mundos” donde acontece el lenguaje, de tal suerte que, por esta operación de los individuos, el hombre comprende, supera, produce las metáforas que le son propias a su deseo de existir; he aquí sus mundos como deseo, ensoñación y fruición. Sin embargo, se hace necesario plantear una distinción entre el *mundus* (que deriva del κόσμος, según la RAE) y el *universus*, ya que, este último vocablo se instala en la univocidad, cerrando las puertas a lo plurívoco y nublando el horizonte analógico, el cual permite la conjugación de ambos rasgos del lenguaje, esto es, de la metáfora. Por su parte, el vocablo *mundus* no rehúsa los efectos de nuestra hermenéutica sobre sí, antes bien, amplía el panorama de sentido, pues su referencia a lo limpio, perfecto y ordenado, bien podría equipararse con una suerte de correspondencia entre el deseo del hombre, los movimientos realizados, y los significados y sentidos creados, aconteciendo estos tres momentos como realización subjetiva de las jornadas que le pertenecen a cada trocha vital.

A decir verdad, las ciencias, las artes, las filosofías son igualmente creadoras, aunque corresponda únicamente a la filosofía la creación de conceptos en sentido estricto. Los conceptos no nos están esperando hechos y acabados, como cuerpos celestes. No hay firmamento para los conceptos. Hay que inventarlos, fabricarlos o más bien crearlos, y nada serían sin la firma de quienes los crean. Nietzsche determinó la tarea de la

¿METAFOROSOFAR?

filosofía cuando escribió: “Los filósofos ya no deben darse por satisfechos con aceptar los conceptos que se les dan, para limitarse a limpiarlos y a darles lustre, sino que tienen que empezar por fabricarlos, crearlos, plantearlos y convencer a los hombres de que recurran a ellos. Hasta ahora, en resumidas cuentas, cada cual confiaba en sus conceptos como en una dote milagrosa procedente de algún mundo igual de milagroso”, pero hay que sustituir la confianza por la desconfianza, y de lo que más tiene que desconfiar el filósofo es de los conceptos mientras no los haya creado él mismo (Deleuze & Guattari, 1993, pp.5-6).

Una primera consideración que se suscita desde esta perspectiva, tiene que ver con las posibilidades poéticas del filosofar como acepción práctica de lo metafórico. Esta praxis poética, que Deleuze y Guattari adjudican de manera exclusiva a “la creación de conceptos”, colocan la reflexión frente a que, los mundos que emerjan del deseo, tales son las metáforas, al ser asimiladas como mundo conceptual, conduce a pensarlas como signo. En tal caso, pareciera que, el lenguaje que acontece como signo, se presenta como señalización que apunta hacia un determinado sentido, lo cual, podría imponer un problema a lo paradójico del itinerario, sin embargo, este traspies se salva al considerar que se pluralizan los conceptos y los contenidos que connotan los mismos. Lo anterior, pareciera regresarnos en el curso histórico de la filosofía, a la vez que, anticipar las disputas de este itinerario, y que se atienen al problema de los universales.

Un segundo aspecto a considerar, es con respecto a cierto *εθος* del filósofo, el cual puede extractarse de las palabras de Nietzsche citadas por Deleuze y Guattari, y que instalan esta recua una vez más en lo paradójico, esto debido a que, frente a las metáforas existentes y dadas el individuo ha de experimentar la insatisfacción, la desazón de lo unívoco y establecido, y desde allí, avanzar a la poética de las metáforas que sean propias del itinerario por sus trochas vitales.

¿METAFOROSOFAR?

El indeterminismo y la indireccionalidad se imponen una vez más en este acontecer del lenguaje. Así, si bien lo metafórico constituye un horizonte de posibilidad para la construcción de mundos deseados por los individuos, también la metáfora puede ser movilizada como territorio colonizado por lenguajes a los que subyacen lógicas de poder. Frente a éstas últimas, y en ejercicio de las primeras, es que emerge una estética (des)obediente.

Una tercera y última consideración, llama la atención sobre la advertencia según la cual, “de lo que más tiene que desconfiar el filósofo es de los conceptos mientras no los haya creado él mismo”, en cuyas palabras pervive la exhortación a un acto dialéctico de negación, pero que trasciende el mero hecho resistente, a fin de llegar, en términos hegelianos, a la poética de la síntesis. Así, el filosofar se halla direccionado a develar los intereses que subyacen a ciertas metáforas instaladas y en las cuales se subsume la existencia del hombre, para que, llegado a la conciencia de ella, el individuo pueda aportar desde sus propios lugares de enunciación el pronunciamiento de sus metáforas, aquellas que digan sus mundos deseados, aquellas donde sus significados y sentidos acontezcan, sean actores.

No sé qué significa “acto filosófico”. Daré a la palabra acto un sentido estricto, opuesto a potencia. Y diré que la filosofía no es una entidad, una potencia, un “cuerpo” de saber, de saber – hacer, de saber – sentir, sino que es solamente un acto. Te confieso que educar e instruir no me parecen ni más ni menos “actos filosóficos” que celebran un banquete o arman un barco. La filosofía no es un terreno desgajado en la geografía de las disciplinas... Una de las diferencias que separan a los filósofos de los psicoanalistas es que los primeros han tenido muchos padres, demasiados como para admitir una paternidad. En revancha por ello, también es una diferencia el hecho de que filosofar es ante todo una autodidáctica... Asimismo, “autodidacta” no significa que no aprendamos

¿METAFOROSOFAR?

nada de los otros, sino solamente que no aprendemos nada de ellos si ellos no enseñan a desaprender. El curso filosófico no se propaga como se transmite un saber. Por adquisición (Lyotard, 1994, p.115).

¿De qué manera ese deseo que se traduce en filosofar puede mantener sobre la metáfora una actitud crítica y poética a la vez? Cuestionamiento ante el cual, compartiré con Lyotard dos intuiciones que parecieran importantes al respecto. Primero, lo filosófico desde la acepción práctica del acto, lo que es, y por tanto, lo que está existente. Segundo, y derivado del anterior, la filosofía, **para este arriero** filosofar, como la totalidad de lo cotidiano. Según la primera de las nociones, la filosofía, y por ende, su actuar como filosofar son la vida misma, la existencia como ser y estar en un mundo que pertenece al individuo como metáfora propia de su existencia. Y la segunda, permite establecer que, abarcando el filosofar la completitud de lo cotidiano, emerge y se realiza en los instantes vitales del hombre, en las circunstancias del individuo.

Otro elemento a examinar, tiene que ver con las posibilidades estéticas del filosofar, dadas sus implicaciones como estética (des)obediente. Ante lo cual, podría señalarse que, en cuanto acto vivo, no es posible enseñarlo, ya que, éste va imbricado al deseo, y, ¿acaso puede enseñarse a desear? No es factible, dado que aquí se conjugan la pasión y la voluntad del ser, de donde surge una suerte de intemperividad. Por tal razón, el filosofar sólo podría realizarse, al parecer, como desarrollo o explicitación de los sentidos y significados del ser. La cuestión aquí, ante la imposibilidad del enseñar, se vierte hacia la conversación propia de las jornadas del itinerario, las cuales siempre convocan la relación consigo o con otros.

Así, aunque el filosofar no es reductible a la transmisibilidad de unos contenidos que limiten sus enunciaciones metafóricas, no todo es comunicable, pues la paradoja de su indeterminabilidad y la mutabilidad de su vagancia, han de ser rasgos que puedan distinguirse en

¿METAFOROSOFAR?

quien filosofa, en quien desea momentos otros de sentido y significación; tal es la apuesta revolucionaria del desaprender. Sin embargo, hay aquí un aspecto que nos retorna al individuo, y es que ello no se comunica como quien trasmite la operatividad de un método, sino que es una advertencia que ocurre como estética para el individuo deseante.

En tercer y último lugar, antes de avanzar hacia otras jornadas de este itinerario, se abordará la intimidad que se propicia para la metáfora y el filosofar, de tal manera que, no es posible pensar la una deslindada de la otra. Ello, permite atisbar, al menos parcialmente, la viabilidad de lo que, cargarán como un *¿metaforosofar?* Así, se dirá que,

Quien se retira del mundo ve con extrañeza que, poco a poco, su soledad se va poblando de creaciones de la fantasía. El solitario vive en perpetuo diálogo. Y cuando esto sucede es señal de que el alma ha llegado a visitarlo. Todo filosofar es una lucha interior de los instintos. Y el solitario inconscientemente personifica esos instintos... La palabra alma es impropia: el interior del hombre se compone de una infinidad de deseos y temores; el hombre tiene muchas almas. Y el solitario da sus almas a seres imaginarios, o bien, las reparte entre los objetos que le acompañan en la soledad. Por eso, en los escritos del solitario hablan los árboles, las fuentes, los animales; discurren el loco, el poeta, el viejo de las tristezas. Este repartir el alma, que se observa en gran manera entre las gentes de vida retirada, es común a todos (González, 2007, pp.127-128).

Partiendo de que el filosofar acontece desde y en la metáfora, el pensamiento inicial que emerge de las palabras de González, es la consideración mística (μυστικός) que implica esta praxis. Esto, al colocar en relación con el misterio, sugiere la constante actualidad de este acto, ya que, este apelativo connota un algo que siempre se estará revelando, que permanentemente tiene algo que decir. El misterio suscita deseos, es chispa del filosofar, propicia la experiencia

¿METAFOROSOFAR?

existencial del vivir, y actualiza la vida tras cada revelación. Seguramente este carácter místico, le mereciera a González el apelativo de “*Brujo de Otraparte*”, en un querer por visibilizar sus apuestas metafóricas y su extrañamiento frente a las preestablecidas.

El hombre, aunque individuo, es habitado y mora en pluralidad de metáforas que le permiten analógicamente interpretar su existencia. Él mismo es metáfora que trasciende, permanece como presencia paradójica en los seres con quienes se pone en relación, en una suerte de exceso contemplativo que reivindica la plurivocidad de la naturaleza, a la vez que, convoca estadios existenciales del hombre, que parecieran constituir un afuera como metáfora de lo ex – cluido: la *stultitiae*, lo *poeticus*, y la *senectute*; pero cuyos lenguajes pronuncian metáforas de resistencia, alternatividad, plenitud.

Es así como, aquello que “es común a todos”, esto es, la experiencia de la locura, la poética y la senilidad, que en algún momento de la trocha vital el hombre encuentra en alguna de estas metáforas su *locus* enunciativo, su praxis filosófica. Este panorama acentúa la complejidad y paradoja del hombre frente a su filosofar, y es donde viene bien la imagen del arriero y su recua, para señalar en ellos lo paradójico, la (h)errancia, la internalización de su territorio epistémico, y el pronunciamiento de sus comprensiones desde lógicas propias de su cotidianidad, y que se enuncian en veces, como adagios o refranes. En el arriero acontece el lenguaje, la metáfora de su territorio lo habita, y de tal manera mora en éste, que filosofa desde su cotidianidad; ya como loco, bien como poeta, o desde la experticia del viejo.

En esta dirección, contribuyen a continuar la conversación, las palabras de (Deleuze & Guattari, 2004), cuando al final de su obra, plantean la siguiente exhortación,

Escribir a n, n-1, escribir por *slogans*: Haced rizoma y no raíz. ¡No plantéis jamás! ¡No sembréis, picad! ¡No seáis uno ni múltiple, sed multiplicidades! ¡Haced la línea y jamás

¿METAFOROSOFAR?

el punto! ¡La velocidad transforma el punto en línea! ¡Sed rápidos, incluso sin cambiar de lugar! Línea de suerte, línea de cadera, línea de fuga. ¡No suscitéis un General en vosotros! ¡Haced mapas y no fotos ni dibujos! Sed la Pantera Rosa y que vuestros amores sean aún como la avispa y la orquídea, el gato y el babuino (p.55).

En un primer momento, y en relación con ese carácter místico del itinerario, y por ende del filosofar, el escribir rizomático que tiende a evitar las perspectivas unívocas, y que denota una estética del conocimiento, merece ser interpretado desde esta *recua/tesis*. Esta praxis que parte de una diversificación de los sentidos sobre el escribir, connota, además de una apuesta desobediente consistente en la creación y enunciación de metáforas propias, la instalación en campos otros de sentido frente al acontecimiento vital del existir.

Otro aspecto a considerar, tiene que ver con el “¡Haced la línea, y jamás el punto!”, pues al parecer, en ella se advierte la continuidad de la trocha, la cual no se agota en una jornada del itinerario, sino que, convoca y recopila muchas jornadas de conversación, a través de las cuales, comparte y construye comprensiones que se enuncian como metáforas que materializan el filosofar. De esta manera, el hombre pertenece a la trocha, y no ésta a él; el itinerario y la conversación (el filosofar) no se agota en la jornada de una metáfora. Se abren siempre otras que renuevan la lógica existencial, y dicha apertura pertenece a la cultura, es la metáfora de los pueblos como surco donde se cultiva el pensamiento.

Tal perspectiva de movimiento, y la consecuente resistencia a una perspectiva estática frente a la vida, reforzada con la expresión, “¡Haced mapas, y no fotos ni dibujos!”. En ella se privilegia el territorio como surcos donde germina el pensar, y como metáfora que garantiza el recorrido por horizontes de sentidos, tan diversos como los territorios mismos. De allí que, sea posible pensarse la metáfora – filosofar como itinerario por las jornadas de las culturas,

¿METAFOROSOFAR?

entendiendo que son ellos campos de cultivo de los sentidos y pronunciamientos del hombre y sus comprensiones populares. Éstos (los sentidos que emergen de los pueblos), permiten asimilar el filosofar desde y en la metáfora como un pronunciamiento de saberes, en veces correspondientes con la tradición, y en otras, como perspectivas o apuestas otras.

Pero con el termino saber no se comprende solamente, ni mucho menos, un conjunto de enunciados denotativos, se mezclan en él las ideas de saber – hacer, de saber – vivir, de saber – oír, etc. Se trata entonces de unas competencias que exceden la determinación y la aplicación del único criterio de verdad, y que comprenden a los criterios de eficiencia (cualificación técnica), de justicia y/o de dicha (sabiduría ética), de belleza sonora, cromática (sensibilidad auditiva, visual), etc. Tomado así, el saber es lo que hace a cada uno capaz de emitir “buenos” enunciados denotativos... No consiste en una competencia que se refiera a tal tipo de enunciados, por ejemplo, cognitivos, con exclusión de los otros. Permite al contrario “buenas” actuaciones con respecto a varios objetos del discurso: conocer, decidir, valorar, transformar... De ahí resulta uno de sus rasgos principales: coincide con una “formación” amplia de las competencias, es la forma única encamada en un asunto compuesto por los diversos tipos de competencia que le contribuyan. Otra característica a subrayar es la afinidad de tal saber con la costumbre. ¿Qué es, en efecto, un “buen” enunciado prescriptivo o valorativo, qué una “buena” actuación en materia denotativa o técnica? Unos y otros se conceptúan “buenos” porque son conformes a los criterios pertinentes (respectivamente de justicia, de belleza, de verdad, y de eficiencia) admitidos en el medio constituido por los interlocutores del “sabiente”. Los primeros filósofos han llamado opinión a ese modo de legitimación de enunciados. El consenso que permite circunscribir tal saber y diferenciar al que sabe del

¿METAFOROSOFAR?

que no sabe (el extravío, el niño) es lo que constituye la cultura de un pueblo (Lyotard, 2016, p.44).

Así pues, y en aras de ir cerrando los costales de esta primera carga que ha alistado ya este arriero, con *arria* y *fique*, a fin de asegurarlos con la *lía* sobre el lomo de los mulares que conforman su recua, se procede a considerar tres ideas para cerrar parcialmente esta jornada inicial, como *arria*, *fique*, y *lía*⁶.

Primeramente, la *arria* de la comprensión sobre la noción de saber. Pues, abandonando la verticalidad y sistematicidad de las teorías referencialistas y correspondentistas del significado se sobrepone la resistencia y rusticidad de lo pragmático, ya que, con ello se apertura un horizonte creador, que devendrá de las percepciones del individuo que se ubica en determinadas metáforas, las cuales, comprende, transforma, o crea mediante su pensar; su filosofar. Con ello, la trocha existencial instala al arriero en un campo estético donde se labran surcos vitales desde la sensibilidad, en cuya praxis tiene lugar el deleite.

Seguidamente, *el fique* del saber como acontecimiento plural y en movimiento. Ello, atendiendo a que tendría el saber la posibilidad de coleccionar multiplicidad de metáforas de mundos posibles, siendo él mismo metáfora, y, por otro lado, ya sea por la voluntad de acoger o no las metáforas que se proponen como morada a los individuos, tienen la facultad de generar impulso a la acción, para asegurar la construcción de metáforas otras como fruto de un constante filosofar. Es lo que haría el fique al trenzar una costura que asegure la carga contenida al interior de los costales; hay diversas formas de coser, y en la costura, el fique se desplaza por varios puntos del costal. Además, el fique es orgánico, como la metáfora misma.

⁶ - Arria: Es una aguja resistente que portaba el arriero para remendar los costales donde se encontraba la carga que transportaba en sus mulares.

- Fique: Fibra natural empleada por los arrieros para coser o remendar los costales donde depositaban sus cargas.

- Lía: Es una sogá trenzada que el arriero empleaba para sujetar la totalidad de la carga, luego de acomodarla sobre el lomo de sus mulares.

¿METAFOROSOFAR?

Finalmente, la *lía* del saber en cuanto que cultura en los campos de lo popular. En este sentido, se dirá que, el saber que emerge como filosofar, y desde el cual se comprenden, transforman, o re – existen las metáforas, constituyen el instante de reivindicación de los sentidos pronunciados como culturas desde lo popular, asintiendo con la noción de cultura, el territorio de cultivo del pensamiento; esto es del filosofar. En esta jornada, que pareciera obedecer a una dinámica donde la metáfora es cíclica, pero que se desarrolla en la medida que dichos pueblos constitutivos de la cultura, no son estáticos, se renuevan. Esta perspectiva, como *la lía*, asegura la carga en su totalidad para las jornadas de este itinerario por algunas trochas de la historia del pensamiento filosófico.

Para terminar, y antes de abordar siguientes jornadas, permítase precisar cómo se realizará ese intercambio de palabras con algunos instantes de la mentada “tradición filosófica”, con la pretensión de elucidar sus metáforas, y trabar decires sobre el filosofar que a ellos subyace, o que en ellos se enuncia. Ha de decirse desde un comienzo y con franqueza (la que caracteriza a los arrieros) que, lo concerniente a las jornadas de disputa con la antigüedad y el medioevo, así como el diálogo con la modernidad y contemporaneidad, no pretende en modo alguno agotar los autores y escuelas de cada momento, sino que, desde el pensamiento de González, se propician unos encuentros que puedan recoger los presupuestos metafóricos de cada etapa del filosofar, y hacia el final, concluir con un soliloquio entre el joven abogado González de *Una tesis*, y el estoicismo gonzaliano de *Pensamientos de un viejo*.

1.1. Disputas con la Antigüedad

Hay que moverse, para no hacer roto en ninguna parte, le dijo su abuelo a este arriero en alguna de sus jornadas hace ya varios años, y cuánta lógica se advierte en sus palabras, más

¿METAFOROSOFAR?

cuando en las conversaciones con González, aparece la apreciación de este último, según la cual, “En la materia amorfa de que se formaron todos los mundos estaba latente el devenir de la tierra; en el primer movimiento estaban encerrados todos los movimientos sucesivos” (2019, p.82). Y es sobre esta metáfora del movimiento y el cambio que arrancamos la jornada inicial de este itinerario, bajo la imagen de la disputa, muy propia de estas posadas Antigua y Medieval en las que reposará este arriero y su *recua*/tesis, para ser consonante con la pretensión de esta primera jornada, según la cual, “tener la razón” o superar el pensamiento del otro para estar en posesión de algo que tuvieron a bien denominar verdad, era lo importante y el rasgo que exhibía sabiduría en los sujetos. El arriero no es sujeto; es individuo. No le interesa convencer sobre la veracidad de su pensar o su manera de comprender su mundo, sólo le gusta conversar con aquello y aquellos que encuentra en las trochas, ya que, como también le enseñó su abuelo, *cada cabeza es un mundo*, y, *cada cual es cada cual*.

De las palabras de González, se considera la posibilidad de cavilar pensamientos alrededor de tres ideas, a saber: la materia amorfa como origen, la tierra en constante devenir, y, un primero y sucesivos movimientos, las cuales recopilan un interés, que constituyó tema de conversación durante un buen tiempo en esta fonda de la Antigüedad, y que versa sobre el origen o principio constitutivo de los seres, y acerca de las cuales, parecería adecuado trabar palabra con el apodado *Oscuro*, Heráclito de Éfeso, advirtiéndole tal vez, una cierta complejidad para esta conversación, puesto que al pensamiento de éste, sólo es posible acceder por el testimonio de otros que han transitado por esta misma fonda.

Los **ramales** arriba sugeridos desde la perspectiva gonzaliana en esta trocha en que nos vamos adentrando, suscitan la consideración de tres nociones, las cuales servirán como escenarios para trabar palabra con Heráclito, a saber: el materialismo, la dialéctica, y el

¿METAFOROSOFAR?

naturalismo. Éstos constituirán el *retranco*, *pretal* y *cincha*⁷ de la carga que se va a ir echando sobre los mulares en este itinerario, a fin de ir disponiendo el instante de los caminos por la estética (des)obediente, y más tarde, por la (h)errancia del *¿metaforosofar?*

Un primer territorio para trabar palabra desde esta fonda de lo Antiguo, viene a ser el materialismo (el *retranco*). Su consideración deriva de la “*materia amorfa*”, a la que alude González líneas arriba, y la cual, constituye una intuición a la que subyace, no sólo la génesis de los seres, sino también, inexorablemente, la percepción del movimiento. Del mismo modo, lo indeterminable de dicho principio material en cuanto a su forma, al parecer se constituye en metáfora del pluriverso de seres, cuyo origen amorfo, los instala en percepciones (des)obedientes, lo cual, perfila la semilla y el germen de la existencia de los seres y su sentido ontológico.

La palabra de Heráclito de Éfeso que acompaña este encuentro, viene recordada por Diógenes, así,

Sus dogmas en particular son: Que el fuego es elemento, y que todas sus vicisitudes o transformaciones se hacen por raridad y densidad. Pero nada de esto expone distintamente. Que todas las cosas se hacen por contrariedad, y todas fluyen a manera de ríos. Que el universo es finito. Que el mundo es único, es producido del fuego y arde de nuevo de tiempo en tiempo alternadamente todo este evo. Que esto se hace por el hado. Que, de los contrarios, aquel que conduce las cosas a generación se llama guerra y lucha o contención, y el que al incendio, concordia y paz. Que la mutación es un camino hacia

⁷ - Retranco: Parte del aparejo consistente en una correa que se cruza por las ancas del mular, por debajo de la cola, a fin de evitar que, la carga se desplace hacia adelante

- Pretal: Es una correa que cruza por el pecho de la bestia, impidiendo que la carga se vaya hacia atrás.

- Cincha: Correa que ajusta la carga rodeando el vientre del animal, evitando que la carga se ladeé.

¿METAFOROSOFAR?

arriba y hacia abajo, y según éste se produce el mundo. Que el fuego adensado se transforma en licor, y adquiriendo más consistencia en agua. Que el agua condensada se vuelve tierra, y éste es el camino hacia abajo. Se liquida de nuevo la tierra y de ella se hace el agua, de lo cual provienen casi todas las demás cosas, refiriéndolo a la evaporación del mar. Éste es el camino de abajo arriba. Que las evaporaciones o exhalaciones se hacen de la tierra y del mar; unas perspicuas y puras, otras tenebrosas. De las puras se aumenta el fuego; de las otras, el agua (Laercio, -----, p.707).

De ella, se suscitan tres consideraciones a saber: primera, el fuego en cuanto principio material causante del movimiento, dado que, sus interacciones producen el cambio o transformación; segunda, las cosas (seres) emergen en la guerra y fenecen en la paz, trazando una existencia atravesada por un devenir incesante; y, tercera, el movimiento al interior del cual habita la existencia de los seres, no se encuentra mediado por el condicionamiento uniforme del desplazamiento, sino que éste es indeterminado, es fenómeno pluridimensional.

En principio, el fuego como origen. Un origen consistente, no tanto en la creación como paso del no – ser al Ser, sino consecuente con la posibilidad de transformación que la física le atribuye a la materia, anulando el hecho de que pueda ser generada o destruida, o, dicho de otro modo, como lo señala la tradición literaria hebraica veterotestamentaria, como ordenamiento del caos existente, comprensión a la cual subyace el sentido de cambio como significado del movimiento heraclítico. Así las cosas, se avizora en el fuego la enunciación metafórica de aquello que la existencia es, sólo devenir, y en tal estética ontológica, acontece el filosofar como erraticidad, y es en este sentido, donde una estética del origen, tiene que ver con una ontología de la (h)errancia.

¿METAFOROSOFAR?

Seguidamente, el devenir originario de los seres acontece en la contradicción. Tal afirmación, connota una metáfora en la cual la existencia se percibe (des)obediente, dado que, en clave analógica, implica transitar entre la univocidad y equivocidad hacia las trochas de lo plurívoco, sin anclajes ni radicalizaciones ontológicas. Del mismo modo, la contradicción como instante del filosofar constituye una puesta en tensión de las lógicas sobre las cuales históricamente se ha construido el edificio de humanidad denominado cultura, y que ha apostado, más bien, bajo el ropaje de la institucionalidad, por discursos monolíticos. En este punto, González recuerda su anécdota de estudiante con el padre Quirós, el cual soportaba el discurso sobre el origen en el principio de no contradicción; principio éste que negó el joven estudiante con las consecuencias disciplinares que acarreaba tal postura para la época. Y es que, afincar el principio originario de los seres, cual es el cambio, en la contradicción misma, implica no sólo asumir un lugar moral en términos epistémicos, sino también, en cuanto trocha política. Así, el movimiento es principio originario, y la contradicción es fundamento material de los seres.

Para finalizar esta conversación inicial entre González y Heráclito, alrededor de la “*materia amorfa*” como origen, se considera que, si los seres se hallan en un devenir constante, no se incurriría en una inconsistencia lógica, al afirmar que dichos seres acontecen como existencias contradictorias, dado que, el mover – se impele un desacomodar de la carga entre el Ser y el no – ser, y de vuelta. En este sentido, queda una consideración por hacer, y es frente a la fenomenología de este devenir contradictorio, la cual se manifiesta como un movimiento pluridimensional; esto es, amorfo. De modo tal que, en el filosofar del hombre se realizan la afirmación y la negación, así como también, la pregunta, en no pocas ocasiones irresoluta. Esta metáfora de lo indeterminable en cuanto al rumbo del mover – se del hombre por las trochas del pensar “*todos los mundos*”, permite la (h)errancia de este arriero y los mulares de su *recua/tesis*

¿METAFOROSOFAR?

hacia otro asunto en este intercambio de palabras entre el *Brujo de Otraparte*, y el apodado *Oscuro*, lo cual tiene que ver con la dialéctica.

Es así como, permaneciendo en esta posada de lo Antiguo, se pone sobre la mesa la dialéctica, a partir de la palabra dada por González desde el inicio de esta “disputa”, y es que, “*En la materia amorfa de que se formaron todos los mundos, estaba latente el devenir de la tierra...*”, la cual vendrá a ser la segunda de las consideraciones, y cuya noción se ejemplifica para su desarrollo, al decir que,

Efectivamente, si cada individuo se dedica a producir aquello para lo que está mejor dotado por la naturaleza, es claro que dará a otro el exceso de sus productos a cambio de los que él necesita y que otros producen; de allí también la profesión de comerciante y la necesidad de un valorímetro. La división del trabajo es una necesidad natural, que da origen a la sociedad, y es la base de la Economía Política (González, 2019, p.57).

Una consideración inicial que se suscita, deriva del calificativo de “*latente*” que González le adjudica a este “*devenir de la tierra*”, ya que, la latencia implica posibilidad y expectancia, con lo cual se contraviene el ser en acto aristotélico, para afincar la existencia en las intuiciones de un Ser que es fundamentalmente Potencia. Dichas palabras son reforzadas a través de un condicional, “*si cada individuo se dedica a producir aquello para lo que está mejor dotado por la naturaleza*”. Esta perspectiva acentúa lo posible, como territorio en el cual la dialéctica (el devenir mismo) se constituye a manera de migración ontológica (entre el Ser y el no Ser) permanente que va y que retorna, o que toma otros rumbos. “Heráclito dice: Todo es devenir; este devenir es el principio. Está contenido en la expresión: el Ser no es más que el no Ser...” (Lenin, 1974, p.248), se dirá recordando a Hegel en sus *Lecciones de historia de la filosofía*.

¿METAFOROSOFAR?

Avanzando en el contenido de esta conversación, se despliega entonces el “*devenir*” que se pronuncia en la metáfora del comercio, a la cual alude González, y que evoca las movilidades que se producen en el Ser mismo del hombre, cuya existencia se trasmuta entre el productor, el comerciante y el consumidor. En este sentido, pareciera ser que, aquello que sobre la existencia se puede predicar de manera unívoca como verdadero, es esta dialéctica que se materializa históricamente como devenir del Ser al no Ser. Así, “El entendimiento los abarca a ambos como poseedores de verdad y validez aisladamente; por otra parte, la razón reconoce al uno en el otro y ve que en el uno está contenido su otro – por eso el Todo, lo Absoluto, debe ser determinado como Devenir” (p.248). Desde tal perspectiva, puede colegirse el valor absoluto de la dialéctica, respecto del movimiento de la materia del Ser, lo cual conlleva a mundos contruidos desde la negación de las premisas téticas, esto, desde una perspectiva hegeliana, equivale a señalar que la realidad material se sintetiza en lo opuesto, lo contrario, en cuyo lugar se percibe a un Ser (des)obediente, que inscribe su existencia en metáfora(s) y filosofar(es) que permiten pluralizar las comprensiones sobre el existir como acontecimiento material y dialéctico, el cual tiene lugar en una morada, en un territorio.

De esta manera, la perspectiva introducida por la noción de “*la tierra*” como aquella que ancla la existencia de los Seres a un suelo, un lugar, un instante desde el cual comprende su ser/estar en el mundo, y cuya comprensión se traduce en praxis que se dice como trabajo, como oficio a la manera del artesano. En esta metáfora se realiza el filosofar, uno que es tan plural como los Seres mismos en quienes acontece, y que sólo sucede en relación, en dialéctica con su territorio, como lo atestigua la experiencia del arriero. Tal vez, en este sentido pueda ser comprendida la palabra de González al señalar que, “*la división del trabajo es una necesidad natural, que da origen a la sociedad...*”, ya que, en este acontecer, se materializa la dialéctica

¿METAFOROSOFAR?

como paso de la verdad a la(s) verdad(es), pues, “El reconocimiento del hecho de que el Ser y el no Ser son sólo abstracciones carentes de verdad, que la Verdad primera sólo puede encontrarse en el Devenir, constituye un gran avance” (p.248). Desde aquí, se divisa un horizonte de sentido que apertura la consideración sobre la Naturaleza de la metáfora y el filosofar, ya vistas desde su acepción material y dialéctica, desde lo metafórico que esta intuición exhibe como carga.

La cuestión con la que finaliza esta disputa en la fonda de la Antigüedad, intercambiando la palabra con Heráclito, se suscita alrededor de la noción de Naturaleza, la cual se ocurre derivar del decir de González al señalar en principio que, “*en el primer movimiento estaban encerrados todos los movimientos sucesivos*”, y que complementa cuando aduce, “Las necesidades del individuo hacen nacer las agrupaciones. Tenemos que aquéllas le hacen buscar en otros el medio de satisfacerlas, y que en este sentido puede decirse que los hombres, unos para otros, están comprendidos en el concepto económico de Naturaleza” (2019, p.44). Así, vienen a ser tres las ideas que se proponen al cierre de esta conversación: en un primer momento, ese mover – se inicial como descubrimiento de la carencia o necesidad del Ser; seguidamente, el sentido del movimiento que está encerrado en la existencia misma, constituye una aspiración del otro como acontecimiento placentero del Ser; y, para terminar, el ser del Hombre que mora en la noción de Naturaleza.

En primer lugar, la carencia del Ser como reconocimiento de ese mover – se originario. Frente a lo cual, es adecuado indicar que, “El núcleo fundamental del pensamiento de Heráclito lo constituía sin duda la identidad de los contrarios. Esta identidad implicaba en sí misma la obligación de asumir una inestabilidad y un permanente “flujo” en todo lo que hay” (Ferrer, 2015, p.124), para sugerir que, esta contradicción como afirmación de la metáfora en la cual acontece la existencia de los seres, en cuanto que paso permanente del Ser al no Ser, denota una

¿METAFOROSOFAR?

ontología que se construye y comprende desde la sencilla complejidad de la (h)errancia. Ello permite enunciar que, al menos en un primer momento, la noción de Naturaleza coloca al Hombre frente al reconocimiento de un Ser necesitado, que, ante tal condición, le es imperativo el movimiento.

En segundo lugar, un tal mover – se originario como el ya referido, pareciera responder a una búsqueda, cuya intencionalidad se “encierra” en la génesis misma del movimiento, y que apunta a la satisfacción del Ser en lo otro, como designación de lo indeterminable de la perspectiva errática en la que mora la existencia de los Seres.

La tesis de que “todo fluye” – la cual, tomada literalmente, no es de Heráclito – era inseparable del mismo pensamiento de la unidad de los contrarios, e incluso cabe decir que representaba una interesante manera de expresarlo. Sin embargo, y justamente por eso mismo, existía el grave peligro de que la doctrina del cambio permanente eclipsara el propio concepto de coincidencia (p.124).

En este sentido, la noción de movimiento no implica en modo alguno la instalación en alguna forma de relativismo, ya que, ello contradeciría la *palabra franca* que el arriero empeñaba en su tránsito por las trochas al encuentro con otros en *fondas o posadas*. Hay un aspecto coincidente; cual es, la contradicción. Ella acontece desde la conciencia de la necesidad, a la vez que, avocarse a ella, connota en cierto modo, una forma de placer, de satisfacción.

En tercer lugar, ante un(os) “*movimientos sucesivos*” enunciado(s) por González, la intuición del *antropos* es asimilada “*en el concepto económico de Naturaleza*”. Pareciera insinuarse con ello que, la noción de Hombre se corresponde con una manera de Ser/Estar en el mundo, o, mejor dicho, en lo(s) mundo(s), puesto que, si su existencia es un construir constante

¿METAFOROSOFAR?

desde las percepciones en que se instala (des)obediente, no puede menos que, convocar Para – sí, un pluriverso de territorios de pensamiento, como metáforas donde el filosofar ha sido itinerante.

Por eso llama la atención que un pretendido seguidor de Heráclito como Crátilo (filósofo de finales del siglo V a.C. que fue maestro de Sócrates), a quien conocemos gracias a un diálogo de Platón y algunas noticias posteriores, facilitadas por Aristóteles, tuviera como profundización de la noción de Heráclito la observación de que en un río no sólo no te puedes meter dos veces, sino que incluso es imposible meterse una sola (p.124).

De esta manera, el Hombre es asimilado como un Ser cuyo acontecimiento vital del existir, se realiza no como infinitivo, en cuyo caso denotaría una experiencia momentánea, sino más bien, como Siendo, implicando permanencia transformadora en aquello que, de material, dialéctico y natural se realiza como estética(s) en la trocha vital, lo cual se corresponde inexorablemente con el movimiento.

1.2. Disputas con el Medioevo

Al llegar a la posada del Medioevo, González, consciente del paradigma cristiano católico que condicionó los itinerarios y las disputas que se produjeron en sus trochas, se dispone para intercambiar la palabra con Ockham, un hombre que transitó la (des)obediencia en su época, y que develó en su apuesta nominalista frente al problema de los Universales, lo metafórico del lenguaje, desde el cual emerge y se comunica el filosofar. **Tal es la noción que, a manera de carga, se alistaré en esta posada para esta *recua/tesis*.** Así, principia en aseverar que, “La religión se pone del lado de la tesis colectivista, del lado de la tesis gregaria, porque le interesa que el individuo permanezca estacionario, y que las modificaciones evolutivas no hagan nacer la necesidad de modificaciones en la ley moral: ese es el origen del Socialismo Católico (González, 2019, p.47).

¿METAFOROSOFAR?

De estas palabras, se siguen los instantes para esta jornada de conversación, continuando con la dinámica de la *disputatio*, y que atenderá a los siguientes momentos: primero, el vínculo que se sugiere entre la religión y su apuesta por una práctica de masas; segundo, la perspectiva de un “*individuo... estacionario*”; y, tercero, la preocupación de la institucionalidad religiosa por evitar que la evolución del pensar en el Hombre impacte en comprensiones otras alrededor del discurso moral. No obstante, ha de reconocerse lo que de metafórico hay en esta forma del filosofar, y que bien es posible analizar en esta charla desde las intuiciones de lo Absoluto, lo Impositivo, y lo Equívoco, que Ockham traza desde su filosofar.

Un primer intercambio de palabras, es suscitado por González cuando sugiere, “*La religión se pone del lado de la tesis colectivista, de la tesis gregaria...*”. Parece adecuado precisar aquí que, la institucionalidad religiosa constituyó para esta fonda un renglón fundamental, y que ella alude al cristianismo católico como heredero de la tradición política y cultural del Imperio Romano, lo cual condujo a que asumiera una estructura desde el poder en detrimento de cualquier rasgo de espiritualidad. Frente a ello, complementa González con el propósito de ejemplificar el proceso de estructuración de esa colectividad que se convierte en una práctica masificada de determinado fenómeno, que, “Este fenómeno económico de la división del trabajo, hace que los hombres y los pueblos de los más remotos climas, estén en constante trato, dependencia y solidaridad. El comercio y los transportes acercan a los hombres de los más remotos países. Hoy puede decirse que el mundo es muy pequeño” (p.63).

En las anteriores líneas, es posible advertir varias consideraciones, de las cuales, una inicial vendría a ser lo que se propone como un discurso y su efecto, esto es, la “*dependencia y solidaridad*”. Ellos se encuentran en la base de aquello que la religión causa en los hombres, y que es posible señalar como una renuncia del Ser para sí, y un avocarse al esencialismo de un ser

¿METAFOROSOFAR?

en sí. La subjetividad se anula y se afianza el sujeto, cuya conciencia construye una esperanza por fuera de las connotaciones materiales de la historia. Emerge entonces la pretensión totalizante del lenguaje, **frente a lo cual diría un dicho popular del abuelo de este Arriero, no se puede hacer ochi con todos los marranos**. Es algo que pone de manifiesto Ockham al decir que,

Son meramente absolutos aquellos que no significan algo principalmente y otra [cosa] o lo mismo secundariamente, sino que cualquier cosa que se significa por aquel nombre, se significa del mismo modo primario, así como es claro de este nombre “animal” que no significa sino bueyes, asnos y hombres, y así con los demás animales, y no significa uno de un modo primario y otro de un modo secundario... (1994, pp. 48-49).

En tal perspectiva, no hay lugar para los sentidos pluriversales frente al lenguaje, sino que se privilegia y se instala en lo unívoco, en lo universalizante del lenguaje y su significado, además de abstraer la realidad de su asiento material, del mismo modo que, tal acepción monológica negaría las posibilidades dialécticas al cerrar el broche para que entren otras comprensiones que movilicen la historia en la construcción de mundo(s) posible(s).

De otra parte, al proponer González que, *“El comercio y los transportes acercan a los hombres de los más remotos países”*, insinúa que la existencia del Hombre se desenvuelve en medio de un acortamiento de las distancias. Pero, ¿cómo se puede conversar sobre esta referencia en una fonda como la Medieval? Tal vez, si se considera la distancia desde sus implicaciones en términos físicos como lejanía, podría advertirse una metáfora donde se produce un filosofar otro, uno que no se encuentra junto a aquel punto que se absolutiza en un *telos* preconcebido. En tal sentido, la lógica de poder movilizadora por el lenguaje de esta posada, pretendió reforzar la *“dependencia y solidaridad”* con un absoluto teleológico, entendido como lugar de enunciación

¿METAFOROSOFAR?

universal para el(los) Ser(es), cerrando cualquier intersticio (des)obediente). Ockham ofrece unas palabras que parecieran colocar en términos prácticos esto que se señala como acortamiento de las distancias, así, "...de tal modo que sea preciso significar algo en [caso] nominativo y otra cosa en un caso oblicuo..." (p.49). En el primero de los casos, el nominativo, se plantea la relación entre sujeto – significado como un desplazamiento uniforme y unidireccional, cuando no cíclico, alrededor de un único punto; en el segundo de los casos, el sentido de lo oblicuo excluye la uniformidad de los ángulos rectos o planos, así como la "perfección" de lo circunferencial, es plural en los espacios que amplía, acentuando la distancia como enunciación de una pluralidad significativa, constituye la perspectiva otra dada también desde el lenguaje. Sentido éste que, no interesaba a la institucionalidad medieval, ni interesa hoy a quienes se mantienen en lecturas "godas" frente al mundo, colocando el acento en la colectividad, al interior de la cual la subjetividad de los individuos se diluye.

Así mismo, "*Hoy puede decirse que el mundo es muy pequeño*", es lo que sugiere González a partir de lo que quedó dicho hace unos momentos desde el "*significado nominativo*", y que en el sentido de la "*tesis gregaria*" propondría sobre el comportamiento del hombre una lectura de rebaño. Esto, atendiendo a que el *mundo* al cual se refiere, no corresponde en modo alguno a una consideración cosmológica que ponga el pensar en dialéctica con la materia, sino como aquel significado que nombra y absolutiza una forma cultural que se impone e idealiza para ofrecer una ontología esencialista del en Sí. El mundo como discurso con una lógica obediente a la dependencia, la homogeneidad y la estrechez cultural, frente a alguna manera que se erige con cierta superioridad moral. Ante lo cual, Ockham añade, con el propósito de reforzar esta crítica, que, "...ni en la definición nominal es preciso poner tales cosas distintas en casos diversos o palabra alguna adjetiva" (p.49). Es decir, una tal "*definición nominal*" evoca la

¿METAFOROSOFAR?

práctica de un riguroso control que se impone para restringir los alcances que puedan tener los hombres sobre las comprensiones del lenguaje, ya que, con éstas, podrían pluralizar el(los) mundo(s) posible(s), avocándose a una percepción (des)obediente de la existencia.

Otra consideración que parece importante en esta conversación, se halla en las palabras iniciales de González tras el encuentro con Ockham en esta fonda del Medioevo, y que es planteada como una explicación del señalamiento que se realiza sobre la religión como una experiencia de masificación de los hombres, diciendo, “...*porque le interesa que el individuo permanezca estacionario...*”. Expresión a la cual subyace una negación del movimiento, el cual, como ya fue conversado con Heráclito en la anterior fonda, constituye la materia (Materialismo), relación (Dialéctica) y constitución (Naturaleza) de cualquier percepción y praxis sobre la existencia, y a la que añade un elemento de ejemplificación, nuevamente con la cuestión de la división del trabajo y en relación con un pasaje de los diálogos platónicos, así,

Partiendo del hecho de la división del trabajo, Platón llega a consecuencias muy avanzadas para su época:

Sócrates. —Pues casi es imposible edificar una ciudad en un suelo de donde pueda sacarse todo lo necesario para su subsistencia sin valerse de transportes.

Adimanto. —La razón os sobra, Maestro.

Sócrates. —No basta, pues, a cada uno trabajar para sí y sus conciudadanos, sino que será preciso que trabaje para los extranjeros de quienes necesita.

Adimanto. —Exactamente.

¿METAFOROSOFAR?

Sócrates. —Pero en la misma ciudad, ¿cómo nuestros ciudadanos se darán parte unos a otros de sus trabajos, habiendo sido esta la principal razón que hubo para edificar la ciudad?

Adimanto. —Es claro que vendiendo y comprando.

Sócrates. —Según esto, aún nos es necesario un mercado y una moneda que facilite la permuta en el comercio.

Y siguiendo de tal manera, paso a paso, las consecuencias de su principio, llega Platón a establecer la manera natural como se forman los comerciantes, la industria de transportes, los detallistas, los jornaleros y hasta los artistas, aunque respecto de estos se muestra bastante severo (González, 2019, pp.58-59).

Estas líneas precedentes parecen advertir una trilogía de aspectos que serán revisados en la charla con el filósofo de la Navaja, los cuales versan alrededor de esa metáfora a la que se atiende como sociedad, y en la que, al parecer, puede anticiparse, se realiza esa percepción del *individuo estacionario*. El primero de estos aspectos, tiene que ver con el criterio de *división* que para el caso se aplica al trabajo, y de lo cual se derivan unas consecuencias, según señala, y de lo cual podría decirse que, encierra como propósito, el reforzamiento de un vínculo de dependencia que sustente la experiencia de masificación en los hombres que institucionalizan su existencia en la sociedad. Esta perspectiva de *división* responde al hecho de imponer el significado de un algo que hace falta, pero, a diferencia de la necesidad sobre la que se conversaba con Heráclito, que surge de la conciencia del Ser para sí, y que evoca lo contradictorio del existir; esta necesidad a la que se alude aquí, sugiere un artificio impuesto, que procede de la exterioridad del Ser, y se absolutiza como esencia de un en Sí. Dicho de otro modo, la carencia del Ser se nutre en la

¿METAFOROSOFAR?

conciencia de la necesidad que propende al movimiento, mientras que, la división impone una necesidad que es convertida en tal mediante los artificios del lenguaje, y que señalando cuál es el objeto de tal necesidad, rehúsa el mover – se existencial. He aquí la realización de la metáfora en dos vías: una que se mueve por la inquietud de la indagación, y otra que, se estanca en la satisfacción de la respuesta dada. Las palabras de Ockham en este punto de la conversación, permiten detenerse en la cuestión acerca de, ¿quién crea esta necesidad como discurso y no como conciencia?, al decir que, “Habiendo dado así las divisiones que pueden convenir tanto a los términos que significan naturalmente como también a los términos instituidos a voluntad, hay que hablar de algunas de las divisiones que convienen a los términos instituidos a voluntad” (1994, p.49), y de éstas, hay dos aspectos en los que convendría detener la mirada: uno, es lo instituido como aquello que sigue la lógica de lo impuesto, que adquiere carácter totalitario y es asumido por el rebaño casi a manera de imitación; y dos, la voluntad, como discurso tras el cual se oculta, no sólo la intencionalidad de un acto determinado, sino también, la estructura de poder que legitima el acto y viabiliza su institucionalización en esa forma gregaria denominada sociedad.

El segundo de estos aspectos, coincide con el fragmento alusivo al diálogo de Platón, y cuya intención no parece ser otra que esbozar una cierta estructuración de la sociedad, así como de las relaciones que se tramitan entre los sujetos dependientes al interior de ella. Sin embargo, llama la atención el proceso que se sigue en el diálogo entre Sócrates y Adimanto, a tal punto que, la noción de *individuo* se diluye en lo impuesto que se absolutiza. Una ligera exégesis sobre el contenido del diálogo, permite percibir que la intervención inicial de Sócrates empieza con la alusión a un elemento material, *el suelo*, la tierra, pero sobre el cual se señala inmediatamente que no es suficiente, que se “necesita” algo más; esta primera referencia materialista se va

¿METAFOROSOFAR?

abstrayendo durante el desarrollo de la conversación, con un interlocutor que, en total *dependencia*, sólo asiente las aseveraciones de aquel legitimado como superior bajo el título de “maestro”; el destino de esta abstracción, lo señala el concepto de comercio, y tras él, la sumisión de las percepciones existenciales a las lógicas mercantiles que fueron estructurando el discurso de la economía que ha trascendido la historia de las sociedades, y que se funda en la separación, no sólo de los Hombres, sino del(los) Ser(es) en cuanto tal.

Pero la primera división es ésta: de los nombres que significan a voluntad / algunos son nombres de primera imposición y algunos son nombres de segunda imposición. Nombres de segunda imposición son nombres impuestos para significar signos instituidos a voluntad y aquello que sigue a tales signos, pero sólo mientras son signos. Sin embargo, este [término] común “nombre de segunda imposición” puede tomarse de dos modos. A saber, en sentido amplio, y entonces es nombre de segunda imposición todo aquello que significa palabra instituidas a voluntad, pero sólo cuando son instituidas a voluntad, sea o no aquel nombre común también a las intenciones del alma que son signos naturales (p.50).

En estas palabras, Ockham suscita interés por la cuestión de la división (nombres de primera y segunda imposición), pero también, llama la atención, aquello que refiere como *intenciones del alma*, así como, su teoría sobre el signo. Tal división, pareciera identificar una disquisición en términos de moralidad frente al lenguaje, donde hay un modo de primera (bueno), y otro de segunda (malo), o, mejor dicho, (des)obediente; en este último, cabe la existencia en cuanto estética que atiende a los sentidos que el hombre construye Para – sí. Así, aunque para ambos resultados de esta división, se aplica el apelativo de imposición, la diferencia en el uso de una y otra, estriba en ¿quién realiza la imposición?, si desde lo nominativo o desde

¿METAFOROSOFAR?

lo oblicuo. O bien, si privilegia el fenómeno de la institucionalidad sobre los acontecimientos de los individuos.

El último momento de esta parte de la conversación, en la cual se considera la sociedad como imposición, se cierra alrededor de las jerarquías sociales propiciadas por las categorizaciones del lenguaje, y que González deduce desde Platón como “*la manera natural*”. Ello encuentra eco en el símil que propone Ockham en su alusión a ciertas categorías gramaticales o formales del lenguaje, al decir que,

Pero tales nombres son de este estilo 'nombre ', 'pronombre', 'conjunción ', 'verbo', 'caso', 'número ', 'modo', 'tiempo' y los de este estilo, tomando estos vocablos del modo como los usa el gramático. Y estos nombres se llaman 'nombres de nombres', porque no se imponen sino para significar partes de la oración, y esto sólo mientras estas partes son significativas. Pues aquellos nombres que se predicán de las palabras tanto cuando no son significativas como cuando son significativas, no se llaman nombres de segunda imposición. Y por eso nombres tales [como] 'cualidad', 'pronunciado', 'palabra' y los de este estilo, aunque signifiquen palabras instituidas a voluntad y se verifiquen de ellas, pues también las significarían a ellas, aunque no fuesen significativas como [lo son] ahora, por eso no son nombres de segunda imposición (p.51).

Desde esta perspectiva, es posible pensar que, tal “*manera natural*” como apelativo empleado para justificar la división de los sujetos en sociedad, se encuentra imbricada con el *problema de los universales*, al cual la Navaja hizo frente, y cuya objeción principal consistió, como ya fue sugerido, en la imposición absoluta de lógicas unívocas sobre el mundo, desde las cuales la subjetividad se eclipsa tras lo discursivo del lenguaje, esto es, rehusando la materialidad del mismo a través de la naturalización de las necesidades que reproduce como artificios.

¿METAFOROSOFAR?

Una última consideración a este respecto, se vincula a lo *estacionario* que señala Fernando como pretensión de la *religión* sobre el *individuo*. Y para desarrollar este planteamiento, añade que, “El hombre busca en lo que le rodea todo lo que le es necesario para llenar sus necesidades: lo que está fuera del hombre se llama económicamente *Naturaleza*” (González, 2019, p.43). Desde donde es posible señalar los segmentos que constituirán el trazo de esta conversación de cierre en esta fonda del Medioevo, así: una primera raya estaría dada sobre la búsqueda exterior del hombre; una segunda, el hombre frente al concepto de necesidad; y, una tercera, sobre el discurso de Naturaleza que se impone para proporcionar un “*nombre de primera generación*”, significativo o no, como lectura antropológica absoluta, a fin de que, como también ya lo había señalado González, al inicio de este encuentro, “*las modificaciones evolutivas no hagan nacer la necesidad de modificaciones en la ley moral*”.

En este primer trazo, que atiende a la búsqueda exterior del hombre, no será objeto de preocupación la cuestión de la exterioridad, pues se considera que, líneas arriba, fue establecida una relación entre ésta, y las necesidades impuestas, así como también, con el esencialismo que imbrica un ser en sí. El punto que aquí amerita detenerse, lo recuerdan las palabras de Ockham, “A continuación es preciso tratar sobre la división de los términos instituidos a voluntad en equívocos, unívocos y denominativos” (1994, p.51), para señalar que, tal vez, una metáfora en la que ha habitado el Ser del hombre, es la univocidad respecto del sentido que sobre su condición de búsqueda existencial se ha cernido, más aún, cuando se condiciona la direccionalidad y el destino de tal búsqueda. Ello, convierte la existencia en un mero fenómeno cíclico, que, estaciona las percepciones del hombre en un itinerario que se presenta “ideal” y “natural” para sí y para los otros, así como, que exhibe cierto rasgo soteriológico frente a la satisfacción de aquello que desde el discurso se presenta como “necesidad”.

¿METAFOROSOFAR?

Un segundo trazo, se ocupa del hombre frente al concepto de necesidad. Y, en esta ocasión, Ockham anticipa su palabra, a fin de proponer que, “Pero primero hay que saber que sólo la palabra u otro signo instituido a voluntad, es equívoco o unívoco, y por eso una intención del alma o un concepto no es equívoco ni unívoco propiamente hablando” (p.51). Estas palabras de la Navaja, posibilitan pensar que, en cuanto metáforas, los conceptos de hombre y necesidad, no pueden percibirse sometidos al juicio de cierta moralidad, y que, sólo cuando dichas metáforas trasmutan a ser palabra al interior de un determinado discurso, y apuntan a un significado previamente calculado, tras lo cual, la voluntad aduce la intencionalidad de un algo, sólo en este escenario el lenguaje puede pensar – se como experiencia alienante o re – existente. Tal vez, en la apuesta por lo *equívoco*, como ya fue sugerido por Beuchot en el *aparejo* de la *hermenéutica analógica*, se acomode la metáfora como una carga que, rehusando la moralidad, se avizora como experiencia de percepción sobre la existencia, como acontecimiento pluriversal.

El último trazo, y con el cual se cierra esta jornada de conversación como disputa, está dado sobre la absolutización del discurso de Naturaleza, al cual subyace una lectura de carácter unívoco sobre la “realidad” antropológica. Ante toda intención de univocidad, recuerda este Hombre de la Navaja, que la existencia puede encontrar, quizás siempre, una(s) estética(s) (des)obedientes, en este caso, “Pero la palabra equívoca es aquella que significando varias cosas no es un signo subordinado a un concepto, sino que es un signo subordinado a varios conceptos o intenciones del alma” (p.51). Los sentidos pluriversales que aquí se evocan, parecen comprometer a la metáfora con las diversas maneras de ser-estar en el(los) mundo(s) posible(s), a la vez que, con la manera de decir – se cada uno, esto es, del filosofar. Tal percepción, parece ir anunciando las posibilidades que tiene el hombre para asumir trochas del pensar y afrontar la existencia como acontecimiento metafórico y estético, ya que, recordando nuevamente al abuelo

¿METAFOROSOFAR?

de este Arriero, “*ole, ole, cada cual es cada cual*”. Dichas posibilidades, añaden a la carga de esta *recua*/tesis, la poética; que apertura el siguiente tramo de este itinerario.

1.3. Diálogos con la Modernidad

Trochando, se llega ahora a la *posada* de la Modernidad, con el cual queda atrás, no sin el riesgo de volver a recorrer – se, la intención Absoluta de la *disputatio*, para transitar hacia una perspectiva dialógica, como rasgo de ese proyecto político que inaugura el pensamiento renacentista, y que se abriga bajo la metáfora de la humanidad. Tal perspectiva, pareciera ofrecer un territorio donde las percepciones sobre el existir y su realidad es pluralizada. Y se dice, pareciera, porque la noción política que constituye una preocupación de esta *fonda*, para las conversaciones que en ella acontecen, introduce una suerte de “condicionamientos” a la realización de este diálogo, con formas que al parecer se mantienen hasta las trochas contemporáneas, y que reviven de manera sutil, esa imposición absolutista, que algún buen arriero antes de partir de esta fonda, atisbo a denominar *dialéctica del Amo y el esclavo*⁸, y cuya base es la legitimación institucional del pensamiento del hombre, aceptando una forma como explicitación del progreso y desarrollo cultural, y generando un *afuera* para aquel(los) filosofar(es) que se perciben como metáfora(s) (des)obedientes frente a la metáfora imperante. Ante tal constatación, se apertura una apuesta re – existente para este diálogo, y es la intuición de *ingenium*, que aporta Spinoza a la conversación con González. Dicho *ingenium* es planteado como poética (acto creador), y en tal sentido, como lenguaje del movimiento que constituye la existencia de lo(s) Ser(es), ya que, en el decir de Spinoza, “...cada cual, por naturaleza, apetecen que los demás vivan como él lo haría según su propia índole...” (2016, p.307)⁹, así, esta *propia*

⁸ En alusión a la perspectiva hegeliana.

⁹ Proposición XXXI, Corolario, Escolio.

¿METAFOROSOFAR?

índole viene a ser el *ingenium*, el cual acontece como deseo, voluntad y praxis; semillas desde donde es posible que germine lo (des)obediente.

La intervención de González, se avoca a hacer notar la cuestión antropológica y el cómo es convertida en un rasgo de humanidad, a través del fenómeno de la política. Dirá que,

En los expositores de la política y de asuntos económicos se observa que parten del principio del *hombre-causa*; en las disertaciones sobre lo que se debe hacer en Colombia, por ejemplo, se ve que tienen por base el concepto fundamental de que en los pueblos se puede hacer lo que se quiera. Eso es muy cierto, si por ello se entiende que los deseos de los pueblos son realizables porque una necesidad los hace nacer, pero es falso si se entiende que un gobernante puede modificar a su amañó una nación, aunque ésta no esté necesitada a ello por las leyes de la naturaleza (2019, p.37).

De las palabras sugeridas, se suscitan tres instantes de conversación, a saber: primero, el “principio del *hombre-causa*” y un cierto imperativo categórico tras el “...se debe hacer...”; segundo, lo concerniente con el querer de los pueblos, las realizaciones populares y los impulsos de la necesidad; y, tercero, la intención de un gobernante sobre una nación. Tales consideraciones, que emergen de la crítica de González al proyecto de sociedad que constató, configuran rasgos de una metáfora política que, pareciera trancar este *ingenium*.

El primero de los aspectos a considerar, cual es, el “principio del *hombre-causa*” y ese imperativo cobijado en el “...se debe hacer...”, sugiere, al modo de ver de este Arriero, un tema propio de la reflexión política moderna, y es el concerniente al surgimiento de los nacionalismos. Y, se desprende de las palabras de González tal sugerencia, puesto que en tal fenómeno, el fundamento existencial del hombre pareciera estar puesto en la sumisión de su Ser en ideales y

¿METAFOROSOFAR?

prácticas colectivas, para cuya realización, se reclama del individuo una obediencia irreflexiva alrededor de una simbología que pareciera evocar y proyectar, aquello que al parecer, connota el bienestar de todos, criterio de bienestar que, por demás sea dicho, es impuesto de manera absoluta por la institucionalidad del Estado, indistintamente de sus formas de organización y manifestación en el curso de la historia.

En esta dirección, González recuerda que,

Colombia nació y vivió hasta hoy en la Revolución Francesa y en el Romanticismo español, mientras que el resto del mundo mira ya esas ideas como algo revaluado y arcaico. Hoy está Colombia en el auge de la metafísica y de la exaltación romántica, pero sólo aparentemente: las raíces de la conciencia nacional ahondan en la vida real, racional y positiva: la llama antes de extinguirse da su gran resplandor... (p.34).

Estos rasgos de la Modernidad, Revolución y Romanticismo, compartiendo ambos ese calificativo de lo libertario en sus manifestaciones, representaron tal vez ese idilio platónico, quizás nunca materializable. Implicaba poner el acento en la esperanza de un algo que, sólo era [y continúa siendo] mero discurso, la libertad, así como también, configurar el ser del hombre con un proyecto de humanidad denominado patriotismo, el cual encierra abundantes imperativos para quien se quiere corresponder con éste. Por vía del actuar del hombre, cuya implicación material es irrefutable, se es abstraído al andamiaje de una institucionalidad metafísica, cuya percepción sólo es posible, a través del discurso de quien representa la cabeza de esa metáfora llamada Estado. Así, dirá Spinoza que,

Si fuese igualmente fácil mandar a los espíritus que, a las lenguas, cada poder reinaría en absoluto y ningún imperio llegaría a ser violento. En efecto, cada uno viviría según el

¿METAFOROSOFAR?

carácter de sus soberanos, y juzgaría por la sola voluntad de éstos lo verdadero y lo falso, lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto” (1976, p.344).

En estas palabras, se esboza la calma que generaría la obediencia a criterios unívocos, lo cual, encierra el espíritu mismo de la Modernidad, consistente en la expansión del modelo de avance cultural eurocéntrico, considerado la realización de un absoluto que, habría de imitarse, pero, el condicional que plantea Spinoza al inicio de sus palabras, permite colegir que, esos *espíritus* en plural, por virtud del *ingenium*, al parecer acontecen indómitos, y, por ende, el principio de la existencia es la violencia, puesto que, ésta [la existencia] se manifiesta contradictoria, tal y como ya había sido planteado por Heráclito en una *fonda* precedente.

De otro lado, al decir González que, “*Hoy está Colombia en el auge de la metafísica y la exaltación romántica...*”, se advierte una incongruencia de orden histórico en la realización de este proyecto de sociedad denominado Colombia. Lo anterior, si se atiende a que, en cuanto que sociedad se funda sobre los presupuestos políticos de la Modernidad, pero que, en su realización como tal, sufre un estancamiento en tendencias un tanto medievales, las cuales han confluído en la constitución de una sociedad “goda”, feudal, y convencida de que así “...*debe hacer*” – se. En tal escenario, aparece la propuesta antropológica de un hombre que rehúsa el mover – se y abraza la quietud de la institucionalidad – Estado, a la que adscribe su existencia desde el esencialismo de un ser en sí, que atende a aquello que de él se espera. Dicho de otro modo, un Ser que renuncia al Para sí que puede darle su *ingenium*, y cual animal de rebaño, se hace sujeto obediente. “Pero como ya hicimos notar..., no puede hacerse que el ánimo de una persona sea en absoluto derecho para las restantes, porque nadie puede trasferir a otro su facultad de raciocinar libremente y de juzgar de todas las cosas, y mucho menos ser obligado a ello” (p.344), así, la intervención de Spinoza, pone de presente la inconveniencia de tal perspectiva antropológica, y

¿METAFOROSOFAR?

refuerza una vez más que, en el *ingenium* está la apuesta re – existente, como morada de las percepciones (des)obedientes.

Un elemento más a considerar a partir de la palabra de González, es el asunto de la *conciencia nacional*, y que se corresponde con las *causas* que, siendo colectivas, el hombre hace propias, como una suerte de espíritu de la democracia. Este espíritu, madurado en la forma moderna del republicanismo que ha sido heredado de la Revolución Francesa, no trasciende la imposición y el absolutismo del lenguaje universalizante, al no ser cosa distinta que, una dictadura de las mayorías, generando un *afuera* para aquellos que no piensan como “se debería...”. Tal forma de la política moderna, refuerza la violencia en que acontece la existencia de los hombres, al menos, es así como lo nota Spinoza,

Nace de esto que se considere violento aquel imperio que se extiende a los espíritus y que se entienda que la majestad suprema hace una injuria a los súbditos, y parece usurparles su derecho, cuando quiere prescribir a cada uno lo que debe aceptar como verdadero y rechazar como falso, y las opiniones mediante las cuales debe mover el espíritu en sus devociones hacia Dios. Son éstas, cosas que pertenecen al derecho de cada uno y que nadie puede ceder, aunque quiera (p.344).

De tal suerte que, este *ingenium* como metáfora desde la que se enuncia una estética (des)obediente, hace que cada uno reclame para sí, su lugar como legislador de su propia existencia, y rehúse aquello que desde el lenguaje se le quiere absolutizar e imponer como discurso, al cual, la metáfora no deja también de imprimir sus rasgos. El *ingenium*, dirá Spinoza, es irrenunciable, acontece en la materialidad histórica que se explicita en los hechos que, como instantes vitales, configuran los Seres.

¿METAFOROSOFAR?

Un segundo aspecto a tratar, y que se deriva de la intervención, un tanto antropológica, realizada por González al principiar el encuentro en esta *fonda* de la Modernidad, tiene que ver con la voluntad popular, el deseo de las masas, y la necesidad de los hombres. Éstos se desprenden de las palabras de este *Brujo de Otraparte*, cuando dijo “...se ve que tienen por base el concepto fundamental de que en los pueblos se puede hacer lo que se quiera. Eso es muy cierto, si por ello se entiende que los deseos de los pueblos son realizables porque una necesidad los hace nacer...”. Así, el movimiento es acogido en el querer de los pueblos, ya como voluntad, o bien como deseo, sin embargo, no deja de ser problemático el reconocimiento de que un pueblo es el encuentro de múltiples voluntades, y será éste, el punto de la conversación en esta estancia, pues, aunque se alude al movimiento, se encuentra sobre él, la posibilidad absolutista del uso del lenguaje, el cual puede recurrir siempre al lenguaje de la necesidad.

En relación con estas tres posibilidades (voluntad, deseo, necesidad) ancladas a la existencia de los pueblos, como individuos, masa y Hombre, González dirá que, “*Son leyes naturales y necesarias...*” (2019, p.60), frente a lo cual, Spinoza contestará que, pareciera haber una cierta inclinación servil en estos rasgos y la manera como se suceden en la conciencia popular, de acuerdo con el proyecto de lo humano movilizado como realización cultural de la Modernidad, así,

Llamo “servidumbre” a la impotencia humana para moderar y reprimir sus afectos, pues el hombre sometido a los afectos no es independiente, sino que está bajo la jurisdicción de la fortuna, cuyo poder sobre él llega hasta tal punto que a menudo se siente obligado, aun viendo lo que es mejor para él, a hacer lo que es peor. Me he propuesto demostrar en esta parte la causa de dicho estado y, además, qué tienen de bueno o de malo los afectos (2016, p.307).

¿METAFOROSOFAR?

Tal servilismo, no depende en absoluto de los rasgos que líneas arriba fueron mencionados, antes bien, no sería erróneo acertar que, ellos son horizontes de posibilidad para el *ingenium*, sino que, cuando se refiere la cuestión sobre la voluntad popular, y al individuo como base de la misma, a la mejor manera del liberalismo político, puede advertirse la pretensión de que, aquello que se realice como *vox populi*, sea en realidad, la manifestación de algo movilizado por un meta relato, ajeno al acontecer mismo del individuo que transita en un colectivo. Así, la metáfora de la voluntad es convertida en un discurso desde el cual, en efecto, se hace todo lo posible para que su acontecer individual [base de todo *ingenium*], no se visibilice, y, por tanto, tampoco, el filosofar como experiencia (des)obediente desde las percepciones pluriversales.

Avanzando en el diálogo suscitado en esta *fonda*, resuenan las palabras de este *Brujo de Otraparte*, cuando señala [se asumirá que, como denuncia] que, gracias a aquello que se presenta al individuo como natural e inexorable, “*los pueblos han pasado de un exclusivismo casi completo a un cosmopolitismo casi asombroso*”, palabras que se tornan bien sugerentes para la conversa, a la vez que increpan al arriero para requintar un poco la carga de los mulares de su recua, ya que, pareciera aperturar un cuestionamiento sobre la lógica de la morada, del habitar; en últimas, del territorio desde donde emerge el pensar, el propio filosofar. Y es que, ese tránsito señalado por González, como paso del *exclusivismo* al *cosmopolitismo*, dibuja el declive del individuo que, sugestionado, en términos freudianos [aunque este arriero no pertenezca a estas trochas], se subsume en las masas. Aparece entonces la pregunta por ¿Dónde tiene sentido vivir?, interrogante que trasciende la materialidad del estar, puesto que, recordando a modo de paráfrasis, un epígrafe dicho en otros caminos por Avicena, *uno de los principios de la salud del hombre es el lugar donde habita*. Y se señaló antes que, la pregunta transita más allá del *estar*,

¿METAFOROSOFAR?

puesto que, desde donde uno está, *piensa* y comprende el mundo [o más bien, construye el suyo propio]. De modo tal que, se propone al individuo un dilema, por qué no moral, acerca de si existe en una percepción (des)obediente, errática, carente de lógica [para el resto], esto es, siguiendo el deseo y placer que suscita y proporciona su propio *ingenium*, o, por el contrario, se hace pieza en la maquinaria de aquello que representa en términos existenciales el universo de la ciudad.

Podría decirse entonces que, si la lógica de las masas soportada en la institucionalidad de lo absoluto apunta en un migrar del pueblo a la ciudad, como fenómeno al que subyace la noción de progreso y desarrollo que legó culturalmente la Modernidad europea, asumiendo que, todo *ingenium* va a constituir una inversión de la lógica y de la estructuración psicológica imperante en la masa, y que es allí, donde toma fuerza el deseo de lo popular, el cual se enuncia en el obrar. Spinoza atraviesa la palabra en este punto, para sugerir que,

Quien ha decidido hacer una cosa, y la ha terminado, dirá que es cosa acabada o perfecta, y no sólo él, sino todo el que conozca rectamente, o crea conocer, la intención y fin del autor de esa obra. Por ejemplo, si alguien ve una obra (que supongo todavía inconclusa), y sabe que el objetivo del autor de esa obra es el de edificar una casa, dirá que la casa es imperfecta, y, por el contrario, dirá que es perfecta en cuanto vea que la obra ha sido llevada hasta el término que su autor había decidido darle. Pero si alguien ve una obra que no se parece a nada de cuanto ha visto, y no conoce la intención de quien la hace, no podrá saber ciertamente si la obra es perfecta o imperfecta. Éste parece haber sido el sentido originario de dichos vocablos (p.308).

¿METAFOROSOFAR?

Las palabras de Spinoza, continuando con esta dinámica dialéctica, sugieren dos consideraciones, las cuales giran alrededor del carácter determinable o no, sobre las intenciones de las obras que se emprenden. En este sentido, podría acogerse que, lo (des)obediente de las percepciones que emergen en los individuos, como filosofar desde y en lo metafórico del existir, se instala en aquello que, de indeterminable puede tener la praxis de los individuos, al menos en lo concerniente a sus propósitos. La consideración de lo determinable como aquello que admite un juicio de moralidad sobre su proceder, a fin de establecer la bondad o perfección del actuar individual, o, por el contrario, señalar el extravío del mismo, sugiere una afrenta al *ingenium* además de exponer aquello frente a lo cual habría que re – existir. Retomando las palabras de González, en lo indeterminable se encuentra la exclusividad del vivir popular, mientras que, en la ruta condicionada por los juicios de la moralidad, se halla la reproducción técnica de aquello que se institucionaliza y sistematiza como modelo de vida.

“Puede decirse hoy que el mundo forma un solo pueblo”, son palabras de González al inicio de esta segunda consideración, en las cuales puede leerse con acierto, la realización de una pretensión procedente de la Modernidad europea, desde la cual, se erigieron modelos políticos, económicos y culturales, los cuales debían ser emulados por el resto de sociedades a fin de que, en cuanto masa, pudiesen ser inscritos dentro del discurso de progreso y desarrollo. Esta manera de presentar el propósito universalizante de la Modernidad para el Hombre, a modo de un imperativo categórico, trazaba ya la forma final de la obra emprendida para que ella pudiera ser considerada *buena y perfecta*, a saber, Estados democráticos [tras la idea republicana derivada de 1789], masas industrializadas, y una idea de Hombre sometido al dominio representacional y simbólico que impone una única lengua [la del colonizador].

¿METAFOROSOFAR?

La problemática de esa pretendida *univocidad*, parece ser descrita con filigrana por Spinoza al exponer que,

Pero cuando los hombres empezaron a formar ideas universales, y a representarse modelos ideales de casas, edificios, torres, etc., así como a preferir unos modelos a otros, resultó que cada cual llamó “perfecto” a lo que le parecía acomodarse a la idea universal que se había formado de las cosas de la misma clase, e “imperfecto”, por el contrario, a lo que le parecía acomodarse menos a su concepto del modelo, aunque hubiera sido llevado a cabo completamente de acuerdo con el designio del autor de la obra (p.308).

Así las cosas, la cuestión estriba en una lógica de la negación de los modos como el otro construye sus propias comprensiones sobre el acontecimiento vital del existir, esto es, su ser y estar en el mundo. Lo anterior, porque pareciera suponerse que toda realización ontológica debe corresponderse con el modelo e ideal universal de Hombre, tras el cual, se siguen una serie de disecciones morales del “*amo*” sobre el “*esclavo*”, lo humano y lo salvaje, lo civilizado y lo bárbaro, lo industrial y lo agrario, etc., apelativos éstos, a los que subyace la pretensión de reforzar que, aquellas condiciones que se señalan como de “*imperfección*” frente al modelo absoluto, requieren la intervención de lo “*perfecto*”, para que lo transforme en tal. Dicha intervención se ofrece discursivamente como necesidad. Es esta la lógica de la mente colonizadora que inauguró la Modernidad, y que se fue reforzando en su curso histórico, de modo tal que, termino condicionando las lecturas sobre la producción del conocimiento, y con ello generando un modelo de lo que debe ser la ciencia, y estableciendo su consecuente exclusión como *saberes otros* [cfr. (Moncada, 2018)].

¿METAFOROSOFAR?

En este campo de lo epistemológico, se desarrolla entonces la tercera de las consideraciones de esta *posada*, la cual es señalada como, la intención de un gobernante sobre una nación, y que se deriva de las palabras de González al aperturar esta *fonda*, cuando dijo que, “...*pero es falso* [refiriéndose a la realización de los deseos del pueblo] *si se entiende que un gobernante puede modificar a su amaño una nación, aunque ésta no esté necesitada a ello por las leyes de la naturaleza*”, pero, ante este panorama que constata en la realización política de la sociedad a que pertenece, complementa su parecer en un tono opositor, declarando, “Las sociedades han salido ya de menor edad; son capaces de ejercer mucha de las funciones que antes tenía el representante divino. Eso de querer intervenir los representantes en todos los fenómenos sociales es una pretensión descaminada” (González, 2019, p.78). De cuya declaración, se atisban tres momentos para el cierre de este diálogo con Spinoza: el carácter errático que pueden llegar a asumir las sociedades, la percepción (des)obediente de las mismas, y, los vicios del poder; dichos momentos, en virtud de la realización del *ingenium* en los individuos.

Con respecto al primero de estos momentos, señala un tránsito de los individuos en colectivo, de una manera muy kantiana, hacia la autonomía. Tras este movimiento parece estar resguardada la libertad, una a la que bien podrían atribuirse dos rostros; de un lado, como discurso, y de otro, como deseo. Acogiendo este último, podría decirse que se realiza en el placer que produce la construcción del propio conocimiento sobre las intencionalidades que una metáfora [a manera de discurso] pueda tener sobre la existencia de algunos Seres. Spinoza interviene para describirlo de una manera anecdótica, así,

La experiencia me enseñó que cuanto ocurre frecuentemente en la vida ordinaria es vano y fútil; veía que todo lo que para mí era causa u objeto de temor no contenía en sí nada

¿METAFOROSOFAR?

bueno ni malo, fuera del efecto que excitaba en mi alma: resolví finalmente investigar si no habría algo que fuera un bien verdadero, posible de alcanzar y el único capaz de afectar el alma una vez rechazadas todas las demás cosas; un bien cuyo descubrimiento y posesión tuviera por resultado una eternidad de goce continuo y soberano (1661, p.10).

Tal es el lugar del *ingenium* como condición de posibilidad para cualquier acontecer epistémico, en lo cual, hay que resaltar que tal experiencia es individual, sin juicios derivados de la moralidad, y bajo la presunción del deseo y la única aspiración del placer. Aquí se recupera ese movimiento creador que a través del lenguaje instala el filosofar en las percepciones plurívocas, como territorio (des)obediente. Una suerte de comprensiones estética(s) y poética(s) como intencionalidad [deseo] del existir, y que colocan al individuo en disposición para la búsqueda de lo indeterminado.

En relación con el segundo de estos momentos, y que atiende precisamente a la enunciación (des)obediente de los individuos puestos en sociedad, habría que cuestionar tras la noción de un *gobernante* la idea misma de gobierno como expresión de un modelo de política, y su relación con ese atributo que se adjudica a las sociedades de poder dirigir sus propios destinos. El ideal de Hombre legado por la Modernidad, que reviste una categorización entre los individuos, pareciera naturalizar que lo antropológico pasa por una relación política desde la dicotomía gobernante-gobernado, lo cual vendría a ser, lo que un pastor a su rebaño, o un panadero a su masa. Spinoza, continuando en esta última parte del diálogo con su tono experiencial, comparte que,

Digo resolví finalmente, porque a primera vista parecía insensato renunciar a algo seguro por algo inseguro. Veía, por cierto, las ventajas que nos procuran el honor y la riqueza y

¿METAFOROSOFAR?

cuya persecución debería abandonar si quería contraerme seriamente a un propósito nuevo; si la felicidad suprema residía en ellos, debía renunciar a poseerla; y en el caso de que no la contuvieran, el apego exclusivo a esas ventajas me la haría perder igualmente (p.10).

De las anteriores palabras, es adecuado referirse a aquellas intuiciones que parecieran dialogar directamente con el *ingenium*, tales como, la aparente insensatez, la renuncia, y la pérdida. Ellas tres, sintetizadas en una perspectiva de abandono, y contrarias a la epistemología tradicionalmente impuesta, ¿permitirían acaso pensar en un gobierno desde la (des)obediencia?, o, dicho de otro modo, si ya de por sí, el ser errático y (des)obediente constituye un lugar de enunciación política, ¿podría considerarse la (des)obediencia como un territorio desde el cual construir el complejo entramado existencial de los individuos?, y de ser posible, ¿qué tipo de individuo reclama un ejercicio tal como acto de gobierno? Interrogantes que recogen los intereses de esta *recua*/tesis, pero que tienen su asidero, en la subjetividad de los individuos, algo que pareciera tener un tinte *anárquico*, forma de gobierno de la cual González se torna simpatizante en el excurso de su obra (2019).

Finalmente, en el cierre de este diálogo con la Modernidad a través del pensamiento de Spinoza, González recuerda que, los vicios en el ejercicio del poder parecen emerger tras la pretensión de control sobre la totalidad de los aspectos que conforman la vida de los individuos, y lo señala como *pretensión descaminada*. A ello, pareciera oponerse el último de los interrogantes planteado en las anteriores líneas, el cual indaga sobre el individuo que reclama un acto (des)obediente de gobierno. Tal vez, aquello que de utópico o de revolucionario [categorías próximas a las realizaciones del pensamiento Moderno] pueda tener la realización de una forma

¿METAFOROSOFAR?

tal de gobierno, al parecer es recopilado en estas palabras de cierre que ofrece Spinoza [a modo testimonial],

Se inquietaba mi alma por saber si acaso era posible instituir una vida nueva, o cuando menos adquirir alguna certeza respecto de ello, sin cambiar el orden antiguo ni la conducta ordinaria de mi vida. Muchas veces lo intenté en vano. Pues lo más frecuente en la vida, lo que los hombres, según puede inferirse de sus acciones, consideran como el bien supremo, se reduce, en efecto, a estas tres cosas: riqueza, honor y placer sensual (p.10).

Tal vez, no es utópica ni revolucionaria la cuestión planteada, no porque se mengüe la complejidad de su praxis, o se niegue el carácter transformador de su acción, tal vez, y aunque este diálogo cierre donde empezó, sólo sea obra del *ingenium*, sólo *poiesis*, en cuya metáfora habitan todas las palabras caminadas en esta trocha, quizás con la única certeza de que la existencia es un tránsito hacia la nada [percepción que no fue ajena a González]. Estas apreciaciones de cierre, permiten agarrar trocha para llegar a la *posada* de la Contemporaneidad.

1.4. Diálogos con lo Contemporáneo

Llegando a dicha *fonda*, un poco extenuado por las jornadas anteriores, nos encontramos con unos instantes para la conversación, que parecen acontecidos vitalmente por el hastío [no por la existencia en sí misma, sino por aquello que el *antropos* hace de ésta], pero que, aun así, son capaces de impulsar el *ingenium* para una *poiesis* estética y (des)obediente del existir, desde metáfora(s) y filosofar(es) que le pertenezcan al individuo. Tal vez, un territorio desde el cual realizar estos jornales de diálogo, pueda ser lo *nihilista* del vivir, la cual, además de constituir la mayor constatación hacia la cual camina la vida de cualquier hombre, es también el impulso que

¿METAFOROSOFAR?

posibilita en el individuo la construcción de sentido re – existente frente al existir como acontecer vital. Perspectiva ésta, que no es ajena a los afectos del pensamiento de González, y cuya consideración, apertura con estas palabras, pronunciadas como ensoñación,

Magnífico esto: induce a pensar que, si en la juventud se arraiga la vida real, pronto desaparecerá del gobierno y de todas las manifestaciones colombianas el ensueño metafísico. Hasta hace poco todo entre nosotros era incomprensible dado el concepto positivista que hoy se tiene en el mundo acerca del valor de la vida: presidentes gramáticos, legisladores gramáticos y teólogos, y toda la juventud coronada de lírica (2019, p.39).

Desde las que se derivan tres itinerarios para la conversación que se trenza en la estancia de la contemporaneidad, los cuales bien pueden señalarse como: la confrontación entre *lo real* y el *ensueño metafísico*, esa concepción *positivista* sobre la vida, y, una suerte de propaganda *lírica* y no poética. Será entonces, alrededor de estos momentos que se trabaje palabra con Nietzsche, y cuyo lugar de enunciación de su filosofar es, casualmente, la metáfora.

En primer lugar, la idea de una confrontación entre *lo real* y aquello que González atisba como *ensueño metafísico*, sugiere, por un lado, la necesidad y conveniencia de anclar la praxis del existir a las condiciones materiales que rodean la historia de los individuos en instantes y lugares concretos, y por otro, de hacerle el quite, a aquel estadio existencial que, **en el decir popular, el abuelo de este arriero tendría a bien señalar como, *quedarse pensando en los huevos del gallo***. Ello se encuentra reforzado, por una insinuación de González, expresada en términos un poco económicos, al poner en relación las nociones de valor, cambio y trabajo;

¿METAFOROSOFAR?

proponiendo con ello, una síntesis de las manifestaciones reales en las que se produce y reproduce la vida del hombre [acatando esto, como una metáfora en sumo marxista], así,

Entiendo por valor la relación que existe entre dos riquezas: si una tela de algodón de un metro vale en el mercado un litro de leche, puede decirse: un metro de tela de algodón vale un litro de leche. El hombre vive en sociedad para satisfacer más fácilmente sus necesidades; para esto se divide el trabajo: este es el origen del cambio [y más adelante dirá]... La división del trabajo es la descomposición de él en partes más o menos simples; el trabajo es la humana actividad aplicada a la producción de cosas útiles, y como aquella es sucesiva, claro es que puede descomponerse en partes. En cada tarea parcelaria se ocupa una categoría particular de obreros, y resulta así mucho más productivo el trabajo (p.56).

Al parecer, no es casual una interpretación económica de esta confrontación entre la percepción material y metafísica sobre la(s) realidad(es) al interior de las cuales los individuos crean y recrean su propio existir, dado que, lo económico, más allá de colocar la existencia en el plano de lo cuantificable, denota un modo particular de habitar el mundo desde el establecimiento de unas relaciones concretas como enunciación del ser/estar ahí, donde el pensar se construye. Ello convoca una consideración inicial, la cual emerge de la analogía entre *un metro de tela de algodón y un litro de leche*, con lo cual se sugiere, que, la vida en cuanto acontecer existencial que se funda en una ontología relacional, se soporta en la materialidad de las cosas y los hechos que de ellas se derivan, así como, en el movimiento que implica el trueque. A lo anterior, Nietzsche, que ha permanecido silente hasta el momento en esta *fonda*, se permite señalar, casi a modo de exigencia, transitando de una interpretación económica hacia una crítica antropológica, que, “Hay que hacer desaparecer del mundo la abundancia de “falsa”

¿METAFOROSOFAR?

sublimidad, porque es contraria a la justicia que las cosas pueden reivindicar; y por esto importa no concebir el mundo con menos armonía de la que tiene” (2017, p.32). Y es que el punto de conversación aquí, está dado en que, así como se señala que, *importa no concebir el mundo con menos armonía de la que tiene*, habría que añadir, y *tampoco con más*, puesto que, al parecer, la mayor dificultad estriba en la idealización que establece el hombre a modo de universal, y con la cual se sustrae de la materialidad de su mundo y se avoca a la incesante añoranza de uno que no llegará a poseer, puesto que siempre se hallará en función de su sueño, el cual lleva consigo el olvido de sí.

Otra consideración a realizar, se desprende de aquello con lo cual, según González, la génesis del *cambio* está dada por la *división del trabajo* para suplir las *necesidades* de los individuos. Estos conceptos, aunque procedentes de la teoría económica [como ya había sido referido], bien pueden apropiarse para el caso, como *praxis* trasformadora de las condiciones histórico – materiales en las que se tramita la existencia de los Seres, lo cual compromete la vida con cierta disposición estética frente a las comprensiones construidas sobre la realidad, y que avoca a un existir (des)obediente frente a cualquier forma de abstracción. En esta dirección, Nietzsche realiza una provocación, a partir de un interrogante y su respuesta, así,

¿Son las cosas reales o las imaginarias las que han contribuido más a la dicha humana?

Lo cierto es que la dimensión del espacio que existe entre la más profunda felicidad y la mayor desgracia no ha podido ser establecida más que con ayuda de las cosas imaginadas. Por consiguiente, este género de sentimiento del espacio, bajo la influencia de la ciencia, se empequeñece cada vez más; del mismo modo que la ciencia nos ha enseñado también a considerar la tierra como pequeña y todo el sistema solar como un punto (p.33).

¿METAFOROSOFAR?

Estas palabras fueron anunciadas desde su carácter provocador, dado que desinstalan, en cierto modo, la comodidad de una carga que parecía ya alistada, y, colocan el pensar frente al nihilismo al que arrojan los meta-relatos que distinguen lo idílico de aquello deplorable en la existencia del hombre, sin embargo, al parecer en estas palabras se lanza una acusación contra la ciencia, donde presuntamente sus discursos también se hallan apalancados en la imagen y no en la cosa en sí, esto es, en el ser de los fenómenos. Tal constatación, podría deberse a la imposibilidad de que la ciencia lo haga, pero, ante todo, a la prepotencia que le impide reconocer la incertidumbre en la que habita. La nada que conduce a retrotraerse hacia la especificidad del Para – sí, con las connotaciones epistémicas que ello compromete, rehusando los absolutos morales del *ensueño* de la humanidad, para que florezca el *ingenium* de lo real, no como lo dado, sino como, *lo por hacer*. **Viene bien una anécdota de un humorista antioqueño muy mentado entre los arrieros [Montecristo le llamaban], donde le preguntan: - ¿Qué es la Nada?; ante lo cual contesta, - La nada es un chorizo sin forro y sin carne. Pero, en esta cómica alusión, se resume lo que produce tal acontecimiento nihilista, lo cual es una percepción que propicia un acto creador, y, por ende, un mover-se (des)obediente.**

Una consideración más al cierre del primer itinerario dado en esta *fonda*, tiene que ver con lo que González denomina *tarea parcelaria*, y de la cual afirma que hace *mucho más productivo el trabajo*. Habría de señalarse que, aunque esto a lo que el *Brujo de Otraparte* se refiere, puede tener múltiples acepciones, así como campos de interpretación; para el caso, se acogerá desde el sentido de lo pluriversal, como acontecer frutífero de la semilla plantada como estética(s) de la (des)obediencia, y de la cual se colige su inseparable y combativa compañera, la praxis poética. Nietzsche apuntará aquí hacia un rasgo eminentemente antropológico, y que

¿METAFOROSOFAR?

puede constituir un territorio de lucha constante entre la realidad y el ensueño, dirá entonces, a modo de exordio, que,

Colaborad en una obra, vosotros que sois serviciales y bien pensados, ayudad a desterrar del mundo la idea del castigo que lo invade todo. Esta idea se ha introducido no sólo en las consecuencias de nuestro modo de obrar; y ¿qué habrá más nefasto ni más irracional que interpretar la causa y el efecto como falta y como castigo? Pero se ha hecho algo peor que eso todavía: se ha privado a los acontecimientos puramente fortuitos de su inocencia, sirviéndose de ese maldito arte de interpretación por la idea de castigo. ¡Se diría que lo que hasta aquí ha dirigido la educación de la humanidad ha sido la imaginación extravagante de los carceleros y de los verdugos! (p.41).

Este territorio de lucha al que se alude líneas arriba, lo constituye la educación, como escenario en el cual, históricamente, parece ser que, se ha alimentado el sueño de la humanidad, esto es, lo que estanca la existencia en la imagen que incita a la reproductibilidad de los idearios que se absolutizan desde el miedo. En tal perspectiva, lo estético y poético del existir se hace inviable, porque todas las respuestas están dadas, y, además, calificadas como correctas. Lo real de la percepción y praxis creadora de un mundo Para sí, pareciera quedar aplazado por ciertas metáforas que retornan las comprensiones del hombre hacia los anhelos platónicos. Ello constituirá el segundo itinerario de esta *fonda*.

Y de esta manera, como se acabó de anunciar, se realizará andadura sobre aquello que González sugirió al entrar en esta *posada* Contemporánea, como, *el concepto positivista que hoy se tiene en el mundo acerca del valor de la vida*, anticipando, claro está, que la cuestión *positivista* en el modo en que es referida por el *Brujo de Otraparte*, no aduce en modo alguno a

¿METAFOROSOFAR?

la metáfora filosófico-científica de la *veritas facere*, sino que, como se ahondará en la expresión que constituirá el tercer itinerario de esta *fonda*, y que es complemento de las palabras de González para ésta, se refiere a cierta disposición idílica, soñada y utópica frente a la existencia, como concepción que lleva consigo un juicio de moralidad según el cual, la realidad actual carecería de cierta bondad, la cual vendrá en algún momento, de la mano de una espera escatológica. Ello, pareciera llevar al convencimiento de calificativos nobles sobre la vida, no por lo que de facto acontece en ella, sino por aquello en lo que se aspira se convierta, para todos los hombres, en una suerte de tránsito ontológico.

En tal escenario, queda insinuado que todo no-ser debe pasar [al menos como aspiración o anhelo] al ser, sin embargo, esto coloca frente a una comprensión imperativa y absolutista, la cual desconoce la *Contradicción* en la que, Para sí, habitamos los Seres, que, ante todo, somos un Siendo constante. Tal condición de los individuos, la retrata González desde su alusión a dos personajes, diciendo,

Con esta última consideración se explica suficientemente el hecho de que los socialistas Gystrow, Lichtemberg y otros, hayan querido presentar a F. Nietzsche, el exponente más genuino del individualismo, como partidario de la tesis socialista. Por lo mismo, no deja de ser individualista Augusto Comte, por haber escrito el siguiente párrafo: *Quand meme la terre devraitetre bientôt bouleversée par un choc celeste, vivre pour autrui, subordonner la personnalité a la sociabilité ne cesserait pas de constituer jusqu'au bout le bien et le devoir suprémes*¹⁰. ¿Por qué eso? Porque la sociedad es un gran medio para el individuo (2019, p.48).

¹⁰ “Así la tierra se viera en poco tiempo sacudida por un cataclismo, vivir para otro, subordinar la personalidad a la sociabilidad, seguirían siendo hasta el final el bien y el deber supremos” (nota de los editores) (González, 2019).

¿METAFOROSOFAR?

Tomando como punto de partida estas palabras, que traen a mención a Nietzsche, con quien se está conversando en esta fonda, este segundo itinerario desarrollará tres momentos: el primero de ellos, tiene que ver con la referencia a la manipulación de la que ha sido objeto el pensamiento nietzscheano para exhibirlo como partidario del socialismo; el segundo, con una cierta apología de la contradicción presente en el individualismo de Comte; y, tercero, el sentido que reviste la sociedad, pero sólo en función del individuo. Una cosa queda clara, y es la metáfora del individuo, sobre la cual se trenzará la palabra en estos momentos.

Primeramente, al pretender presentar a Nietzsche como partidario del socialismo, cuando González reconoce en su filosofar la percepción de potencialidades que pertenecen eminentemente al individuo, este *Brujo de Otraparte* quiere hacer notar, en cierto modo, como las metáforas, en las que ineludiblemente habitamos, pueden hallarse entre el discurso alienante de la sociedad y las praxis emancipadoras de los individuos. Un esbozo ante tal situación, es introducido por el mismo Nietzsche, al decir que,

El más importante de los acontecimientos recientes, “la muerte de Dios”; el hecho de que se haya quebrantado la fe en el Dios cristiano, empieza ya a proyectar sobre Europa sus primeras sombras. Por lo menos para el corto número de aquellos cuya mirada y cuya desconfianza en el mirar son bastante finos y penetrantes para tal espectáculo, parece que se ha puesto un sol, que se ha trocado en duda una antigua y profunda confianza; a éstos debe parecerles nuestro viejo mundo cada día más crepuscular, más dudoso, más extraño, más viejo. Hasta puede decirse, en términos generales, que el acontecimiento es demasiado grande, demasiado lejano, demasiado apartado de la comprensión de todo el mundo para que pueda extrañarse que no haya producido ruido la noticia, y que las masas no se den cuenta de ella, ni puedan saber lo que se hundirá, por haber sido minada esa fe:

¿METAFOROSOFAR?

todo lo que se apoya en ella y con ella se enlaza y de su savia vive, por ejemplo, toda la moral europea. Esa larga serie de demoliciones, de destrucciones, de ruinas y derrumbamientos que tenemos en perspectiva, ¿quién podrá adivinarla hoy lo bastante para ser el iniciador y el adivino de esta enorme lógica del terror, el profeta de un entenebrecimiento y de unas obscuridades tales que probablemente no tuvieron jamás semejanza en la tierra? (1974, p.343).

El ideal de sociedad al interior del cual se adscribe la existencia del hombre como manifestación estática de la vida, se afinca en la proyección que ésta realiza sobre la base de las instituciones que la acompañan, legitiman y refuerzan, sin embargo, ese eclipse institucional al que se refiere Nietzsche con sus palabras, deja la sensación de lo que puede ocasionar la percepción (des)obediente de un pluriverso de individuos, comprometidos Para sí con una praxis poética, donde se deponen las certezas, y se abraza lo contradictorio y negativo del acontecimiento vital de existir, en cuyo horizonte acaece algún(os) filosofar(es) re – existentes.

Seguidamente, la contradicción expresa entre las palabras que González recuerda de Comte, y su profeso individualismo, permiten plantear unas consideraciones al respecto, y es que, Comte parte de una alusión físico – material sobre un fenómeno que podría manifestarse sobre este *oikós* denominado Tierra, como condicionamiento al que se supedita la trascendencia del *vivre pour autrui*, propuesto por este francés como una suerte de sentido vital. Sin embargo, mostrarse (des)obediente frente a lo que implica la metáfora de la sociedad, para acoger la percepción poética del individuo, no implica en modo alguno un rechazo de los otros como anulación altruista, pues, en los itinerarios por estas trochas iniciales, se ha ido dejando el rastro del reconocimiento de un pluriverso de individuos que acontecen Siendo en relación consigo, los otros y lo otro. Es aquí donde estriba la percepción (des)obediente, en superar el sentido

¿METAFOROSOFAR?

restrictivo de lo humano que evoca inexorablemente la sociedad, como proyecto heredado de la Modernidad europea y cuya pretensión es la univocidad en los modos de organización política y cultural de los hombres.

Pero, aún si se considera a la sociedad como una especie de superestructura al interior de la cual se cobija lo humano, no es posible desconocer que, a su base se encuentran los mundos contruidos por individuos, cuya re – existencia se produce en relación con dicho ideal estructural y estructurante. A propósito, mencionará Nietzsche que,

Resulta que la ciencia descansa también sobre una fe y que no puede existir ciencia incondicionada. No sólo es menester haber dado de antemano contestación afirmativa a la pregunta de si es necesaria la verdad, sino que esa afirmación ha de estar concebida en términos tales que exprese el principio, la fe y la convicción de que no hay cosa más necesaria que la verdad y que en relación a ésta todo lo demás es secundario. Y ¿qué es esa resuelta voluntad de alcanzar la verdad? ¿Es la resolución de no dejarse engañar? ¿Es la resolución de no engañar? Pues el deseo de verdad puede interpretarse también de esta última manera, admitiendo que la proposición general *no quiero engañar* esté comprendida también la particular *no quiere engañarme*. Más ¿por qué no engañar? ¿Por qué no dejarse engañar? (p.344).

Es así, como en este binomio entre el individuo y el otro, y a la luz del pensamiento nietzscheano recogido en las palabras precedentes, se hace posible afirmar que, no puede haber una apuesta por la alteridad si no existe primero una moción individual. Lo anterior, puede advertirse, primero, en el tejido realizado por Nietzsche con las nociones de fe, convicción, y verdad, las cuales, señalan todas ellas, adopciones individuales que se realizan según el criterio

¿METAFOROSOFAR?

de necesidad que se juzgue sobre ellas, y, segundo, en la disquisición que se propone alrededor de la cuestión del engaño, que, más allá de una perspectiva ética – axiológica frente a un rasgo de la conducta individual, incita a reformularse desde lo (des)obediente del existir, como, ¿por qué no aceptar que habitamos el engaño?, y que su mayor constatación es la perspectiva errática de los seres. De tal suerte que, este engaño no reviste el juicio de mentira que sobre él sentenciaría la moralidad, sino que aduce más bien, a la ausencia de certezas, ausencia que no sólo padece el individuo, sino también de la cual hace partícipes a los otros, en la movilidad de la búsqueda o construcción de sus propias metáforas, como lugares de enunciación de un filosofar que le pertenece al individuo, pero que comparte con otros en el excurso de las jornadas por sus itinerarios.

De esta manera, para concluir sobre esta insinuación del carácter de sociabilidad juzgado por algunas perspectivas sobre el pensamiento de Nietzsche y de Comte, y que es recogida por González (2019, p.48), es adecuado recordar las palabras de cierre en esta intervención del *Brujo de Otraparte*, “¿Por qué eso? Porque la sociedad es un gran medio para el individuo”. En este sentido, se hace presente la metáfora del liberalismo político, desde la cual, el pensamiento se produce a través de la exaltación de las facultades individuales, y en función del bienestar de éste. Sin embargo, la declaratoria de la sociedad como medio, al contradecir cualquier ética deontológica, y considerándola como escenario en el que habita el ser del individuo, se propone para él como un territorio de lucha, esto dado que, se suscita una cuestión moral que busca sobreponerse al hombre, pero que, en cuanto individuo, se descubre exhorto a transitar hacia un *ethos* configurado por su propio filosofar, como percepción (des)obediente.

En tal dirección, se sitúan las siguientes palabras de Nietzsche, al decir que,

¿METAFOROSOFAR?

La falta de individuos se expía en todas partes. Una personalidad debilitada, tenue, apagada, que reniega de sí misma, no es buena para nada, y menos que para cualquier otra cosa para filosofar. El desinterés no tiene valor ni en el cielo ni en la tierra: todos los grandes problemas exigen mucho amor y sólo son capaces de él los espíritus enérgicos, claros y firmes, las inteligencias que tienen sólidos cimientos. Es muy distinto que un pensador tome personalmente posiciones enfrente de estos problemas, de manera que encuentre en ellos su destino, su labor y su mayor deleite, o que se acerque a esos problemas de un modo impersonal, es decir, que los toque y se dedique a ellos movido solo por pensamientos de fría curiosidad. En este último caso no conseguirá nada, pues es cosa cierta que, aunque los grandes problemas se dejasen asir, no consentirían que los retuvieran entes débiles ni hombres de sangre blanca. Ese ha sido siempre su capricho, en lo cual se parecen a las mujerzuelas. Pero entonces, ¿cómo es que no he encontrado a nadie, ni siquiera en los libros, que se plantase delante de la moral como si fuera ésta algo individual e hiciera de ella un problema y de este problema su dolor, su deleite y su pasión individual? Es evidente que hasta ahora la moral no ha sido un problema (1974, p.159).

Y desde éstas, es posible derivar tres surcos de reflexión: el primero de los cuales, versa sobre la cuestión de los individuos; el segundo, sobre las condiciones para un filosofar; y el tercero, sobre la metáfora moral en cuanto que problema filosófico.

El primero de estos surcos, se apertura desde la constatación nietzscheana de que, “*la falta de individuos se expía en todas partes*”, como enunciación de una sobreabundancia de sujetos masificados que exhiben un gregarismo como ontología del rebaño. En tal perspectiva, son tres las intuiciones que emergen, a saber: primero, la carencia, que bien puede asimilarse

¿METAFOROSOFAR?

también como ausencia de ese rasgo de individualidad, es decir, una renuncia del ser Para – sí para avocarse al esencialismo de un ser En – sí, un poco en términos sartreanos. Segundo, una advertencia señalada como expiación, y que se convierte en signo de un increpar a la metáfora imperante, desde una cierta sensibilidad que conduce a la desconfianza frente a lo multitudinario. Y, tercero, la vulgarización y con ella la normalización del *en todas partes*, como adopción de lo común como homogenización. Así pues, en tal fenómeno, el individuo se diluye.

El segundo surco, deviene de la descripción que realiza Nietzsche sobre la personalidad, para terminar, sugiriendo que, el filosofar reclama un compromiso. Tal compromiso, pareciera desarrollarse en tres momentos: el primero de los cuales, bien podría corresponderse con ese amor como un interesar – se en los problemas que rodean la vida misma; el segundo, como la estructuración de una conciencia que posibilite asir el lugar del individuo frente al mismo; y, tercero, como un tomar postura desde el distingo del pensador, esto es, como crítico. De modo tal que, y en este sentido se va aterrizando sobre el por qué el problema filosófico es ante todo un problema moral, la condición para el filosofar, y por ende el ser mismo del filósofo, impele que las angustias de su pensamiento emerjan de su propio acontecimiento existencial, a la vez que constituyan el instante y lugar de su vivir.

El tercero y último de estos surcos, atiende entonces a lo moral como problema filosófico, enunciado que coloca frente a una metáfora que se ha estructurado discursivamente desde algún tipo de sentido asociado con cierta lógica de poder. Es por esto, que la cuestión será propuesta, inicialmente, desde una alusión etimológica al latín, según la cual, el asunto moral colocaría en relación con la cultura, toda vez que evoca la costumbre como el espacio y tiempo donde se cultiva el pensamiento, y desde donde se producen las percepciones. Seguidamente, y en líneas muy nietzscheanas, el punto de inflexión se produce cuando la moral muta en moralidad como

¿METAFOROSOFAR?

discurso estructurado por la institucionalidad religiosa, política y jurídica, desde donde se anula el juicio individual para sugestionar un canon normativo revestido con los adjetivos de “bueno” y “correcto”. De ahí que, “...la moralidad embrutece” (Nietzsche, 2017, p.46). Finalmente, la preocupación porque la moral sea asumida como problema filosófico, puede entenderse como la asimilación de la misma, en un tono tal vez heideggeriano, como morada del ser, comprensión desde la cual, el vitalismo de Nietzsche emerge para fruir el filosofar como la praxis que se produce en y sobre la metáfora de la vida.

Así pues, este tramo del itinerario que se desplegó desde el señalamiento de González sobre una concepción positivista de la vida, al interior de la cual se avizora una pugna entre sociedad e individuo, dadas las pretensiones de la primera por eclipsar el segundo, y el actuar (des)obediente del segundo como ser re – existente frente a las intenciones de la primera, y que reconoce la importancia de la mediación de ésta para la consecución de sus particulares. Es en este carácter de *médium* que reviste la sociedad, con todas las instituciones que la sustentan, que la moral se explicita como problema filosófico, toda vez que, denotando el lugar mismo de la existencia, constituye la pregunta por el habitar, como ser/estar en un territorio que lo es ante todo de pensamiento, sin positivismos, sino tal y como la dinámica existencial se le propone al individuo.

El tercero de los itinerarios de conversación que se realiza en esta *fonda* de lo contemporáneo, se cierne en la expresión de González, “...*toda la juventud coronada de lírica*” (2019, p.31), a la cual, podría añadirse, y *no de poética*, quizá como una metáfora de moralidad que genera quietud, y que está en consonancia con las estructuras de poder que subsumen al individuo en la sociedad a través del exacerbamiento o declive de las emociones del sujeto, pero

¿METAFOROSOFAR?

siempre nublando la claridad y firmeza desde la cual ha de producirse el filosofar. La anterior consideración, viene a ser complementada por González desde la percepción según la cual,

A cada uno lo que está fuera de él, le sirve para llenar sus necesidades. El ciclo económico es egoísta. No es posible poner el fin de la actividad en la sociedad; ese es el error de los colectivistas, de los gregarios. La sociedad es un medio para el individuo, así como lo es el trigo; el fin es el individuo: en este sentido entiendo yo el *Superhombre* de la escuela individualista (pp.44-45).

Desde esta estética (des)obediente que se advierte en las palabras del *Brujo de Otraparte*, al exaltar el lugar del individuo en una colectividad que idolatra lo social, es posible sustraer tres estancias para esta conversación: la primera de las cuales, trata sobre lo egoísta en las relaciones económicas; la segunda, atiende a la sociedad como medio y al individuo como fin; y, la tercera, se concentra en la noción de *Superhombre*. Todas éstas, puestas en relación con la perspectiva poética que habita en las intervenciones que de Nietzsche se tomarán dese su *Así hablaba Zaratustra*.

El rasgo de egoísmo que distingue las relaciones económicas, en la perspectiva gonzaliana que constituye esta primera estancia, exige un par de precisiones antes de avanzar en este acontecimiento dialógico: una primera sería, como la alusión a lo económico hace referencia a una dimensión relacional, esto es, a ese *Oikos* constituido por el territorio que se habita, dicha relación se explicita bidireccional, y produce unas representaciones propias del individuo que las experimenta, es decir, en el cual acontecen. Y, la segunda, sobre el calificativo de egoísta que se tiende sobre tal consideración económica, y la cual, no se compadece en modo alguno con una acepción negativa del concepto en términos axiológicos o de moralidad, sino que, por el

¿METAFOROSOFAR?

contrario, atiende a una acentuación con respecto a la valía del individuo frente a la praxis del filosofar en y desde la metáfora. Constituye la exaltación del sentido que frente al existir connota el ser Para – sí.

Para acentuar este surco, Nietzsche propone la siguiente metáfora,

Mientras yo yacía dormido en el suelo vino una oveja a pacer de la corona de hiedra de mi cabeza, pació y dijo: “Zaratustra ha dejado de ser un docto”. Así dijo, y se marchó hinchada y orgullosa. Me lo ha contado un niño. Me gusta estar echado aquí donde los niños juegan, junto al muro agrietado, entre cardos y rojas amapolas. Todavía soy un docto para los niños, y también para los cardos y las rojas amapolas. Son inocentes, incluso en su maldad. Más para las ovejas he dejado de serlo: así lo quiere mi destino, ¡Bendito sea! Pues ésta es la verdad: he salido de la casa de los doctos; y, además, he dado un portazo a mis espaldas. Durante demasiado tiempo mi alma estuvo sentada hambrienta a su mesa; yo no estoy adiestrado al conocer como ellos, que lo consideran un cascar nueces. Amo la libertad, y el aire sobre la tierra fresca; prefiero dormir sobre pieles de buey que sobre sus dignidades y respetabilidades. Yo soy demasiado ardiente y estoy demasiado quemado por pensamientos propios: a menudo me quedo sin aliento. Entonces tengo que salir al aire libre y alejarme de los cuartos llenos de polvo. Pero ellos están sentados, fríos, en la fría sombra: en todo quieren ser únicamente espectadores, y se guardan de sentarse allí donde el sol abrasa los escalones. Semejantes a quienes se paran en la calle y miran boquiabiertos a los pensamientos que otros han pensado. Si se los toca con las manos, levantan, sin quererlo, polvo a su alrededor, como si fueran sacos de harina; pero, ¿quién adivinaría que su polvo procede del grano y de la amarilla delicia de los campos de estío? Cuando se las dan de sabios, sus pequeñas sentencias y verdades me

¿METAFOROSOFAR?

hacen tiritar de frío: en su sabiduría hay a menudo un olor como si procediese de la ciénaga; y en verdad, ¡yo he oído croar en ella a la rana! Son hábiles, tienen dedos expertos: ¡qué quiere mi sencillez en medio de su complicación! De hilar y de anudar y de tejer entienden sus dedos; ¡así hacen los calcetines del espíritu! Son buenos relojes: ¡con tal de que se tenga cuidado de darles cuerda a tiempo! Entonces señalan la hora sin fallo y, al hacerlo, producen un discreto ruido. Trabajan igual que molinos y morteros: ¡basta con echarles nuestros cereales! Ellos saben moler bien el grano y convertirlo en polvo blanco. Se miran unos a otros los dedos y no se fían del mejor. Son hábiles en inventar astucias pequeñas, aguardan a aquellos cuya ciencia anda con pies tullidos, - aguardan igual que arañas -. Siempre le he visto preparar veneno con cautela; y siempre, al hacerlo, se cubrían los dedos con guantes de cristal. También saben jugar con dados falsos; y los he encontrado jugando con tanto ardor que al hacerlo sudaban. Somos recíprocamente extraños, y sus virtudes repugnan a mi gusto aún más que sus falsedades y sus dados engañosos. Y cuando yo habitaba entre ellos habitaba por encima de ellos. Por esto se enojaron conmigo. No quieren siquiera oír decir que alguien camina por encima de sus cabezas; y por ello, colocaron maderas y tierra e inmundicias entre mí y sus cabezas.

Así amortiguaron el sonido de mis pasos; y, hasta hoy, quienes peor me han oído han sido los más doctos de todos. Entre ellos y yo han colocado las faltas y debilidades de todos los hombres: - “techo falso” – llaman a esto en sus casas. Más, a pesar de todo, con mis pensamientos camino por encima de sus cabezas; y aun cuando yo quisiera caminar sobre mis propios errores, continuaría estando por encima de ellos y de sus cabezas. Pues los

¿METAFOROSOFAR?

hombres no son iguales: así habla la justicia, ¡y lo que yo quiero, eso a ellos no les ha sido lícito quererlo! Así habló Zaratustra (2014, pp.105-107).

Desde tal metáfora, vale la pena recuperar tres expresiones de este excursus de Zaratustra, que se encuentran en consonancia con un tal filosofar (des)obediente; como lo son, primero, el *me gusta estar... junto al muro agrietado*; segundo, el *prefiero dormir sobre pieles de buey que sobre sus dignidades y respetabilidades*; y, tercero, *Pues los hombres no son iguales: así habla la justicia...* Ellas, permiten tejer un sentido, con el carácter relacional de la economía y la centralidad del yo que se desprende de ésta, y que fue sugerido por González líneas arriba; pues, el existir es fundamentalmente el construir moradas de pensamiento, y el transitar entre ellas; y en medio de esta praxis, se cierne el protagonismo de cada individuo.

La primera de estas expresiones, puede asimilarse como el individuo que asume una postura de pensar desde la ruptura, o, dicho de otro modo, desde la irregularidad del *Rizoma*, como ya fuera sugerido y abordado en las primeras páginas y andaduras de esta *recua*/tesis por Deleuze & Guattari. Los cánones sociales conducirían a percibir en la grieta, una señal del deterioro o abandono frente a las condiciones materiales de una construcción, sin embargo, advertir un horizonte de posibilidad [como una estética del individuo] en aquello que el rebaño concibe como caduco, constituye un modo distinto de erigir comprensiones sobre el acontecimiento del existir, esto es, una praxis (des)obediente, la cual habita exclusivamente en las apuestas existenciales del yo, como una ontología re - existente.

En la segunda, podría pensarse en una ética individual que desprecia uno de los distinguos de toda sociedad moderna al estilo de la evolución histórica europea, cual es, las convenciones aceptadas en el plano relacional y que derivan en “buenas costumbres”, esto es, la moralidad.

¿METAFOROSOFAR?

Ello connota el rehusar, por parte del individuo, la instalación en el lugar común del rebaño, para optar por formas otras del existir; desde donde emerja un *ethos* irreverente. La consecuencia de esto, posiblemente sea un territorio de lucha entre el rasgo gregario de la sociedad y el nihilismo del individuo (des)obediente.

La tercera, y última de las expresiones de Zaratustra sobre la cual se quiere hacer eco, puede enunciarse como un lenguaje disruptivo, el cual traspone los sentidos instalados socialmente sobre algunas palabras, cuyo significado asegura una suerte de ordenamiento colectivo; tal es el caso de la justicia. Al respecto, y contrario a la nominación universal del concepto, recuerda Nietzsche que, *los hombres no son iguales*. Es decir, al partir de una praxis negativa para señalar que lo justo no se corresponde con la igualdad como principio que abandera las sociedades modernas, se está colocando en tensión el ser mismo de las sociedades, pues tras la exaltación del individuo, se sobreviene una impugnación sobre la necesidad y conveniencia de la institucionalidad social. Aquí vendría bien recordar, como ya se dijo, que, en términos políticos, la perspectiva gonzaliana se avoca al anarquismo, aunque reconoce que las formas sociales de su tiempo, y por qué no de ahora, se encuentran lejos de las condiciones para tal praxis.

La segunda de las estancias en esta jornada de conversación, que se deriva de la sugerencia realizada por González, cuando señala a la *sociedad como medio* y al *individuo como fin*, pareciera constituir una afrenta al espíritu liberal sobre el cual se levantan las sociedades modernas, donde si bien se recupera el lugar del individuo, esto se hace siempre en virtud del funcionamiento adecuado de la sociedad. Hay aquí, entonces, un punto de inflexión, dado que, no se trata de dar valía al individuo en virtud del rebaño, sino antes bien, de situar al individuo

¿METAFOROSOFAR?

desde la singularidad de su acontecer existencial y la comprensión de mundo que pronuncia como filosofar desde y en la metáfora, a través de una percepción (des)obediente.

¿Quieres marchar, hermano mío, a la soledad? ¿Quieres buscar el camino que lleva a ti mismo? Detente un poco y escúchame. “El que busca, fácilmente se pierde a sí mismo. Todo irse a la soledad es culpa”: así habla el rebaño. Y tú has formado parte del rebaño durante mucho tiempo. La voz del rebaño continuará resonando dentro de ti. Y cuando digas, “yo ya no tengo la misma conciencia que vosotros”, eso será un lamento y un dolor. Mira, aquella conciencia única dio a luz también ese dolor: y el último resplandor de aquella conciencia continúa brillando sobre tu tribulación. Pero, ¿tú quieres recorrer el camino de tu tribulación, que es el camino hacia ti mismo? ¡Muéstrame entonces tú derecho y tu fuerza para hacerlo! ¿Eres tú una nueva fuerza y un nuevo derecho? ¿Un primer movimiento? ¿Una rueda que se mueve por sí misma? ¿Puedes forzar incluso a las estrellas a que giren a tu alrededor? ¡Ay, existe tanta ansia de elevarse! ¡Existen tantas convulsiones de los ambiciosos! ¡Muéstrame que tu no eres un ansioso ni un ambicioso! Ay, existen tantos grandes pensamientos que no hacen más que lo que el fuelle: inflan y producen un vacío aún mayor. ¿Libre te llamas a ti mismo? Quiero oír tu pensamiento dominante, y no que has escapado de un yugo (p.53).

Desde tal exposición de Zaratustra, y en relación con la insinuación gonzaliana de, la *sociedad como medio* y el *individuo como fin*, pareciera interesante detenerse en tres ideas, las cuales, a este modo de ver, recogen el problema de la sociedad en su acepción gregaria, así como, la estética (des)obediente que propicia el individuo con su praxis re – existente. Así, en primer lugar, al señalar Zaratustra el juicio que realiza el rebaño sobre los movimientos y búsquedas que generan las inquietudes en el individuo, hace posible considerar que, la sociedad

¿METAFOROSOFAR?

en cuanto que rebaño, anula la perspectiva de devenir auspiciada por el Logos, como lo sugirió algunas jornadas atrás Heráclito, asumiendo por el contrario, la metáfora del estancamiento, en cuyo lugar no acontece la praxis del filosofar, pero cuya explicitación, es el germen de, una percepción (des)obediente acerca de las formas normalizadas y moralizantes sobre la existencia del hombre.

En un segundo momento, la sugerencia realizada por Nietzsche en palabras de Zaratustra, según la cual, la ruptura con la conciencia del rebaño pareciera seguirse lógicamente, de un asirse a la conciencia de sí, y, por ende, el inicio de un tránsito hacia el Para – sí. En este sentido, se acentúa el papel instrumental de la sociedad, puesto que, en tal situación, el colectivo social estaría dado para que el individuo, inquieto y (des)obediente, pueda apartarse de éste, y que, de esta manera, acontezca fenomenológicamente la metáfora re – existente. Del mismo modo, parece trazarse para el individuo su ser errático, el cual comenzaría, en términos sartreanos, en un En – sí hacia un Para – sí, en cuya ontología, se produce una conciencia propia, la cual instalaría al individuo en el lugar del *Superhombre*, al que se referirá la tercera estancia de esta conversación.

Y, un tercer momento, cuando al fin de su intervención, Zaratustra parece dar pie para colegir que, el ser libre, como consecuencia de una estética (des)obediente – añadiría este arriero para su *recua/tesis* -, ha de comprenderse entonces, como el acontecer del propio pensar, del propio filosofar, el cual tiene lugar al interior de una metáfora de lucha, en la que se descarta de toda forma, la huida. Aquí, la sociedad parece tornarse en el escenario donde el individuo consciente de su existir individual, re – existe frente al rebaño mediante la permanencia y el generar incomodidad y cuestionamientos desde las metáforas (des)obedientes en la que planta sus luchas, su vida misma. De esta manera, la realización de lo humano en lo social como

¿METAFOROSOFAR?

manifestación de su inclinación gregaria de dependencia, se encuentra dada para que algunos hombres capaces de asirse a la conciencia de sí mismo en cuanto que individuos, puedan acontecer desde la superación del embotamiento que genera el gregarismo, y manifestar la libertad como un Ser Para – sí, dicho en lenguaje sartreano. En este lugar, encuentra un interlocutor la perspectiva gonzaliana, pues en tal sentido, la sociedad está puesta para ser re – existida, (des)obedecida.

La tercera de las estancias en esta última jornada de conversación dada en la fonda de lo Contemporáneo, se deriva de la noción de *Superhombre* que introduce González tras afirmar el carácter teleológico del individuo frente a la sociedad. Tal noción, encierra para Nietzsche una estética que apertura un filosofar propio, y que, describiría bien, la intencionalidad poética que, desde la comprensión gonzaliana, se desearía advertir en una *juventud coronada de lírica*; dirá entonces que,

Cuando por primera vez fui a los hombres cometí la tontería propia de los eremitas, la gran tontería: me instalé en el mercado. Y cuando hablaba a todos no hablaba a nadie. Y por la noche tuve como compañeros a volatineros y cadáveres; y yo mismo era casi un cadáver. Más a la mañana siguiente llegó a mí una nueva verdad, entonces aprendí a decir: “Que me importan el mercado y la plebe, y el ruido de la plebe, y las largas orejas de la plebe”. Vosotros hombres superiores, aprended esto de mí: en el mercado nadie cree en hombres superiores. Y si queréis hablar allí, ¡bien! Pero la plebe dirá parpadeando “todos somos iguales”. “Vosotros hombres superiores, – así dice la plebe parpadeando -, no existen hombres superiores, todos somos iguales, el hombre no es más que hombre, ¡ante Dios, todos somos iguales!”. ¡Ante Dios! Más ahora, ese Dios ha muerto. Y ante la plebe nosotros no queremos ser iguales. ¡Vosotros hombres superiores, marchaos del

¿METAFOROSOFAR?

mercado! ¡Ante Dios! ¡Más ahora, ese Dios ha muerto! Vosotros hombres superiores, ese Dios era vuestro máximo peligro. Sólo desde que el yace en la tumba habéis vuelto vosotros a resucitar. Sólo ahora llega el gran mediodía, sólo ahora se convierte el hombre superior ¡en señor! ¿Habéis entendido esta palabra, oh hermanos míos? Estáis asustados: ¿sienten vértigo vuestros corazones? ¿Veis abrirse para vosotros el abismo? ¿Os ladra aquí el perro infernal? ¡Bien! ¡Adelante! ¡Vosotros hombres superiores! Ahora es cuando gira la montaña del futuro humano. Dios ha muerto: ahora nosotros queremos que viva el superhombre. Los más preocupados preguntan hoy: “¿Cómo se conserva el hombre?”, pero Zaratustra pregunta, siendo el único y el primero en hacerlo: “¿Cómo se supera al hombre? El superhombre es lo que yo amo, él es para mi lo primero y lo único, y no el hombre, no el prójimo, no el más pobre, no el que más sufre, no el mejor. – Oh hermanos míos, lo que yo puedo amar en el hombre, es que es un tránsito y un ocaso. Y también en vosotros hay muchas cosas que me hacen amar y tener esperanzas (pp.233-234).

Las anteriores palabras, dan lugar a tres instantes en esta última estancia de conversación: el primero de los cuales, tiene que ver con la experiencia de mercado que refiere Zaratustra, al declarar sobre la plebe, que, *cuando hablaba a todos no hablaba a nadie*. En tal señalamiento, se atisba un espacio donde la homogenización y el deleite en lo idílico se hace manifiesto, es decir, donde el hombre se hace uno con los otros, y no se distingue único entre los otros. La lógica de mercado obedece al establecimiento de dependencias entre los factores asociados en este ciclo, en cuyo suceder se produce un sustento falaz que propone el progreso como avance y la igualdad entre los hombres como realidad, cuando su carácter cíclico y su pretensión de verdad unívoca, sugieren una forma de estancamiento que se realiza en la mecanización de la vida en sociedad.

¿METAFOROSOFAR?

Y es precisamente esta pretendida verdad universal respecto de la igualdad entre los hombres, lo que constituye el segundo momento de conversación en esta estancia, puesto que, de su afirmación en la sociedad con las lógicas mercantiles que imperan, se colige la negación de toda forma posible de superioridad. Este panorama que se intuye del excursus de Zaratustra, se encuentra seguido de una exclamación, metafórica de paso sea dicho, que ha sido distinguido del pensamiento nietzscheano, ¡Dios ha muerto! A través de la cual, puede advertirse, más allá de una disquisición teológica, la praxis (des)obediente en términos políticos que emerge desde una(s) estética(s) de los individuos (Superhombres), y que tiende a la superación de todo aquello que homogeniza la existencia del hombre, verbigracia la institucionalidad que establece la sociedad, la cual, igualando a todos, universaliza la experiencia vital.

El tercero de los momentos de esta conversación, es trazado por la definición antropológica que presenta Nietzsche en palabras de Zaratustra, y sobre la cual señala un afecto (φιλεῖν), cuando señala al hombre como *tránsito* y *ocaso* hacia la noción de *Superhombre*. Considerando que González recupera para su filosofar dicha noción, valga detenerse en lo que representa tal metáfora antropológica. El *ocaso* sugiere una luz tenue, que fenece para dar paso a la oscuridad de la noche, tras la cual resplandece la claridad del nuevo día; ello sugiere un *tránsito*, al cambio subyace un movimiento que permanece. Así, en el devenir del existir, el hombre gregario ha de ser depuesto por el individuo consciente (*Superhombre*), el cual, aun pasando por la oscuridad de la nada, crea su propia estética (des)obediente que enuncia como un filosofar Para – sí, en y desde lo metafórico del acontecimiento vital del existir. En esta conquista, la del *Superhombre*, se comprende el deseo gonzaliano que subyace a la problemática que plasma como *una juventud coronada de lírica y no de poética*, puesto que, el deseo es la

¿METAFOROSOFAR?

poiesis, el acto creador que puede emerger del ser (des)obediente, alzándose contra lo dado En – sí, como real, social y mercantil [lo lírico].

1.5. Jornadas de Conversación: las Trochas de lo Propio

En la última parte de estos itinerarios, proponemos un soliloquio donde el joven abogado González de *Una tesis* (1919) preocupado por ciertos asuntos tendientes al liberalismo político, los cuales le acarrearían algunas censuras por parte de la institucionalidad goda de la época, planta conversación con el joven González de *Pensamientos de un viejo* (1916) en una proximidad con el estoicismo. Tal apuesta tiene como propósito tejer algunos rasgos de ese filosofar (des)obediente en y desde la metáfora desde la obra primigenia del *Brujo de Otraparte*, para de esta forma, sentadas las bases de esa imbricación entre la metáfora y el filosofar en las trochas colombianas, transitar hacia los caminos que se apertura como estética(s) de la (des)obediencia.

Así las cosas, parece adecuado señalar que, *las trochas de lo propio*, connotan una preocupación política, atinente a la forma de comprender, realizar, y acontecer la vida para el hombre en cuanto que individuo, en una lucha constante por re – existir a toda perspectiva gregaria sobre su Ser Para – sí. Esta conversación, se desarrollará en tres jornadas, las cuales se derivan de un planteamiento inicial del joven abogado González. Cada una de estas jornadas, a su vez, se apertura con un breve excursus de *Una tesis*, el cual, diseminado en tres ideas, irá conversando una a una con el primigenio estoicismo gonzaliano.

El punto de partida de este soliloquio, lo señalan las siguientes palabras,

La necesidad de gobierno es proporcional al grado de civilización. El pueblo en donde menos necesidad haya de gobernar será el más civilizado. La máxima, *dejad hacer, dejad*

¿METAFOROSOFAR?

pasar los acontecimientos, dejad obrar las leyes de la naturaleza, es el ideal al cual tienden las sociedades (González, 2019, p.77).

Desde donde se derivan tres jornadas alrededor de las siguientes nociones: primera, sobre la necesidad de gobierno; segunda, del grado de civilización; y, tercera, sobre el iusnaturalismo como ideal.

La primera de estas jornadas de conversación, coloca la consideración sobre la necesidad de gobierno, frente a la cual, viene bien lo dicho por el joven abogado González,

Tenemos pues, un pueblo pobre, aislado e ignorante, por consiguiente, y un número exagerado de bachilleres y doctores. He aquí el cuadro que puede trazarse: la soberanía reside esencial y exclusivamente en aquel pueblo mísero y fanático; este número exagerado de intelectuales entra en competencia para ser los representantes del pueblo soberano ¡Bonita lucha! (p.35) ... He dicho que mi propósito no era inculpar sino exponer; he dicho que el hombre estaba encerrado en la irremediabilidad del desenvolvimiento universal (p.37).

De tales palabras, es posible colegir que, en primer lugar, existe un contraste entre el pueblo y la denominada sociedad “culto”; en segundo lugar, se propone un panorama de la realidad política colombiana en tres adjetivos, *soberanía, miseria y fanatismo*; y, en tercer lugar, llama la atención la alusión a una *irremediabilidad del desenvolvimiento universal*.

La primera de estas ideas, sobre el contraste entre lo popular y lo “culto”, sugiere una situación a la que subyace un común denominador, el cual permanece en esta trocha desde el encuentro con Nietzsche, y es el de *rebaño*, y que será visto en cada caso, para decir que tanto el pueblo vulgar como el culto no son opuestos ni algo distinto entre sí, sino que, por el contrario,

¿METAFOROSOFAR?

son dos rostros de una misma moneda, dependientes, y que reclama su existencia el uno del otro. De una parte, el pueblo vulgar es *pobre, aislado e ignorante*, en palabras de González, lo cual puede traducirse en que, subsiste a merced de sus necesidades, y carece de la posibilidad de comunicar su pensamiento, porque adolece de su conciencia como individuo, ello lo lleva a esperar la dirección de alguien que por sus aparentes atributos denote supremacía. Por otra parte, el pueblo “culto” es exagerado en número frente a ese pueblo vulgar, y al parecer, pecan de equiparar un grado académico a la concesión de superioridad sobre la multitud, lo cual acentúa su adhesión gregaria, puesto que, declaran su necesidad de otros que considera inferiores y sobre los que proyecta una suerte de realización mesiánica. Tanto el pastor como la oveja están convencidos de la necesidad del *rebaño*, y eso los asocia.

En este sentido, propondrá el estoicismo del joven González, la siguiente parábola,

Y era un paralítico, y su familia lo llevó a la montaña, en donde al menos sus ojos podrían complacerse, y su alma jugar con sueños. Y maniático se volvió el paralítico en la montaña: así decían las gentes. De la mañana a la tarde permanecía sentado a la puerta de la casa. No hablaba. El alma puesta en los ojos, y los ojos en el horizonte, así se estaba las horas hundido en profundo soñar. Y ¿cuál fue la locura del paralítico? Oíd: la pobre alma encerrada en cárcel tan miserable se enfermó de tristeza. Y al llegar a la montaña, sintió brisas libertadoras... y se asomó al mundo; y vio, allá, en la lejanía, una forma blanca, como de mujer. ¡Quizá una nube! Y desde entonces, alegrada esa alma, no volvió a mirarse a sí misma, sino al horizonte, que pobló de mujeres, alegrías, dolores... ¡Sueños! Y ¿qué es el hombre, sino el paralítico de la parábola? ¿Qué ha hecho el hombre y en qué se ocupa el hombre? Lo mismo que el paralítico: sueña... Llena el horizonte de ultramundos, alegrías y dolores, para no verse tan triste... (2007, p.36).

¿METAFOROSOFAR?

Llama la atención para la consideración que se está realizando, tres intuiciones extractadas como plurivocidad del filosofar en esta metáfora. Primera, la imposibilidad del movimiento y la consecuente dependencia a que ello conduce; segunda, la búsqueda de sentidos por fuera de sí; y, tercera, el sometimiento causado por los esencialismos que devienen de los conceptos universales. Así, en el paralítico se encuentran enunciados no sólo el pueblo vulgar, sino también, esa facción “culto” de la sociedad, puesto que, se hallan sumergidos en lo estático y monótono del rebaño: el pastoreo, así como también, el uno comprende su ser en función del otro, a cuya relación se suele denominar ejercicio político, y, además, porque ambos convergen en ese proyecto gregario denominado sociedad, y por fuera del cual, al parecer, no es posible ser considerado un hombre concordante con el proyecto unívoco y cultural que subyace a la Modernidad, cual es, la humanidad.

La segunda de las ideas, la cual tiene que ver con esa realidad política nacional dibujada en esos tres calificativos de, *soberanía*, *miseria*, y *fanatismo*, sugiere transitar, ya no sólo por lo analógico del rebaño, sino también por el de la masa, ya que, este apelativo describiría bien el triángulo en el cual González enmarca la política colombiana. De esta manera, si se piensa en la masa como aquel producto elaborado por el panadero, se tiene una cosa manipulable, simple y homogénea; características que bien pueden contrastarse con los rasgos arriba señalados desde la perspectiva gonzaliana. El ejercicio de poder que ostenta el pueblo vulgar y “culto”, se tambalea entre la necesidad y los intereses, es decir, obedece a un manejo que fundamentalmente es discursivo, mediático, e ideológico. La declaratoria de dependencia que connota lo anteriormente dicho, sugiere también la simpleza que constituye lo miserable de un pueblo tal, cual es, la disolución de la conciencia individual, puesto que, en la masa no se distinguen los ingredientes

¿METAFOROSOFAR?

en particular. Y, el *fanatismo* se corresponde con la homogeneidad de la masa, toda vez que genera adherencia a una forma preestablecida que no admite la divergencia ni la plurivocidad.

La parábola del loco propuesta por González en sus meditaciones de juventud, dirá que,

Sucedió que en cierto pueblo había un hombre loco, es decir, que no pensaba ni decía como los demás. Y como en nuestra época ya no se cree que la locura tenga algo de divino, como en los días de Grecia, se reían de él y le despreciaban, como si fuera un hombre enloquecido por el Diablo. Digo mal, pues se cree en la locura mística, en la que se refiere a ultramundos, pero no en la locura producida por el pensamiento. Sucedió, pues, que un día de mercado hubo una riña entre un perro rico y gordo, y otro flaco y pobre. Figuraos lo que pasaría. El perro grande derribó a su adversario y mostraba intentos de concluir con él. Los hombres pobres y flacos del mercado, como por instinto que les mostraba lo que a ellos podía acontecer, acudieron con piedras en defensa del pobre perro vencido. Nuestro loco que esto vio, dijo al pueblo: Vosotros creéis hacer un bien a ese perro, pero en verdad le hacéis, evitándole la muerte, un grave daño, pues es la mayor amargura la amargura del vencimiento. Hacéis también un grave daño a la vida, pues toda impotencia que vemos, todo vencimiento que sobrevive, toda miseria que se manifiesta, envilece la vida. Así dijo el loco, pero no lo oyeron. Y los que lo oyeron no lo entendieron (pp.34-35).

Desde la perspectiva estoica que ofrece la primigenia obra gonzaliana, se sustrae, en primer lugar, una antítesis de esa soberanía manipulable, cual es la locura, entendida como, *no pensar ni decir como los demás*, es decir, la potestad del individuo se halla en la (des)obediencia. Seguidamente, la confrontación entre los dos perros y el desarrollo de la misma, insinúa el

¿METAFOROSOFAR?

fundamento de la sociedad, cual es, las relaciones de injusticia entre aquellos con pretensiones pastoriles y las ovejas del rebaño, para asegurar la miseria y el sometimiento de ambas partes, los unos a su necesidad como carencia e imposibilidad, y los otros como necesidad de superioridad. Terminando, la compasión que puede generarse entre los miembros del rebaño como forma de alienación e impedimento a la individuación de los sujetos. Al parecer, la percepción gonzaliana sobre el escenario político del país, prevalece, y reclama el (des)obedecer.

Una tercera idea derivada de esta primera jornada de conversación, viene a ser, lo que el jurista González señala como *irremediable desenvolvimiento universal*, para señalar una condición en la que el pueblo parece verse inmerso. En este punto, sería propio aproximarse a las implicaciones de cada una de las palabras puestas en esta expresión. *Irremediable*, denota algo que está trazado de determinada forma y no admite bifurcación alguna, dicho de otro modo, una verdad, la que ha sido instalada por y para el rebaño. El *desenvolvimiento*, implica la univocidad de las formas en el actuar del hombre, es decir, asegura un orden. Y, lo *universal*, convoca lo absoluto, como aquello que adquiere validez lógica y carácter de ir-refutabilidad. La puesta en tensión que realiza González, al insinuar que en tal curso parece implicado el pueblo, lo cual comparto, ya que, en esta oposición de fuerzas, tiene lugar el intersticio de la(s) estética(s) de la (des)obediencia, las cuales permiten falsar esta aparente ley de la sociedad.

En *Así contestó el viejo*, el estoicismo gonzaliano presenta una parábola más, a fin de ampliar lo que se acaba de enunciar,

Érase un viejo filósofo que tenía unas barbas muy largas y muy blancas, y que vivía en las montañas entregado a meditaciones sobre la vida. Era de gran saber, sobre todo en las cosas del corazón. Cierta joven fue un día a visitarlo, y le dijo: ¿No se entristece usted

¿METAFOROSOFAR?

viviendo tan solo? Usted no puede decir: hoy llega papá... Ahora vienen mis hijos... ¿Por qué no se casó usted? Veo que desprecia todo lo humano, y entonces ¿en qué halla alegría? ¿Qué le retiene en la vida? ¡Oh! Los hijos, los amores todos, ¡son los dioses que protegen la vida...! – Joven -contestó el anciano-, si caminaras por el camino del saber no dirías esas cosas. Entonces sabrías que el alma es un mundo en donde pueden florecer flores más bellas que en el mundo exterior. Mis hijos son mis pensamientos. Hoy llegan mis niños sonrosados: así me digo en los días venturosos. ¿Qué amas tú en las mujeres a quienes amas? No a ellas sino al ideal que en ellas has puesto. Yo disuelvo mi alma en el universo todo, y así amo a todo el universo. Aprende a hacer de tu alma tu tesoro: allí encontrarás lo necesario para vivir una vida divina. No permitas que tu corazón esté sometido, para alegrarse, como para entristecerse, al querer de los hombres... Que tu novia esté en tu propia alma y tus hijos en tu propia alma. Sigue por este sendero que conduce a la vida divina... Y sabe que los dioses no necesitan de protectores para la alegría de su vivir... Mide la grandeza de un hombre por la disminución de sus dioses: por eso jamás creas en aquellos filósofos que escriben para agradar al público. Y cuando encuentres uno que pueda vivir solo, di entonces: éste debe tener un rico tesoro; se ha hecho divino, y por eso jamás mira hacia arriba como los perros humildes... Así dijo el viejo de las barbas blancas (pp.33-34).

El panorama que el viejo de la parábola le presenta a su joven visitante, coloca frente a tres consideraciones que permiten reforzar esa puesta en tensión del tal *irremediable desenvolvimiento universal*: la primera de las cuales, consiste en la (des)obediencia desde la cual *el viejo* habita su mundo, en modo tal que, para *el joven* parece intrigante el hecho de que este ser/estar en el mundo no se corresponda con lo socialmente esperado y aceptado; la segunda de

¿METAFOROSOFAR?

ellas, atiende a la construcción de esa conciencia que permita al individuo vivir Para – sí, *aprende a hacer de tu alma tu tesoro*, constituye la exhortación a re – existir al rebaño, en una constante lucha por subvertir el orden impuesto; la tercera, tiene que ver con el alcance del *superhombre*, por la *disminución de sus dioses*, esto es, por la superación de lo absoluto y metafísico, mediante la particularidad de la experiencia material.

La segunda jornada de conversación se planta alrededor de lo que el González de *El derecho a no obedecer*, tiene a bien denominar *grado de civilización*, y la cual es vista desde lo que él mismo plantea en *Una tesis* (2019), al decir que,

Las leyes que se fundan en el concepto del *hombre-causa* son inútiles y perjudiciales.

Este gran principio es la base de la escuela llamada liberal en Economía Política. De allí su diferencia con el socialismo, que parte del principio del *hombre-causa* (p.40) ... De suerte que el principio de la Economía Política, ciencia que trata de las necesidades y de su satisfacción, está en el individuo, y su fin está también en el individuo (p.44) ...

Tenemos pues, que hemos llegado al *individualismo*. Veamos qué diferencia existe entre éste y el colectivismo. La primera teoría, en cuyo campo militan los pensadores más altos, mira al individuo como principio y fin de la actividad; la segunda dice que el principio y fin de la actividad está en la sociedad; cambia el medio en fin, y el efecto en causa. (¡Absurdo!). Este colectivismo o socialismo considera justo el sacrificio del individuo en pro de la sociedad (p.46).

Desde donde se desprenden tres ideas a considerar, como son, la crítica que se propone al principio del *hombre-causa*, la consideración del *individuo* como base y cumbre de la praxis económica, y, la absurdidad de la sociedad en cuanto que fin y causa.

¿METAFOROSOFAR?

En primer lugar, la crítica propuesta al principio del *hombre-cause*, sugiere, como ya fue dicho en otro momento en estas trochas, que, la visión restrictiva sobre el sujeto que lo coloca exclusivamente en el inicio de la relación económica, y lo desconoce en su desarrollo y desenlace, en el marco del binomio individuo – sociedad, constituye una concepción antropológica regida por una dinámica alienante que anula toda posibilidad pluriversal. Lo anterior, si se considera que, partir de los individuos para acabar en la institución denominada sociedad, implica homologar la diversidad (des)obediente a una única forma aceptada e impuesta, constituye, por tanto, un camino de descenso, de vuelta al *rebaño*. Situación ésta que, no se presenta, si se comprende dicho acontecimiento en función del individuo.

En tal sentido, la reflexión gonzaliana próxima a la *stoa*, presenta la siguiente analogía,

Tú, ¡oh rey! – contestó el sabio --, me pides que te diga en dónde está la felicidad. Dolor, alegría... Palabras que sólo tienen sentido en relación al ser sensible. Para ti el tener sólo un pedazo de pan es tristeza, mientras que para un mendigo es alegría. Comparas los estados de tu alma, y así formas la escala de lo bueno y lo malo, de lo triste y lo alegre. Mira este río. Si en todo su curso el agua corriera con igual rapidez, entonces no podrías decir: en este sitio el río tiene gran mansedumbre... Vivir es cambiar constantemente. Así, mientras vivas pasarás constantemente de un estado a otro... y unos serán más agradables... habrá para ti alegría y dolor... Tú dices cuando te sientes alegre: si pudiera vivir siempre así. Pero no; ese momento no sería placentero, si en tu vida no hubiese otros menos agradables, para compararlos... No puede haber alegría si no hay dolor, y éste existirá mientras haya vida... No creas tampoco que al morir terminen el dolor y la tristeza. La muerte es sólo un cambio de forma. ¿Has visto un cementerio de aldea? ¡Cuántas flores, cuántas mariposas y cuántos frutos! Allí comprende uno que la muerte

¿METAFOROSOFAR?

sólo es un cambio de forma. Y ¿quién será capaz de asegurarte que las flores no sienten, gozan y sufren? Yo creo que las flores son espíritus más silenciosos que los hombres... Y ¿quién será capaz de asegurarte que no volverás a ser hombre, después de haber servido para tapar un agujero, como decía el melancólico Príncipe...? Así pues, ¡oh rey!, te contesto que la felicidad y el dolor son inseparables, y que los dos son hijos de la vida... ¡Suprimir la vida...! ¡Pero es imposible! ¡Todo cambia, renace, y nada muere! Cuentan que el filósofo sepulturero Van-Rum decía este decir mientras su locura: “¡No poder uno morirse!”. Así dijo el viejo de las barbas largas, a cierto rey que fue a visitarlo, y que le preguntó en dónde estaba la felicidad (2007, pp.37-38).

De cuya metáfora, y en oposición a todo reduccionismo del individuo, es posible enumerar un trinomio de nociones que abren camino a una(s) estética(s) de la (des)obediencia, como son: primera, una ontología de la sensibilidad; segunda, una mecánica del vivir; y, tercera, una suerte de deseo escatológico. Con respecto a la primera de ellas, habría de decirse que, los sentidos que devienen como construcción desde las percepciones, corresponde a una potencia de los individuos, los cuales se erigen en comprensiones tan plurales como los individuos mismos. En relación con la segunda, vivir implica mover – se, y el movimiento produce cambio, por lo cual, la existencia no es estática, y supera la quietud que denota lo institucionalizado que representa la sociedad. Y, la tercera, sugiere una declaratoria del placer que produce este tránsito permanente del ser al no ser, y de vuelta al ser, una pulsión hacia el deshacimiento continuo, hacia la nada, sin la cual no podrían renacer realidades otras. Así, el individuo no puede sólo quedar relegado a causa de lo económico, entendida la economía desde sus implicaciones relacionales del habitar el mundo.

¿METAFOROSOFAR?

En segundo lugar, y en relación con lo anteriormente expuesto, el individuo como base y cumbre de la praxis económica. Tal señalamiento propone unas implicaciones políticas, las cuales connotan un estadio permanente de lucha y una impugnación a la existencia misma de la sociedad (al menos en la forma que de ella se ha heredado de la Modernidad europea). Dichas implicaciones son, una inversión en la concepción antropológica del sujeto avanzando desde sus implicaciones gregarias hacia el *Superhombre*, un especial acento en el *arjé* y en el *telos* dejando el camino como medio para la re – existencia, y, una comprensión de la praxis económica como una fenomenología de la morada y el habitar que acontece en y desde el individuo. De esta manera, la metáfora del *individualismo* se hace territorio para ese filosofar que emerge como estética(s) de la (des)obediencia.

Ante lo que, el joven González de *Pensamientos de un viejo*, complementa con *El decir invernal*,

Todo el día ha llovido. Ahora es el crepúsculo, un crepúsculo de melancolía. Todo es blanco, de blancura turbia. El agua ríe, o llora, o canta, según el querer de las almas... Pero mi corazón dice que la lluvia solloza... Propicio es el tiempo para meditar los pensamientos de Spinoza, de los Vedas y de Schopenhauer... “El Uno Primitivo...”. “Todas las cosas son fenómenos del Ser Único...”. “Todo cambia, pero el Ser permanece eternamente...”. Y en verdad que, en este crepúsculo blanco, de blancura turbia, parece que el mundo tuviera un alma, y que esa alma, disuelta en las cosas, fuese Sor Melancolía... Pero no; tú, novia de mi corazón, eres la esencia del mundo: eres mi alma, y mi alma es parte del Uno Primitivo... Es el Ser... Tú, mi novia, eres Sor Melancolía. Quisiera vivir en los países del Norte, donde todo es blanco, frio, melancólico; allá, donde el alma se disuelve en la atmósfera, y se hace una con las cosas... Allá, durante los

¿METAFOROSOFAR?

anocheceres más sombríos, podría entonces exclamar: ¡mi novia es la esencia del mundo!
 ¡Mi novia es todo lo blanco y melancólico...! Por la ventana abierta penetra el frío. En la
 pieza vecina la viejecita lee en voz alta las historias de Job, mientras Peter Altenberg, mi
 perro, dialoga con sus sueños... (pp.38-39).

A partir de ella, se puede considerar que: primero y en relación con la conquista del
Superhombre, es posible acertar en que, tal alcance de los individuos, acontece en la acogida de
 la angustia [como perspectiva kierkegaardiana] como una ontología de la existencia, toda vez
 que es (des)obediente frente al *rebaño*, el cual se embelesa en el exacerbamiento de los
 sentimientos y rehúsa las comprensiones de la sensibilidad; segundo, la propia *alma* como
esencia del mundo denota la vida misma del individuo (principio y fin) como pluriverso
 metafórico y re – existente, donde es amo y señor por su filosofar; y, tercero, el vínculo que se
 establece entre la noción del habitar y la morada con el *diálogo* que con sus *sueños* sostiene el
perro Peter Altenberg, hace hincapié, una vez más, en el *individualismo* como acto que re –
 existe en medio de un histórico proyecto de civilización que apunta siempre hacia la sociedad.

En tercer lugar, la absurdidad de ese proyecto histórico civilizatorio denominado
 sociedad, constituye una idea insurgente que ataca la cultura de lo humano. Así, de un lado, la
 noción de lo *absurdo*, para este caso, alude la cuestión de una lógica que traspone la sociedad al
 lugar del individuo, desplazando este último al sitio de una pieza en un gran engranaje, por otro
 lado, lo civilizatorio como proyecto histórico, se ha manifestado en la temporalidad de las
 sociedades como exterminio de la diferencia e imposición de la institucionalidad sobre la cual el
rebaño proyecta una supuesta perfección, por ejemplo, el ideal democrático - republicano legado
 a las nacientes naciones del continente americano, sin embargo, la percepción (des)obediente que
 propone González sobre la civilización, sugiere una mirada al revés de su realización histórica,

¿METAFOROSOFAR?

pues la coloca en el lugar menos necesitado del control y la regulación social, y, finalmente, ¿qué significa atacar la cultura de lo humano?, significa colocar en tensión toda idealización que se cierne sobre el hombre como perspectiva alienante.

De nuevo, el estoicismo gonzaliano propone una de sus parábolas, *La parábola de la vida*, a fin de desplegar esta última parte en esta segunda jornada de este soliloquio,

Pasaba el maestro con sus discípulos por junto al mendigo de la llaga. – Maestro - exclamó uno de los discípulos- es muy cierto que en la vida hay injusticia: unos gozan menos que otros, o si quieres, unos sufren más que otros. Mira ese mendigo... El sabio dijo así: El soñador trepó en alas de su anhelo a la cumbre del sueño; y fue su mayor alegría. La vida vino a él, y le habló estas palabras: “Tú has gozado mucho, sufre ahora mucho. Así es mi justicia...”. El viejo siempre fue mendigo y pobre de espíritu. Cierta día no hubo en su choza un pedazo de pan. La vida vino a él y le dijo este decir: “Tú has gozado poco, sufre ahora poco”. Así es mi justicia: si grande el contento, grande la tristeza; si pequeño el contento, pequeña la tristeza...”. El que tenga oídos para oír, que oiga. Y el contento de ese mendigo es tan grande cuando logra despertar en alguien la compasión, es decir, cuando consigue igualar a otro con él, como grande es su tristeza en los momentos de desconsuelo... Y tú -terminó el sabio, dirigiéndose al discípulo de la exclamación- juzgas del sufrir del mendigo, conforme al sufrimiento que esa llaga te produciría a ti... Juzgas de las cosas, sirviéndote de criterio tu propio ser... Cuando hayas rumiado bien estas verdades, ya no dirás: ¡Maestro! ¡Hay injusticia en la vida! Y el maestro y sus discípulos se alejaron del mendigo de la llaga (pp.39-41).

¿METAFOROSOFAR?

Tal parábola coloca la consideración sobre el asunto de la compasión. Esto, que según lo hasta aquí conversado, puede decirse que se manifiesta como un sentimiento y no acontece como sensibilidad, permite colegir que, tanto la perennidad del placer como lo esquivo del sufrimiento no son experiencias posibles, sino que el punto medio en el acontecimiento vital del existir, lo constituye el mover – se de los individuos entre uno y otro, sin embargo, lo absurdo estriba en que la sociedad gregaria predica la perpetuidad del bienestar y las fórmulas contra el sufrimiento, que, toda declaratoria de caridad y compasión, pareciera ser un avocarse a la visión del *rebaño* sobre el sufrimiento, aunque debe reconocerse allí unos atisbos del individualismo, predomina la perspectiva civilizatoria, la cual ha partido históricamente de esta misma premisa, *creer que el otro necesita ser ayudado o salvado de algo*, y, que, el juicio que se realiza sobre una determinada experiencia de la vida, ya sea declarándola como justa o injusta, es producto de un sistema de creencias, las cuales han sido sugestionadas [en sentido freudiano] mediante discursos alienantes. Llegar, entonces, a ese *grado de civilización* al que se refiere el joven abogado González en diálogo con su yo estoico, versa en tomar independencia de todo aquello que no permita la emergencia de un Pensar Para – sí, es decir, de aquello a lo que él se refiere como *necesidad de gobierno*. Dicho en otras palabras, SER CIVILIZADO ES SER (DES)OBEDIENTE.

Una tercera y última jornada de conversación, se suscita a partir de lo que podría denominarse como, un acontecer de la ley natural como ideario social, y que la reflexión jurisprudencial de González (2019), permite ampliar al decir que,

Sentaré las siguientes proposiciones: las necesidades tienen un *mínimum* fijo y un *máximum* indefinido; el hombre siempre está en estado de tendencia. Si el hombre, por medio del trabajo, llena sus necesidades, otras nacen y le impulsan a reaccionar (p.49) ...

¿METAFOROSOFAR?

Lo hermoso del mecanismo humano es su compleja sencillez: el trabajo es una reacción contra un dolor, pero es un gasto de energía, doloroso también; el hombre reacciona contra ese dolor nuevo, según las leyes que he demostrado. Efecto de esa nueva reacción es la siguiente ley: el mayor producto con el menor trabajo (p.51).

Y desde donde es posible seguir tres momentos de desenlace, no sólo para estas jornadas por las trochas de lo propio, sino también por la metáfora y filosofar, a saber: inicialmente, ese *estado de tendencia* en el hombre; seguido de, la *compleja sencillez del mecanismo humano*; y terminando con, la relación propuesta entre el trabajo y el beneficio que se deriva de éste.

Se inicia entonces, con la aserción gonzaliana según la cual, *el hombre siempre está en estado de tendencia*, y con la que se sugiere un acontecer iusnaturalista, que conecta con la percepción heraclitiana compartida al inicio de estos itinerarios y que se encuentra fundada en una perspectiva materialista, alrededor del carácter dialéctico del *antropos*. Así, el hombre se adscribe en una ontología de la contradicción, con la cual exalta su individualidad y refuerza su facultad cambiante, siendo posible que, *una cosa sea y no sea al mismo tiempo*. Del mismo modo, el fuego como *arjé* heraclitiano, designa un estado de disposición o potencia transformadora, la cual se realiza, finalmente, como, movimiento. Este mover – se, viene a ser la metáfora sin la cual, el filosofar como *opera* de una estética (des)obediente, no se explicitaría en la cotidianidad del *Vivir*.

El maestro habló a sus discípulos, diciendo: Cada uno debe vivir y analizar sus experiencias: así resultará original el tesoro de sus verdades. No hay dos personas idénticas, y, por lo tanto, jamás una verdad se presentará a dos por un mismo aspecto. A cada uno lo visitará de diferente manera, despertará en él distintos sentimientos, y el

¿METAFOROSOFAR?

camino seguido será también diferente... **He aquí lo esencial: vivir nuestra vida y sacar de ella el tesoro de nuestro saber.** Pero la mayor parte de los hombres están atareados en la lectura de libros, sin preocuparse de leer su propia alma. Y esos son los que dicen: todo es viejo; todo se ha dicho ya. En verdad os digo, amigos míos, que cada verdad tiene tantos aspectos como hombres hay, y que todo aquel que se estudie, llegará a ella por un sendero original, y serán originales también los sentimientos que despierte en su corazón. Cada verdad debe estar teñida con nuestra propia sangre. Entonces la amaremos con un grande amor. Estad atentos para recoger la imagen que la vida deje al pasar por vuestro ser. Si cada hombre se estudiara más a sí mismo, y se preocupara menos de la impresión que en otros ha dejado la vida, descubriría que su visión del universo es distinta a la de todos los demás... Y el maestro agregó, dirigiéndose a uno de los discípulos que trataba de imitar el estilo de Renan: No imitéis tampoco el estilo de ninguno, por admirable que sea. Sería eso despreciar vuestra propia personalidad. En el yo debéis buscar la sabiduría, y el modo de expresar la sabiduría... Así habló el maestro a sus discípulos (González, 2007, pp.41-42).

En un estilo próximo al nietzscheano en *Así hablaba Zaratustra*, aspectos como, el acontecimiento de la verdad como pluralidad, el deseo de la conciencia Para – sí, y la manifestación del desprecio por la imitación, fungen como columnas del *vivir nuestra vida y sacar de ella el tesoro de nuestro saber*, expresión esta, que merece la pena revisar en función de los itinerarios de esta *recua*/tesis, y es que, la vida y lo que en ella acontece, constituye por sí una multiplicidad de metáforas, las cuales el individuo conoce, critica, deconstruye y re – existe, y es en esta praxis, donde se sucede el *sacar... nuestro saber*, el filosofar, como acto que pareciera no poder realizarse sin la metáfora, puesto que el estar vivo [condición del filosofar] la tiene a ella

¿METAFOROSOFAR?

por ontología. Es así como, el filosofar desde y en las metáforas que constituyen a los individuos, se encuentra en sintonía con un ordenamiento natural que permita pensar formas otras de sociedad.

Seguidamente, la expresión, *Lo hermoso del mecanismo humano es su compleja sencillez*, propuesta por González como abogado recién graduado, encierra una valoración estética, una identificación física, y un juicio ético, sin perder de vista, claro está, que, desde la perspectiva gonzaliana, dicha expresión atiende principalmente al trabajo como actividad económica. Realizada esta precisión, sea adecuado principiar por el rasgo ético de tal enunciación, desde el cual es posible anclar el filosofar a la cotidianidad de los hombres, continuando con la analogía que sugiere el *mecanismo humano*, habría que decir, en clave de funcionamiento, que parte del reconocer – se con otros, pero se concreta en la facultad de individuación en cada hombre, y culminando, *Lo hermoso*, como denominación de lo armónico que connota el pensar, decir y hacer desde el Para – sí. En *Así habló el loco*, el nihilismo que acompaña este estoicismo gonzaliano, propondrá que,

Toda interpretación de la vida es verdadera, porque indica la forma y modo que la vida toma en el ser que interpreta: es como el viento, que, al penetrar en una caverna, produce distinto sonido que al insinuarse en un bosque. La vida en sí no tiene ninguna significación; según sea el ser, así es la vida. **Cada filósofo da su forma y modo a la vida**; sólo que dice, engañado por su orgullo, que así es siempre. Si dejo caer mi mano sobre una hormiga, para ella el golpe será mortal, mientras que un elefante ni siquiera se dará cuenta de que lo he tocado; luego el golpe en sí es indiferente y sólo tiene significación relativamente al ser sensible, siendo además distinta según sea el ser.

Tampoco son las cosas conforme nosotros las vemos. Para una hormiga será una montaña

¿METAFOROSOFAR?

lo que para nosotros un pequeño guijarro. Se juzga al *no – yo* conforme al *yo*, o, mejor dicho, éste es creador de aquel. La misma lógica que rige nuestros razonamientos es una creación de nuestro *yo*. El espacio y el tiempo tampoco son conceptos en sí, pues uno sólo tiene conciencia de la duración de sí mismo (la cual cambia según sea el estado del alma), y según eso juzga lo demás (pp.42-43).

Estas palabras, presentadas por alguien que, en la obra de González, habla desde la *stultitiae*, sugieren, la validez lógica de la(s) hermenéutica(s) sobre la vida, el habitar de la contradicción en el individuo, y, las percepciones de espacio y tiempo como intuiciones epistemológicas particulares y no universales, como ideas a partir de las cuales, *Cada filósofo da su forma y modo a la vida*, luchando contra las pretensiones universales del lenguaje como Ockham, y haciendo alarde del *ingenium* spinoziano. Así, en un primer momento, el pluriverso de interpretaciones que se apertura desde el acontecimiento vital de existir, sugieren dos hechos, primero, el carácter metafórico de la vida, y, segundo, que la plurivocidad emanada de una hermenéutica tiene lugar como filosofar; en un segundo instante, que la morada del ser es la metáfora contradictoria, la cual posibilita el movimiento que propone la praxis del filosofar; y en últimas, que en los itinerarios de la metáfora y filosofar, las categorías kantianas de espacio y tiempo en su estética trascendental, puede acogerse en su lugar, las nociones de lugar e instante, a fin de denotar proximidad con el individuo – filósofo.

Finalmente, desde un tinte muy económico, González sugiere cierto pragmatismo en la relación entre el trabajo y el beneficio que deviene de éste. En este sentido, para la conversación que aquí se viene adelantando, el trabajo fungiría como la praxis de la vida, el beneficio como la posibilidad de convertir el actuar en pensamiento, y, el pragmatismo como la manera de construir el significado que media entre ambos. Estos tres aspectos, permiten dar apertura a los caminos de

¿METAFOROSOFAR?

la(s) estética(s) de la (des)obediencia, los cuales emergen, desde las implicaciones materialistas de la metáfora (praxis de la vida), y de las que se desprenden el carácter epistemológico y analítico del filosofar. Habiendo llegado a esta trocha, ya casi de cierre, un *Solitario* dirá,

Aquel día fue un amigo a visitar al solitario. Éste se alegró en gran manera, pues ya comenzaba a fastidiarse de tanto interrogar, de tanto hablar con su propia alma.

Momentos de charla amena y superficial, son precisos en la vida del pensador. - ¿Cuál es tu entretenimiento en esta soledad? – preguntó el amigo al solitario. – Soñar. Esa es mi diversión. Desde que me estudio a mí mismo, lo que más admirado me trae es este constante mudarse de mi alma. La más pequeña variación atmosférica hace cambiar mi yo. Y cada nuevo cambio trae una nueva visión del Universo. Esa es mi diversión. Soñar mundos; filosofar, pues ¿qué otra cosa, sino aquello, es filosofar? **Placer divino es este de crear mundos.** A veces pienso en los hombres que pasan la vida atareada, sin tener un momento de ocio para soñar, y me figuro que esos hombres no han sentido alegría... No para todo hombre se hizo este entretenimiento. En todos cambia constantemente el yo, pero no todos son capaces de llevar su alma hasta los últimos y más vagos sueños... Fastidiarse durante los momentos de ocio es señal de incapacidad para conocerse a sí mismo; aquellos que odian el ocio son hombres serviles, poseídos del espíritu de la pesadez. Para ellos, su alma es como una estrella inaccesible. ¡Soñar! Esa es mi diversión. A veces, tirado a la sombra de mi árbol frondoso, contemplo las nubes. Me figuro una noviecita que formo de las nubes más blancas, más lejanas, y le cuento cuentos, decires que van saliendo de mi corazón... (pp.43-45).

En esta última parte de la trocha, es preciso destacar en estas palabras del *Solitario*, el *Soñar*, a fin de comprenderlo como filosofar y poética, a los cuales subyace la estética. El *Soñar*

¿METAFOROSOFAR?

en cuanto que filosofar, coloca este acto de re – existencia como un Pensar para – sí, que trasciende la mera comprensión de las metáforas en que se habita, para tramitar otras a través de la imaginación, lo anterior, da lugar al *Soñar* como poética, como acto creador de esas metáforas imaginadas. *Placer divino es este de crear mundos*, dirá el estoicismo gonzaliano, a fin de recordar, en la mejor perspectiva nietzscheana que, la percepción del individuo se encuentra en el *Superhombre*, uno que consciente de sí, conoce y comprende las metáforas en que habita, y construye su morada en la erraticidad por los caminos y trayectos de una(s) estética(s) de la (des)obediencia.

2. ESTÉTICA(S) DE LA (DES)OBEDIENCIA: Caminos que Emergen desde la Metáfora y Filosofar

La relación que se ha trenzado entre la metáfora y el filosofar a través de los itinerarios de esta *recua*/tesis por algunos instantes y pensadores de la denominada tradición filosófica, permiten derivar ahora en el trayecto, bajo la lógica del camino, de una(s) estética(s) de la (des)obediencia, las cuales, en cuanto a su carácter metafórico, constituyen un modo de percibir aquello fenoménico que el individuo reconoce como realidad, y, en cuanto que percepción de la subjetividad, se enuncia como un pensar al cual subyace el filosofar. La posibilidad de establecer ese puente que permite movilizarse de dichos itinerarios a estos caminos, constituye un momento importante para la carga de sentido que aquí se pretende (h)errar como *¿Metaforosofar?*, puesto que, son precisamente estos caminos que se apertura, los que permiten comprender lo metafórico del filosofar, y el filosofar en y desde la metáfora, como el instante donde acontece una percepción (des)obediente de las cosas y hechos que se manifiestan ante los individuos.

Para el desarrollo de este segundo momento, se propone el tejido de una conversación, donde la percepción de este arriero será visibilizada desde, el González de *Una tesis*, cuya voz se ha venido escuchando, con algunos instantes en la obra de Bachelard y Merleau-Ponty, dicha conversación, permite sentar las bases de aquello que se acoge como estética(s) de la (des)obediencia, y se produce alrededor de tres ideas: primera, lo ridículo como sin sentido que encierra la pretensión de cualquier hombre por cambiar la realidad que le circunda y se le impone; segunda, la constatación de que el hombre habita, esto es, existe, en el absurdo, y que ello se corresponde con una suerte de caos; y, tercera, la absurdidad de eso caótico que rodea la existencia, como un modo de acontecer la armonía, de donde deviene la sensibilidad de la belleza. Estas nociones se desprenden del decir de González, según el cual, “¡Ridícula pretensión

¿METAFOROSOFAR?

creer que el más infeliz ciudadano puede cambiar los destinos humanos! ¡Y aún esa ridícula pretensión estaba en la materia amorfa! La misma armonía que reina en el movimiento de los cuerpos celestes, reina en los fenómenos económicos” (2019, p.82).

Se tiene entonces que, el sentido de lo absurdo se propone como el terreno que soporta este camino que se insinúa como estética(s) de la (des)obediencia, para de esta manera, señalar una apuesta en contravía, una inversión de la lógica gregariamente aceptada, un pronunciamiento metafórico que emerge desde un filosofar re – existente. Valga recalcar que, el apelativo de lo absurdo, puede asimilarse en dos direcciones relacionadas entre sí: de un lado, el señalamiento de una sociedad hacia algo o alguien carente, a quien se le adjudica la necesidad del sentido o importancia que sólo puede darle el estricto acatamiento de los presupuestos axiológicos que el colectivo ha aceptado; y, de otro lado, como una captación de la atención que, se convierte no sólo en la proclama de lo diferente, lo otro, sino también, como una impugnación a las estructuras pastoriles que se han institucionalizado en el estático movimiento colectivo. De esta manera, lo absurdo excita la sensibilidad, a la vez que, inspira la praxis en el instante que pertenece al individuo.

Con respecto a la primera de las ideas, consistente en esa perspectiva absurda que encierra la potencia de cualquier individuo por cambiar la realidad que, como historia, le circunda y se le impone, resuena una vez más, la voz de González para decir que, “El progreso es, pues, el levantamiento general de la humanidad, pero no la igualdad de los individuos: esto último es contra el orden de las leyes. Un obrero de hoy tiene más satisfacciones que un rico de Tiro, pero entre un remero y un rico de Tiro hay la misma diferencia que entre un obrero y un rico de Francia” (p.55). Desde las cuales es posible atisbar unas intuiciones en las que se analizará la primera de las ideas arriba referida como perspectiva absurda, y las cuales tratan

¿METAFOROSOFAR?

sobre, primera, esa definición de progreso como un movimiento universal y hacia arriba que connota lo humano como proyecto cultural; segunda, la contravención que, en términos de la estructuración del derecho, constituye la aplicación del concepto de igualdad a los hombres; y, tercera, la naturaleza histórica de la diferencia entre los hombres en cuanto que individuos, posibilitada por la existencia misma de la sociedad.

La primera de estas intuiciones, derivada de la definición que insinúa González sobre el progreso, y de la cual habría que tomar distancia, pues en su acepción la noción de individuo se ve sometida a riesgo, permite colegir que, si bien, este último constituye una percepción con un propósito de univocidad, también es cierto que, es el imaginario propicio en términos históricos, para la (des)obediencia de los individuos en cuanto que praxis de cada hombre en particular. Hay aquí un elemento subyacente que merece un poco de atención, y que está en función de lo analógico de la hermenéutica que se apropia en esta erraticidad, y es el hecho de que, al colocar el sustento del acto (des)obediente en la praxis particular que emerge de las subjetividades, se acude a una pluriversalización de las percepciones sobre el espacio-tiempo como lugar e instante de la producción estética, considerándola como una sensibilidad que trasciende la melancolía de las masas y el rebaño, para devenir en acontecimiento anárquico, el cual corresponde a un calificativo del gusto gonzaliano. Así pues, queda planteada una puesta en tensión de la institucionalidad sobre la cual se soporta el fenómeno de la sociedad.

En este sentido, las palabras de Bachelard apertura el horizonte de esta conversación en términos estéticos,

Quando un alma sensible y culta recuerda sus esfuerzos por trazar, según su propio destino intelectual, las grandes líneas de la Razón, cuando estudia, por medio de la

¿METAFOROSOFAR?

memoria, la historia de su propia cultura, se da cuenta de que en la base de sus certidumbres íntimas queda aún el recuerdo de una ignorancia esencial. En el reino del conocimiento mismo hay así una falta original, la de tener un origen, la de perderse la gloria de ser intemporal; la de no despertar siendo uno mismo para permanecer como uno mismo, sino esperar del mundo oscuro la lección de la luz (2002, p.7).

Desde las cuales, retornando a la noción gonzaliana de progreso y el absurdo que representa la pretensión de cambio que puede causar el hombre, habría que señalar que, tales estética(s) de la (des)obediencia se producen como contravenciones realizadas desde la praxis de los individuos a los actos que denotan el curso histórico del progreso, el cual, si bien, se haya legitimado por toda una estructura institucional, cuya maquinaria no corresponde al hombre detener en su avance o modificar en su curso, pues ello constituiría un argumento falaz, si pertenece al individuo la posibilidad de cultivar desde sus propias sensibilidades la manera de percibir su realidad, tomando como punto de partida, el reconocimiento de una suerte de ontología del (des)conocimiento, para descubrir en tal incertidumbre respecto de un principio epistemológico homogéneo [la cual se sigue de una perspectiva pluriversal], aquello que puede impulsar el mover-se propio del filosofar.

Respecto de este acto intelectual del percibir como comprensiones que le pertenecen al individuo como un territorio propio, esto es, como la metáfora que, siendo suya, es el campo desde donde se cultiva, germina y cosecha un tal filosofar, puede sugerirse con Merleau-Ponty que,

Nuestra percepción remata en unos objetos, y el objeto, una vez constituido, se revela como razón de todas las experiencias que del mismo hemos tenido o podemos tener. Por

¿METAFOROSOFAR?

ejemplo, veo la casa vecina desde cierto ángulo, otro individuo, desde la orilla opuesta del Sena, la vería de forma diferente, de una tercera forma desde el interior, y todavía desde una cuarta diferente desde un avión; la casa *de sí* no es ninguna de estas apariciones, es, como decía Leibniz, el geometral de estas perspectivas y de todas las perspectivas posibles, eso es, el término sin perspectiva desde el que pueden derivarse todas, es la casa vista desde ninguna parte. Pero, ¿qué quieren decir estas palabras? Ver ¿no es siempre ver desde alguna parte? Decir que la casa no se ve desde ninguna parte ¿no será decir que es invisible? No obstante, cuando digo que veo la casa con mis propios ojos, no digo nada que pueda ser contestado: no quiero decir que mi retina y mi cristalino, mis ojos como órganos materiales funcionen y me la hagan ver: si sólo me interrogo a mí mismo, nada sé al respecto. Lo que quiero expresar con ello es una cierta manera de acceder al objeto, la “mirada”, tan indubitable como mi propio pensamiento, tan directamente conocido por mí. Nos hace falta comprender cómo la visión puede hacerse desde alguna parte sin encerrarse en su perspectiva (1993, p.87).

En tal sentido, el acontecimiento vital del percibir toma como punto de partida la experiencia que, en el plano de la materialidad, proporciona el sentido de la visión, sin embargo, ello no se agota en una cuestión meramente sensorial en términos objetivos, sino que, trasciende hacia la amplitud de horizontes de sentido como mirada, desde los cuales el ver se concibe como relación, de la cual deviene un modo particular de razonar, que pone su acento en lo subjetivo. Es aquí donde se interpela la mentada noción de progreso, pues contrario a lo que se propone socialmente como un ir hacia adelante, tal acontecer estético connota una vuelta hacia sí, a través de una praxis individual en la que ni el ojo como órgano de la visión ni el objeto como cosa vista

¿METAFOROSOFAR?

se modifican, pero, por medio de los cuales se produce una forma de ver, una mirada, un filosofar, lo cual es (des)obediente, toda vez que rehúsa la objetivación de la visión.

La segunda de las intuiciones, corresponde a la contravención que, en términos del derecho, implica la aplicación del concepto de igualdad sobre los hombres, la cual, como pretensión cultural de las sociedades modernas, ha constituido históricamente una promesa libertaria y una conquista suprema de los colectivos. Sin embargo, parece importante considerar que, el concepto jurídico al que parece referirse González, se halla próximo al iusnaturalismo, ya que es éste, donde puede instalarse una preeminencia del individuo, esto es, donde él es fin y no medio. Así las cosas, la sociedad se convierte en una propulsora del discurso tendiente a la homogenización de los seres, en el que, al ser el individuo convertido en medio, poco a poco es sacrificado en la práctica en virtud de los intereses comunes de los pastores que dirigen el rebaño, a los cuales subyacen intereses de poder. De esta manera, como se constató líneas arriba al recorrer la perspectiva nietzscheana, dada la imposibilidad del rebaño para atender las palabras del maestro Zaratustra, lo cual se traduce desde la perspectiva gonzaliana en lo absurdo de la pretensión de cambio gestado por el individuo, se tiene que, la percepción del espacio y tiempo (trascendentes desde una acepción kantiana) en cuanto componentes de toda transformación que puede acontecer en la historia, se instalan en la mirada del individuo, y no en una única forma epistemológica como en el mentado autor prusiano.

Al pensar este instante en que acontece la mirada del individuo, y produce su propia percepción, puede considerarse, a través del siguiente ejemplo, que,

... *El Tiempo sólo tiene una Realidad, la del Instante*. En otras palabras, el tiempo es una realidad afianzada en el instante y suspendida entre dos nada. No hay duda de que el

¿METAFOROSOFAR?

tiempo podrá renacer, pero antes tendrá que morir. No podrá transportar su ser de uno a otro instante para hacer de él una duración. Ya el instante es soledad... Es la soledad más desnuda en su valor metafísico. Pero una soledad de orden más sentimental confirma el aislamiento trágico del instante: mediante una especie de violencia creadora, el tiempo limitado al instante nos aísla no sólo de los demás, sino también de nosotros mismos, puesto que rompe con nuestro más caro pasado (Bachelard, 2002, p.11).

Las anteriores palabras, permiten detenerse en tres momentos, los cuales se imbrican en contraposición a la intuición de *“levantamiento”* que se sigue de la visión gonzaliana del progreso, y que son: primero, la percepción del rasgo temporal acontece en lo presente como un puente que une las orillas del pasado y futuro nihilista sobre las que pende la existencia del individuo; segundo, el ser temporal es ante todo una estética del mover-se el individuo; y, tercero, la conciencia del instante avoca al individuo hacia una poética que se enuncia en actos (des)obedientes, toda vez que emergen como praxis de la ruptura y el apartar-se. En este sentido, se constata una vez más, la exaltación de la subjetividad que se realiza en el individuo como conciencia de sí en su historia particular, desde la cual, a desdén de lo objetivo que reconoce no poder modificar, encuentra la forma de permanecer en el curso de esa nada en la que la existencia es, alternándose con el instante.

Ahora bien, tal permanecer puede entenderse como el efecto de la forma de mirar el individuo un acontecimiento determinado, esto es su filosofar, el cual trasciende hacia su compromiso con una praxis subjetiva. Puede decirse entonces que,

Si considero atentamente la casa, y sin ningún pensamiento, ésta tiene un aire de eternidad, emana de la misma una especie de estupor. Es indudable que la veo desde un

¿METAFOROSOFAR?

cierto punto de mi duración, pero es la misma casa que vi ayer, más vieja; es la misma casa que contemplan un anciano y un niño. Si, también ella tiene su edad y sus cambios; pero, aun cuando mañana se derrumbara, seguirá siendo verdad para siempre jamás que la casa existió hoy; cada momento del tiempo toma a los demás como testigos, muestra, al producirse, “como tal cosa tenía que acabar”, y, “en qué habrá parado tal cosa”; cada presente hunde definitivamente un punto del tiempo que solicita el reconocimiento de todos los demás; el objeto se ve, pues, desde todos los tiempos igual a como se ve desde todas partes y por el mismo medio, la estructura de horizonte. El presente guarda aun en sus manos el pasado inmediato, sin plantearlo en cuanto objeto, y tal como este guarda de la misma manera el pasado inmediato que le precediera, el tiempo transcurrido es enteramente recogido y captado en el presente. Lo mismo ocurre con el futuro inminente que también tendrá su horizonte de inminencia. Pero con mi pasado inmediato yo tengo también el horizonte de futuro que lo rodeara, tengo, pues, mi presente efectivo visto como futuro de este pasado. Con el futuro inminente, yo tengo el horizonte de pasado que lo rodeará, tengo, pues, mi presente efectivo como pasado efectivo de este futuro. Así, gracias al doble horizonte de retención y protensión, mi presente puede dejar de ser un presente de hecho, pronto arrastrado y destruido por el transcurrir de la duración, y devenir un punto fijo e identificable en un tiempo objetivo (Merleau-Ponty, 1993, p.89).

Y desde aquí, parece importante destacar que, al invertir la noción de progreso, se apertura un sentir y pensar (des)obedientes, los cuales se presentan como *horizonte* de sentido que se construye desde aquello que se mantiene en el individuo como tradición de una ontología que le pertenece, un *ir hacia atrás* en perspectiva kuschiana para afrontar la tensión de los acontecimientos que en el instante suceden y trazan lo porvenir. Tal disposición en el individuo,

¿METAFOROSOFAR?

evoca las potencias que robustecen el instante; a saber, la memoria y la voluntad. Éstas son las que permiten la distinción histórica de los individuos, es decir, develan el ordenamiento de la Naturaleza fundado en la (des)igualdad de los seres. Dicha conciencia enuncia, por lo menos, un germen del cambio, pero no desde el absurdo de la pretensión universal del mismo, sino desde las lógicas de lo particular.

La tercera intuición que se deriva de la percepción gonzaliana que está siendo examinada en este momento, tiene que ver con aquello que podría denominarse como, la naturaleza histórica de la diferencia entre los hombres, esto es, la acentuación del carácter individual del *antropos* en el curso de la temporalidad y el lugar; el *instante*. En tal dirección, podría pensarse que, dicha emergencia de la subjetividad, referida en términos de la realidad que constituye un *ethos* diferencial en los individuos, permite situar la praxis (des)obediente que deviene de la percepción, en la *mirada* según la cual el mundo acontece para cada hombre. Así, se tiene entonces que, toda perspectiva de modificar la historia, permanece en lo absurdo mientras su propósito sea el colectivo social; no así, si se considera dicho movimiento transformador como evolución del individuo al apartar-se, al menos en términos del filosofar, de las dinámicas institucionales propias de las masas, lo cual puede asimilarse como, una suerte de poética como realidad otra, que re – exista a la del *rebaño*.

Al respecto, y para impulsar la disertación, se dirá que,

Ese carácter dramático del instante tal vez puede hacernos presentir la realidad. Lo que quisiéramos subrayar es que, en esa ruptura del ser, la idea de lo discontinuo se impone sin la menor sombra de duda. Tal vez se objete que esos instantes dramáticos separan dos duraciones más monótonas. Pero llamamos monótona y regular a toda evolución que no examinamos con atención apasionada. Si nuestro corazón fuera lo suficientemente vasto

¿METAFOROSOFAR?

para amar la vida en el detalle, veríamos que todos los instantes son a la vez donadores y expoliadores, y que una novedad joven o trágica, repentina siempre, no deja de ejemplificar la discontinuidad esencial del Tiempo (Bachelard, 2002, p.13).

Desde donde es posible colegir que, la praxis individual situada en el presente constituye el acontecer re – existente que distingue a los hombres entre sí, y los conduce a la constatación según la cual, la realidad histórica es construida por el ser individual, y que la misma, dista de las acciones colectivas de la masa. Ello se funda en que, primero, un *ethos* actuante en el individuo, se traduce en la potencialidad de una(s) estética(s) como imagen de lo real; segundo, tal(es) estética(s) derivan en la noción de *discontinuidad* introducida por Bachelard, y que se plasma en la determinación ontológica de los individuos, como germen de la (des)obediencia; y, tercero, un movimiento real en términos de la producción histórica de los individuos, sólo puede producirse a través de una *atención apasionada* en el ahora, como instante que, entre dos nada, da y libera. Así pues, el ser (des)obediente se corresponde con una(s) estética(s) que se enuncia desde el *ethos*, la *praxis*, y el *eros*, los cuales se movilizan desde las posibilidades poéticas de la palabra individual frente a los mundos que constituyen sus territorios de realidad.

El acto creador que subyace al uso de la palabra, esto es, del lenguaje propio del individuo, se convierte en el pronunciamiento de un modo de ser – existir una realidad propia desde un actuar tendiente al placer, uno que, dado su rasgo disruptivo, pluriversaliza las formas de estar en el mundo. En esta dirección, puede apropiarse lo dicho por Merleau-Ponty, como una oposición a una tradición estética de orden positivista,

Pero, insistamos, mi mirada humana, nunca propone del objeto más que una cara, incluso si, por medio de los horizontes, apunta a todas las demás. Nunca se la puede confrontar con los puntos de vista precedentes, o con los de los demás hombres, sino por el

¿METAFOROSOFAR?

intermediario del tiempo y del lenguaje. Si concibo a imagen de la mía las miradas que, desde todas partes, escrutan la casa y la definen, no tengo más que una serie concordante e indefinida de puntos de vista sobre el objeto, no tengo al mismo en su plenitud. De igual manera, aunque mi presente contraiga en sí el tiempo transcurrido y el tiempo venidero, sólo los posee en intención y si, por ejemplo, la consciencia que ahora tengo de mi pasado me parece que recubre exactamente lo que éste fue, este pasado que yo pretendo volver a captar no es el pasado en persona, es mi pasado tal como ahora lo veo y tal vez lo haya ya alterado. Así mismo, en el futuro, tal vez desconoceré el presente que ahora vivo. Así, la síntesis de los horizontes no es más que una síntesis presunta, no opera con certeza y precisión más que en la circunstancia inmediata del objeto (1993, p.89).

De estas palabras, se siguen unas proposiciones que soportan la premisa que antecede a la cita de la *Fenomenología de la Percepción*, a saber: que, la mirada en cuanto punto de vista sobre un objeto, se halla mediado por la temporalidad y el uso del lenguaje, ambas como estética(s) y poética(s) del individuo respectivamente; que, como producción que deviene de la conciencia individual, la mirada se corresponde con una *hermenéutica analógica* que desemboca en la *plurivocidad* frente a la materialidad histórica del mundo que se propone *unívoca* o *equivoca*; y, finalmente, que, la realidad existe como experiencia instantánea, que no es objetivable, toda vez que se encuentra próxima a la subjetividad del momento. En suma, la estética como praxis individual de la *mirada* se traduce en una poética que acontece desde y en los horizontes de sentido que apertura el lenguaje.

La segunda de las ideas derivada de las palabras de González al inicio de este camino, y que versa sobre, la cuestión de habitar el absurdo como experiencia caótica para el hombre,

¿METAFOROSOFAR?

desde donde se percibe lo pluriversal del existir, y frente a lo cual, el mismo *Brujo de Otraparte* añade que,

El paso de lo homogéneo a lo heterogéneo, mediante la diferente exposición a las fuerzas exteriores, es lo que constituye la evolución de los organismos. Según esto, la materia amorfa de los organismos inferiores, en los cuales no hay especialización ninguna, va organizándose en sistemas diferentes, cada uno de los cuales cumple sus funciones especiales. Esta ley del paso de lo homogéneo a lo heterogéneo, explica suficientemente la diferenciación de funciones en los organismos, la diferencia de razas, la diferencia de aptitudes, la formación del lenguaje, y Laplace fundó en ella la astronomía. Esa diferente exposición a las fuerzas exteriores no es otra cosa que *las necesidades diferentes en las diversas condiciones de vida* (González, 2019, p.74).

Permiten estas palabras proponer unas consideraciones con propósito de ampliar esos caminos que, como estética(s) de la (des)obediencia, son trayectados desde la metáfora y el filosofar, éstas son, la pluriversidad como signo de evolución, la diferenciación a través de la especialización mediante los sistemas que forman al individuo, y, la diversidad de la verdad en relación con las necesidades de los individuos dada la distinción en los modos de ser y existir.

Inicialmente, se atenderá a lo pluriversal como signo de *evolución*, frente a lo cual se dirá, en relación con habitar el absurdo como experiencia caótica en el hombre, que, si bien en términos biológicos la evolución tiende a la especialización de un organismo, como se verá en la segunda de las consideraciones, en el plano del progreso cultural del hombre, una denominada tradición histórica de corte eurocéntrico, lo ubica en el fenómeno de la homogenización tanto de los pueblos como de los individuos; ante este panorama que hegemoniza y objetiva lo unívoco de la idea de espacio y tiempo, instalar la estancia evolutiva, no del hombre en cuanto especie como

¿METAFOROSOFAR?

sí del hombre en cuanto individuo, en la conciencia del mundo como percepción plurívoca, es por sí una imagen (des)obediente que invierte el movimiento de la lógica que subyace a los discursos o metáforas de poder hacia el absurdo que pueden significar para dicha lógica las apuestas existenciales de los individuos, y desde el orden de las estructuras hacia el caos que implican los diversos sentidos individuales.

Se plantea entonces que, lo absurdo y caótico viene a ser el conjunto de estética(s) (des)obedientes que se pronuncian como Metáforas de Filosofar(es) que, perteneciendo al individuo, se erigen como morada ontológica de éste. En tal sentido, se comparte con Bachelard (2000) en una analogía con el lugar propio del habitar, que,

... La casa nos brindará a un tiempo imágenes dispersas y un cuerpo de imágenes. En ambos casos, demostraremos que la imaginación aumenta los valores de la realidad. Una especie de atracción de imágenes concentra a éstas en torno de la casa. A través de todos los recuerdos de las casas que nos han albergado, y allende todas las casas que soñamos habitar, ¿puede desprenderse una esencia íntima y concreta que sea una justificación del valor singular de todas nuestras imágenes de intimidad protegida? He aquí el problema central... Pero ¡cuántos problemas afines si queremos determinar la realidad profunda de cada uno de los matices de nuestro apego a un lugar de elección!... El matiz no es una coloración superficial suplementaria. Hay que decir, pues, cómo habitamos nuestro espacio vital de acuerdo con todas las dialécticas de la vida, cómo nos enraizamos, de día en día, en un “rincón del mundo” (pp.27,28).

Las razones que, derivadas de las precedentes palabras, permiten desplegar el sentido del habitar, tienen que ver, en primer lugar, con la noción de intimidad como instante [esto es, espacio – tiempo del presente] desde donde el individuo deviene en la materialidad de un

¿METAFOROSOFAR?

acontecer existencial que le es propio, siendo su construcción, su determinación, su mundo, de lo cual se sigue, en segundo lugar, la *adhesión* a dicho instante como percepción del individuo frente a su realidad, lo cual denota la conciencia de la metáfora en la cual habita, así como, del filosofar (des)obediente que de ésta se sigue, finalmente, ese carácter propio del instante refuerza la perspectiva pluriversal sugerida por González, ya que, las formas particulares como el individuo construye su morada [ser/estar en el mundo], son producto de una(s) estética(s), en la que cada individuo imprime un *matiz* como efecto de una *mirada*.

Concerniente al movimiento evolutivo que procede a los sentidos del habitar que emergen desde la(s) metáfora(s) como un filosofar producto de una(s) estética(s) de la (des)obediencia que tienden a lo caótico o anárquico como sensibilidad del mundo en perspectiva gonzaliana, se introduce con Merleau-Ponty (2010) una analítica sobre la(s) manifestación(es) del ser-estar el individuo en el(los) mundo(s) posible(s), lo cual implica una inserción más explícita en este camino de la cuestión del lenguaje, la cual ya se había sugerido líneas arriba en la tercera intuición alusiva a la primera idea gonzaliana sobre el cambio individual y no colectivo, al decir que,

Sin cesar, el filósofo se encuentra obligado a revisar y redefinir las nociones mejor fundamentadas, a crear nuevas, con nuevas palabras para designarlas, a emprender una verdadera reforma del entendimiento, al término de la cual, la evidencia del mundo, que parecía la más clara de las verdades, se sustenta en los pensamientos aparentemente más sofisticados, en los que el hombre natural ya no se reconoce, y que vienen a reanimar el mal humor secular contra la filosofía, el reproche que siempre se le hizo de invertir los papeles de lo claro y de lo oscuro. El hecho de que el filósofo pretenda hablar justamente en nombre de la evidencia ingenua del mundo, que niegue agregarle nada, que se limite a

¿METAFOROSOFAR?

sacar de él todas las consecuencias, nada lo excusa. Muy por el contrario, sólo la desposee [a la humanidad] más completamente, invitándola a pensarse a sí misma como un enigma (pp.17-18).

Y desde tal mirada, que inserta el lenguaje como momento del camino, puede decirse que, primero, el mundo acontece desde y en la contradicción [en concordancia con lo dicho por Heráclito], ya que, la pluriversidad del mismo es puesta en tensión, cuando a través del lenguaje se movilizan metáforas de poder afincadas en la homogeneidad de la tradición eurocéntrica y occidental en la filosofía, que precisan erigir una visión universal, la cual abstrae al estilo platónico, llevando desde lo diáfano de lo sensible hacia lo tenue de los discursos, en una complejización, al modo de ver de esta *recua*/tesis, innecesaria de la existencia; segundo, una percepción (des)obediente de la cuestión, implica acoger la imagen del filósofo como poeta de mundo(s), y no del mundo como lo quiere presentar el discurso hegemónico de la filosofía; y, tercero, al plantear el pensar [para el caso, la humanidad] como *enigma*, connota, además de colocar el acento en la(s) pregunta(s) sobre el hombre, el reconocer la plurivocidad de las mismas y de sus respuestas, acogiendo esa suerte de *desposeimiento* que implica el rehusar toda pretensión absolutista. De esta manera, la metáfora del lenguaje constituye una estética contradictoria, pues, así como puede favorecer una praxis (des)obediente, también legitima el discurso objetivante.

Seguidamente, la consideración sobre la diferenciación de los individuos en analogía con la especialización orgánica de los cuerpos a través de sistemas, en lo referido por González como *paso de lo homogéneo a lo heterogéneo*, permite colegir que, en términos biológicos, el hombre mismo es una ontología plural, y que tal composición da cuenta de su instante evolutivo, que en él se hallan dialogantes, la contradicción de lo absurdo de un ser fragmentado en partículas y la

¿METAFOROSOFAR?

complejidad del caos de unas particularidades que conforman un todo, a manera de naturaleza habitada por el individuo. En tal sentido, podría decirse que la (des)obediencia es orgánica, propia del vivir, y que se halla en el cosmos según el comportamiento mismo de la materia, así, es percibida desde la creación de mundo(s) que tiene lugar en el hombre desde el lenguaje. Las palabras de Bachelard (2000) vienen bien en este punto del camino, para sugerir que,

... Primeramente las palabras, todas las palabras desempeñan honradamente su oficio en el lenguaje de la vida cotidiana. Después, las palabras más habituales, las palabras adheridas a las realidades más comunes no pierden por eso sus posibilidades poéticas... La palabra llega siempre como una metáfora polémica... A la inversa de la metáfora¹¹, a una imagen le podemos entregar nuestro ser de lector; es donadora de ser. La imagen, obra pura de la imaginación absoluta, es un fenómeno de ser, uno de los fenómenos específicos de ser parlante (p.18).

Desde esta intervención de Bachelard, ha de decirse que, alrededor de la cuestión poética que se ha querido ir sugiriendo como efecto de una(s) estética(s) de la (des)obediencia, parece producirse una movilidad en la comprensión sobre la metáfora misma, no para modificar la palabra y el contenido que de ella se ha acogido, sino para, ampliar su sentido y poner en evidencia el uso disminuido de la misma mediante acepciones *peyorativas* que refuerzan su servilismo al interior de los discursos disciplinados. De esta manera, la metáfora como enunciación de un lenguaje que se tramita en la cotidianidad, constituye el instante de producción de pluriversos comprensivos frente al existir, y, mediante su pronunciamiento, que es *polémico*, esto es, (des)obediente, introduce su potencialidad creadora, una que reposa en el individuo, así también, la metáfora da cuenta de esa *especialización orgánica* sugerida por

¹¹ Se alude a una oposición con la perspectiva metafórica que emplea Bergson.

¿METAFOROSOFAR?

González, ya que lo explícito de su lenguaje, no mengua la complejidad del contenido que subyace y se devela al pensarlas, es por esto que, lo metafórico del existir tiene un carácter subversivo. Por tales razones, parece conveniente pensar la metáfora como *imagen*, puesto que añade a su consideración, no sólo la sensibilidad de los individuos que la producen, sino también el acontecer del lenguaje a través del significado que deviene de la *mirada* y el *matiz*.

Así las cosas, la metáfora es necesariamente el instante del filosofar, a la vez que ambas se pluralizan en estética(s) de la (des)obediencia, y que conducen a una praxis poética del propio mundo, lo anterior considerando que,

Es así y nadie puede nada contra eso. Es verdad a la vez que el mundo es *lo que vemos* y que, sin embargo, necesitamos aprender a verlo. En ese sentido debemos primero igualar esa visión con el saber, tomar posesión de ella, *decir* lo que es *nosotros* y lo que es *ver*, hacer pues como si no supiéramos nada, como si tuviéramos que aprender todo al respecto.

Pero la filosofía no es un léxico, no se interesa en las «significaciones de las palabras», no busca un sustituto verbal del mundo que vemos, no lo transforma en cosa dicha, no se instala en el orden de lo dicho o de lo escrito, como el estudioso de la lógica en el enunciado, el poeta en la palabra o el músico en la música. Son las cosas en sí mismas, desde el fondo de su silencio, lo que la filosofía quiere conducir a la expresión. Si el filósofo interroga y entonces simula ignorar el mundo y la visión del mundo, que operan y se rehacen continuamente en él, es precisamente para hacerlos hablar, porque cree en ellos y de ellos espera toda su futura ciencia. La interrogación no es aquí un comienzo de negación, un «puede ser» puesto en lugar del ser. Es, para la filosofía, la única manera de concordar con nuestra visión de hecho, de corresponder a lo que, en ella, nos hace pensar,

¿METAFOROSOFAR?

a las paradojas de las que está hecha; de ajustarse a esos enigmas figurados, la cosa y el mundo, en los que el ser y la verdad masivos rebosan de detalles imposibles (Merleau-Ponty, 2010, p.18).

El filosofar como un pensar por sí, que tiene su asidero en la percepción del individuo sobre el mundo, reviste un rasgo diferencial, en la medida que cada organismo establece sus condiciones propias frente a su acontecimiento vital del existir, esto es, el habitar. Un examen inicial de la cuestión, implica lo que Merleau-Ponty denomina *aprender a ver el mundo*, que para el caso, podría asumirse como la *mirada* (des)obediente sobre el singular mundo para transitar hacia una poética plural del mismo, seguidamente, y contrario a la perspectiva disciplinada de la filosofía en la que el mundo es oscurecido con su discurso, se tiene que, un tal filosofar, viene a ser la apuesta por la que el mundo habla por sí, siendo esto lo que las palabras del individuo exhibe como lenguaje metafórico, y, en este sentido, dicho filosofar se cierne en una *paradoja*, la cual subvierte los discursos disciplinados, y desde la cual, se exalta el movimiento que propician los interrogantes, como re – existencia a lo estático y universalizante de las respuestas. En suma, el filosofar instala el pensar en la materialidad de las sensibilidades sobre el mundo, el cual deriva en la *poiesis* de una imagen que pertenece al individuo.

Finalmente, la última de las consideraciones gonzaliana, acerca del *matiz* de diversidad en el cual se teje la verdad de los individuos, al ser ésta, en una perspectiva spinoziana, producto de la necesidad y las disposiciones existenciales (*ingenium*) de los individuos, frente a la noción del habitar que es juzgado como absurdo y caos por la sociedad en su acepción gregaria, permite aquí la emergencia de una noción moral, distante de la moralidad impugnada por Nietzsche, pero cercana a lo anárquico de las potencialidades individuales en la morada como forma del habitar,

¿METAFOROSOFAR?

donde reposa lo diaspórico de las comprensiones sobre el(los) mundo(s) posible(s). Ante lo cual se dirá, partiendo de una ejemplificación con la obra de Víctor Hugo, que,

En una frase breve Víctor Hugo asocia las imágenes y los seres de la función de habitar. Para Quasimodo, dice, la catedral había sido sucesivamente "el huevo, el nido, la casa, la patria, el universo". "Casi podría decirse que había tomado su forma lo mismo que el caracol toma la forma de su concha. Era su morada, su agujero, su envoltura... se adhería a ella en cierto modo como la tortuga a su caparazón. La catedral rugosa era su caparazón." Eran necesarias todas esas imágenes para explicar cómo un ser desgraciado toma la forma atormentada de todos esos escondites, en los rincones del complejo edificio. Así el poeta, por la multiplicidad de las imágenes, nos vuelve sensibles al poder de los distintos refugios. Pero añade enseguida a las imágenes que proliferan un signo de moderación. "Es inútil —prosigue Hugo— advertir al lector que no tome al pie de la letra las figuras que nos vemos obligados a emplear aquí para expresar ese acoplamiento singular, simétrico, inmediato, casi consustancial de un hombre y un edificio" (Bachelard, 2000, p.93).

Las ideas que permiten sustentar esta consideración son, en primer lugar, el rasgo ontológico de la noción de morada, según el cual, la morada es el ser mismo, es la metáfora en y desde la que habita el individuo, como en el caso que se menciona a Quasimodo o la tortuga; en segundo lugar, siendo la morada el producto de una poética frente al habitar, realiza un imaginario que, perteneciendo al individuo, es percepción (des)obediente que se dice desde el lenguaje de la sensibilidad, de lo que se sigue, en tercer lugar, la conciencia de *refugio* del ser, no como una *fuga mundi* en su acepción medieval, sino como acentuación de la individualidad del ser. De esta manera se tiene que, el individuo (des)obediente es moral, puesto que la praxis

¿METAFOROSOFAR?

poética que deviene de su estética re – existente frente al mundo, se enuncia desde lo metafórico de su morada, y se proyecta como imagen de un mundo que le es propio. De esta manera, se compartirá el decir según el cual,

... así como es cierto que veo mi mesa, que mi visión se termina en ella, que es fija y detiene mi mirada con su densidad insuperable, y también lo es que yo, sentado ante mi mesa, que pienso en el puente de la Concorde, no estoy entonces en mis pensamientos, estoy en el puente de la Concorde, y que finalmente, en el horizonte de todas esas visiones o casi-visiones, lo que yo habito es el mundo mismo, el mundo natural y el mundo histórico, con todas las huellas humanas de las cuales está hecho; también es cierto que esta convicción es refutada, desde el momento en que presto atención, por el hecho de que se trata de una visión *mía*. No pensamos aquí en el argumento secular del sueño, del delirio o de las ilusiones, que nos invita a examinar si lo que vemos no es «falso»; el filósofo hace uso, por eso mismo, de esa fe en el mundo del que da la impresión de resquebrajar: tampoco sabríamos lo que es falso si no lo hubiéramos distinguido alguna vez de lo verdadero (Merleau-Ponty, 2010, p.18).

Es así que, la morada como ese habitar el mundo, constituye la apertura de un horizonte de sentido que deviene de las miradas del individuo, y que se concreta en una poética propia de su mundo, como percepción (des)obediente frente a uno que se le presenta *natural* e *histórico*, y ante el cual, su mundo [el del individuo] siempre será impugnado. En tal perspectiva, se realiza el *arjé* heraclitiano, que pone la generación ontológica en lo contradictorio, lo que implica, invirtiendo la lógica de la dialéctica hegeliana, que la síntesis no es lo universal y absoluto, sino la pluriversidad e individualidad de los seres.

¿METAFOROSOFAR?

La tercera de las ideas que, desde la perspectiva gonzaliana, permite afincar una(s) estética(s) de la (des)obediencia como caminos que se trayectan desde la metáfora y el filosofar, tiene que ver con la armonía que subyace al absurdo de los tránsitos desde los cuales, el hombre como individuo, acontece en una poética del mundo, que impele a su vez una pragmática del lenguaje. Tal percepción, se fortalece desde la impugnación a las palabras de González (2019), por su proximidad con ese *espíritu* objetivo hegeliano, al decir que, “No niego yo que el Arte sea una gran necesidad para los pueblos: pero las industrias agrícolas y extractivas y las manufactureras deben ser la base de su existencia, según la ley de la proporcionalidad de las actividades” (p.32), y desde las cuales, es posible proponer para su desarrollo, las siguientes premisas: primera, la verdad que encierra la percepción del actuar popular dado su carácter de necesidad y conveniencia; segunda, la existencia se funda en los lenguajes de la producción material del(los) mundo(s) posible(s); y, tercera, la *Ley de la proporcionalidad de las actividades*, como posibilidad hermenéutica de lo justo.

Frente a la primera premisa, se acuñarán las palabras de Bachelard (1997), según las cuales,

Los sueños y las ensoñaciones, los ensueños y las ilusiones, los recuerdos y la rememoración son otros tantos índices de la necesidad de poner en femenino todo lo que hay de envolvente y de dulce más allá de las designaciones demasiado simplemente masculinas de nuestros estados de alma. Sin duda, esta será una observación muy limitada a los ojos de los filósofos que hablan el lenguaje de lo universal, a los ojos de los pensadores que consideran el lenguaje un simple instrumento que hay que forzar para expresar con precisión todas las finezas del pensamiento. Pero un filósofo soñador, que deja de reflexionar cuando imagina y que para sí ha declarado el divorcio del intelecto y

¿METAFOROSOFAR?

de la imaginación, cuando sueña con el lenguaje, cuando las palabras salen para él del fondo mismo de sus sueños, ¿cómo no habría de ser sensible a la rivalidad entre lo masculino y lo femenino que descubre en el origen de la palabra? Ya, por el género de las palabras que los designan, el sueño y la ensoñación se anuncian como distintos. Hay matices que se pierden cuando consideramos que el sueño y la ensoñación son dos especies de un mismo onirismo. Conservemos, más bien, las claridades del genio de nuestra lengua. Vayamos hasta el fondo del matiz y tratemos de asumir la feminidad de la ensoñación (pp.49-50).

A fin de plantear que, una estética tal, como la (des)obediente, produce una verdad que pertenece al individuo, y que, siendo ambas palabras enunciadas desde la *feminidad*, derivan en una poética del mundo, al connotar un *ethos* creador. Tal aserción, implica una impugnación al uso instrumental del lenguaje, puesto que, en una objetivación del mismo se diluye la subjetivación de sus posibilidades generadoras, así como también, que el filosofar impele un develar la rivalidad existente entre las metáforas de lo masculino y femenino del lenguaje, como praxis (des)obediente que subvierte el arte del lenguaje por la artesanía del mismo, y de igual modo, que, a la palabra que deviene como pronunciamiento metafórico de un filosofar re - existente del individuo, producto de su experiencia estética del mundo, le sigue la imagen de la feminidad como instante donde acontece la vitalidad del existir, luego, una(s) estética(s) de la (des)obediencia son el conjunto de vivir(es) en todo su esplendor, el cual, no siendo idealización, es materialización del mundo de la subjetividad.

En oposición a lo hasta aquí sugerido, se recuerda con Merleau-Ponty (1986), a modo de juicio que,

¿METAFOROSOFAR?

La ciencia manipula las cosas y renuncia a habitarlas. Saca de ellas sus modelos internos, y operando con esos índices o variables las transformaciones que su definición le permite, no se confronta sino de tarde en tarde con el mundo actual. Ella es, siempre ha sido, ese pensamiento admirablemente activo, ingenioso, desenvuelto, ese prejuicio de tratar a todo ser como “objeto en general”, es decir, a la vez como si no fuera nada para nosotros y sin embargo estuviese predestinado para nuestros artificios (p.9).

Para constatar entre otras cosas, que, la tradición positivista de la ciencia se enfoca en la objetivación del ser, y que, ante ella, surten la(s) estética(s) que aquí se alistan como cargas (des)obedientes, a manera de una antítesis de la misma, y, del mismo modo, que, el pensar que acontece como filosofar, experimenta un movimiento contradictorio, ya que, de un lado, se inventa a cada instante como *aprehensión* del mundo, y de otro lado, como *producción* de *empereia*. Es así como se tiene que, el filosofar, desde y en lo metafórico del existir, como pronunciamiento (des)obediente del hombre en cuanto que individuo, exhibe inexorablemente dos rasgos, la sensibilidad que deviene en estética(s), y, la praxis disruptiva que, en cuanto (des)obediente, emerge como poética.

Ante la segunda de las premisas, consistente en la fundación de la existencia sobre los lenguajes de la producción material del(los) mundo(s) posible(s), la noción de *imagen* que introduce Bachelard, permite considerar lo subjetivo, así,

La imagen sólo puede ser estudiada mediante la imagen, soñando las imágenes tal como se reúnen en la ensoñación. Es una falta de sentido pretender estudiar objetivamente la imaginación, puesto que no recibimos realmente la imagen si no la admiramos. Ya cuando comparamos una imagen con otra, corremos el riesgo de perder la participación en su individualidad. De este modo, las imágenes y los conceptos se forman en esos dos

¿METAFOROSOFAR?

polos opuestos de la actividad psíquica que son la imaginación y la razón. Entre ellas juega una polaridad de exclusión. Esto no tiene nada en común con los polos del magnetismo. Aquí los polos opuestos no se atraen; se rechazan. Hay que amar los poderes psíquicos con dos amores diferentes si se aman los conceptos y las imágenes, los polos masculino y femenino de la psiquis. Lo comprendí demasiado tarde. Demasiado tarde conocí la buena conciencia en el trabajo alternado de las imágenes y de los conceptos, dos buenas conciencias que serían la del pleno día y la que acepta el lado nocturno del alma (1997, pp.86-87).

A fin de proponer en este punto, una consideración de orden gnoseológico y epistemológico sobre el mundo, que acontece mediante *imágenes* [metáforas], sobre las cuales se producen una(s) estética(s) que acogen o (des)obedecen éstas, en virtud de un filosofar que se realiza como poética, y que tiene su lugar desde el lenguaje, se dirá que, un tal conocimiento del mundo parte de una praxis contemplativa donde se ejercita la sensibilidad y se constituye un modo de mirar, ello, retomando la discusión sostenida por Ockham en el medievo, implica una pugna entre la *imagen* y el *concepto*, puesto que la abstracción objetiva hacia la que conduce el universal, se opone a lo particular y subjetivo de la *imagen* asentida como plural y (des)obediente, dicho tránsito epistémico, instala al individuo en el estadio de la conciencia, la cual se manifiesta como compromiso con el instante a través del propio filosofar, tal como un artesano manifiesta dedicación con su oficio.

Esta analogía con el oficio del artesano, permite introducir una exposición complementaria que deviene de la exploración realizada por Merleau-Ponty (1986) a la *dióptrica cartesiana*, según la cual, “La semejanza de la cosa y su imagen especular no es más que una denominación exterior que pertenece al pensamiento. La turbia relación de semejanza es en las

¿METAFOROSOFAR?

cosas una clara relación proyectiva” (p.30), y, para sugerir que, se encuentran aquí dos elementos contradictorios, los cuales sirven ambos a la consideración de una(s) estética(s) de la (des)obediencia, a saber, uno que se acoge para la carga de sentido que moviliza esta *recua*/tesis, y que se apropia como que, la metáfora en cuanto que imagen [como ya ha sido sugerido], tiene un asidero material y es constructo del filosofar, y otro que será rehusado, puesto que coloca lo metafórico del pronunciamiento estético en la *turbiedad* de una trascendencia hacia un tiempo que no es el del instante. Así pues, el oficio del artesano acontece en el contacto con la materia que le sirve de base para realizar su obra, y las sensibilidades que experimenta en su praxis tienen lugar en el ahora, en su noción del instante.

Al proponer que, la(s) estética(s) de que trata este camino se hallan imbricadas en la materialidad del instante, posible es también, considerar al cierre de este primer tramo del camino, una suerte de íntima corporalidad de la (des)obediencia, frente a lo cual, para considerar inicialmente el carácter íntimo del ser (des)obediente, se acudirá a algunos calificativos que Bachelard (1997, p.90) presenta sobre la *ensoñación*, anticipando que no es asimilable la una con la otra, sino que, de esta última se asume su *pasión y feminidad*, considerando la poética que de éstas puede colegirse, aunque es necesario rechazar el acento que coloca en el *futuro* y su *idealización*, puesto que ello arroja fuera del territorio que transita esta *recua*/tesis, cual es el del instante. En tal perspectiva idealizante y futura, se adscriben lo revolucionario y rebelde, que, en la(s) estética(s) de este arriero y su *recua*, poco o nada tienen que ver con la (des)obediencia que se asume en esta trocha.

Del mismo modo, prestando atención al rasgo corporal de la (des)obediencia, ello permite instalarse en el horizonte de un mundo que, perteneciendo al individuo, deviene de las acciones ejecutadas por el mismo, en el curso de sucesivos instantes, cuya comprensión [filosofar] aparece

¿METAFOROSOFAR?

como miradas apasionadas y sensibles que le proporcionan el placer de su realidad. En tal sentido, se comparte la visión de Merleau-Ponty (1986) cuando propone que, “Todos mis desplazamientos figuran por principio en un rincón de mi paisaje, son transportados al mapa de lo visible. Todo lo que veo está a mi alcance por principio, al alcance de mi mirada al menos, realizado en el mapa del “yo puedo”. Cada uno de los dos mapas es completo. El mundo visible y el de mis proyectos motores son partes totales del mismo Ser” (pp.15-16). Así pues, se tiene que, la(s) estética(s) impele al mover-se, como declaratoria (des)obediente de una ontología que, siendo metafórica, acontece como filosofar próximo, distinto y propio del hombre como individuo, quizás como, un *¿Metaforosofar?*

En los subsiguientes momentos de este camino, los conceptos de lo revolucionario y rebelde, serán abordados, a fin de distinguirlos de la noción estética y la praxis poética del (des)obedecer.

2.1. Lógica de lo Revolucionario: El Sentido de lo Humano

La alusión a una *lógica de lo revolucionario* y su equipararse al *sentido de lo humano*, ha de entenderse para esta *recua/tesis*, como una impugnación del lugar en el que se ha instalado dos aspiraciones procedentes de la Modernidad europea, y a las que subyacen implicaciones de orden política; una de ellas, la Revolución, ubicada en los eventos franceses de finales del siglo XVIII, a fin de darle un viraje a la estructuración administrativa de los Estados, bajo el impulso discursivo de los nacionalismos, su consecuencia, el ideal republicano y el condicionamiento de la forma democrática; otra, la Humanidad, que si bien emerge como discurso renacentista, se afianza durante la edad Moderna, hasta llegar a asimilarse como adjetivo axiológico de aplicación universal para el *antropos*. Así, tanto la lógica que se adjudica a una, como el sentido que se cierne sobre la otra, revisten ambas un común denominador, el cual tiene que ver con lo

¿METAFOROSOFAR?

hegemónico y absoluto, que, al menos en principio, había prometido derrocar. El rechazo y la lucha contra el viejo régimen, acaba por convertirse en la dictadura de uno nuevo.

Para el propósito que ha sido trazado para este tramo del camino, el calzado requerido para el mismo será encontrado en el pensamiento gonzaliano, y sus pasos examinarán las huellas de una apologeta de lo revolucionario, como lo es Marcuse, así como de un crítico de la misma, como Benjamin. Al respecto y para desplegar la discusión, González (2019) empieza por sugerir que,

Se preguntará: ¿por qué no se ha disminuido realmente el esfuerzo? Porque el hombre es perfectible, y su mayor producción la emplea en extender más su conciencia, en hacerse más hombre, en aumentar sus necesidades, en acrecer su personalidad. Si el hombre no se hubiera agrandado, y tuviese hoy sólo las necesidades del hombre primitivo, no tendría que trabajar sino pocas horas. Pero se han aumentado enormemente las necesidades, el hombre se ha hecho más complicado. Esa es la causa de que el trabajo de hoy sea tan rudo como antes. Por ser imperfecto es dinámico el hombre, y por ser indefinidamente perfectible será eternamente dinámico. En este sentido es muy verdadera la frase bíblica: ganarás siempre el pan con el sudor de tu frente (p.73).

De tal sugerencia, se desprenden los tres momentos de esta parte del camino, a saber: primero, el *ethos* perfectible del hombre y su realización como producción de conciencia histórica; segundo, el hombre complejiza su existencia con la imposición de necesidades; y, tercero, el *dinamismo eterno* del hombre entre su imperfección y la perfección. En ellos, se compendia una lectura acerca de lo Revolucionario, que si bien, incluye el movimiento del hombre, lo hace direccionando tal hacia escenarios idealizados, y que se afina en las acciones

¿METAFOROSOFAR?

gregarias que reclaman figuras pastoriles que las orienten, así, al dejar de lado el hombre como individuo, dista de toda posibilidad (des)obediente.

En un primer momento, entonces, el *ethos* perfectible del hombre y su realización como producción de conciencia histórica, constituye la oportunidad para plantear, lo falaz de una lógica revolucionaria en términos de humanidad, toda vez que, aquello que denomina *conciencia histórica*, atiende a un apelativo que sólo es efectivo si se vincula con la consecución de un estado que se considera perfecto, y hacia donde debe apuntar una transformación del orden social. Es lo que líneas arriba, González señaló como *pretensión ridícula*, pues, sobre la disolución del individuo se erige un mundo homogenizado que no admite la disrupción, ante lo cual, habrá de asentirse que,

Muchos dirán que estas teorías son anárquicas; otros dirán que la escuela liberal es una antigüedad histórica. A los primeros les contestaré que ya en Colombia la juventud ha roto las cadenas de la Edad Media; que pueblos en que la juventud no piensa, por miedo al error y a la duda, están destinados a ser colonias; los pueblos madres han abierto sus fronteras a todos los vientos, porque saben que la verdad no se encadena y que evoluciona como los organismos (p.80).

Una insinuación de lo anárquico, que sugiere la ausencia de instituciones, las cuales son defendidas por lo implícito de la revolución que aparenta oponérseles, constituye un dardo lanzado al proyecto civilizatorio mismo, el cual se soporta en la existencia y dispersión de las mismas, y que, al decir de Marcuse (1972), “sumerge su identidad [en el pensar de esta recua, la del individuo] en una autoridad regularmente constituida” (p.82). Dicho referente de autoridad, es el encargado de promover los discursos requeridos para presentar la tan anhelada

¿METAFOROSOFAR?

perfectibilidad, bajo el rostro del progreso, visto desde el lente de una materialidad que lo restringe a una acepción monetaria de la economía, así como a una hegemónica de la política, así como también, de sugestionar el *sentido de culpa* como génesis de la vinculación del hombre con los hechos que le permitan a la sociedad conducir, o mejor dicho, ser conducida, a una evolución de la cultura. Es así como, el ascenso del hombre colectivo, deprime al individuo, a fin de difundir una incesante sensación de insatisfacción con el momento presente, a fin de hacerlo propenso a participar de las revueltas que pretendan reconfigurar el poder, uno del que no participa, pero que sí padece.

Como ya se había referido antes, esa pretensión de reconfigurar el poder, se manifiesta, en palabras de Benjamin (2015), “hostil a lo tradicional”, y parafraseando lo que sigue, anticipa que, tal hostilidad encubre la aspiración impositiva [igual en severidad o incluso más cruel, en términos estoicos], que el régimen existente (p.19). Esta lectura sobre la cuestión revolucionaria, posibilita constatar que, tal aspiración acaecida en la historia de algunos pueblos, ha pretendido salvaguardar, si no la misma, sí alguna forma de institucionalidad, lo cual es contrario a una(s) estética(s) de la (des)obediencia, que anclan su acontecer en el *ingenium* del individuo, y que, por ende, son cercanas con lo anárquico. Así las cosas, podría plantearse que, una tal conciencia revolucionaria, reclama del hombre, además de la sumisión de su individualidad, única y exclusivamente su praxeología, a desdén de su imagen [metáfora] ontológica.

Por otro lado, la asignación que hace González de un carácter escatológico a la *juventud* so pretexto de haber roto con el *medievo* y la *colonialidad*, parece constituir un distanciamiento de la noción del instante en la que se ha instalado la percepción (des)obediente, así como, un acercamiento con la perspectiva marcusiana sobre la revolución, pues, *juventud* denota un colectivo genérico, que si bien ha logrado establecer una ruptura frente a una forma de

¿METAFOROSOFAR?

institucionalidad, obedece al reclamo de la novedad neoliberal, tal y como lo atestiguan los hechos que dieron inicio a París del 68. Es así que, puede compartirse con Marcuse (1972) la constatación según la cual, “... el mismo progreso de la civilización [confrontando *la metapsicología de Freud con la fatal dialéctica de la civilización*] lleva a la liberación de fuerzas destructivas cada vez más potentes.” (p.63), tal progreso, se funda en la represión del individuo mediante dispositivos adecuados a tal fin, que operan como sistemas institucionalizados, y a los cuales subyace el germen mismo de la revolución. De tal manera que, la disposición revolucionaria en la juventud, no constituye cosa distinta a una respuesta prefigurada en el proceso civilizatorio mismo, es decir, deviene de una conciencia sobre la imperfección del instante y lo imperativo de idealizar un futuro que será perfecto.

De lo hasta aquí expuesto, se puede acertar que, no es posible advertir la (des)obediencia en lo revolucionario, ya que, la revuelta, compartiendo la perspectiva de Benjamin (2015), se caracteriza porque, “Nadie ve más allá de la espalda del que le precede, y cada cual está orgulloso de ser así modélico para el que le sigue” (p.33). Las anteriores palabras, colocan frente a lo análogo de una formación que evoca lo homogéneo de la militancia, donde la experiencia masificada rehúsa el pensar por sí del individuo, y se establecen figuras idealizadas como proceres, los cuales reciben los beneficios de la revolución, dejando por fuera de los mismos al pueblo que la pone a andar. Así las cosas, parece ser que, es la *juventud* esa facción popular que experimenta con mayor ahínco, el embeleso de la perfectibilidad del presente.

Una última consideración en este primer momento del camino, versa sobre el carácter orgánico de la *verdad*, para el caso, de la revolución, desde donde se desprende que, ésta corresponde a un constructo que es legitimado y acatado por el hombre colectivo. Según esto, parece adecuado compartir la lectura que, sobre un apartado de Freud, realiza Marcuse (1972),

¿METAFOROSOFAR?

señalando que, “... el individuo re – experimenta y re – vive los grandes sucesos traumáticos en el desarrollo del género, y los reflejos dinámicos instintivos a lo largo del conflicto entre el individuo y el género (entre lo particular y lo universal) tanto como las distintas soluciones al conflicto” (p.34), de donde se tiene que, si bien en la perspectiva gonzaliana se asigna un carácter móvil a la *verdad*, la adjetivación evolutiva de la misma, parece constituir una especie de institucionalización de su relativismo en términos de lo colectivo, es decir, no deviene como praxis estética y poética del individuo, sino que, como discurso de verdad, se instala en la pugna entre el *eros* y el *tanatos*, a fin de condicionar el actuar de las masas hacia *una pulsión de vida*. Por tanto, la mentada *verdad* para el caso de lo revolucionario, comporta una adecuación del discurso a una pretensión de poder frente a una estructura que lo ostenta.

Ante el panorama que se asume sobre la revolución, queda concretar su distinción de lo (des)obediente, toda vez que, la (des)obediencia comparte los instantes que Benjamín (2015) le asigna al *trabajo* como *peldaños*, “uno musical, en el que es compuesta; otro arquitectónico, en el que es construida; finalmente, uno textil, en el que es tejida” (p.29), advirtiendo que, cada uno de estos instantes, se adjudica a la praxis disruptiva de los individuos. Así, se compone como estética de mundo, se construye como metáfora desde el habitar, y se teje como filosofar, siendo esto, un *trabajo* por sí y para sí. En suma, una(s) estética(s) de la (des)obediencia, no desdice en modo alguno de la perfectibilidad del hombre en cuanto que individuo, como si de éste como colectivo; lo anterior, como proximidad con lo no institucionalizado.

El segundo momento, derivado de la afirmación gonzaliana, según la cual, el hombre complejiza su existencia mediante la imposición de necesidades, una de las cuales, vendría a ser la revolución, encuentra eco en las mismas palabras de González (2019), según las cuales, en alusión a la estructura político – económica de Colombia, sugieren que, “... exponer las leyes

¿METAFOROSOFAR?

naturales y necesarias que han hecho de la democracia colombiana un conjunto de perspectivas mentales, poco grato para la visión hipercrítica del esteta, pero sugestivo y atrayente para el observador: la causa principal es esta: en Colombia no ha regido la ley de la proporcionalidad de las actividades” (p.36), para derivar de éstas, la consideración de un aspecto cercano con la (des)obediencia, como lo es *la visión hipercrítica del esteta*, así como de otro que no lo es tanto, el anhelo de una ley. Ambas, se sintetizan en una perspectiva psicológica, como lectura tanto del individuo como del colectivo.

Frente a *la visión hipercrítica del esteta*, que descubre la abstracción que se tiende sobre la institucionalidad política de un colectivo, es puesta en relación de oposición, la lectura estética presentada por Marcuse (1969), según la cual, “Aparecería así un nuevo Principio de Realidad, bajo el que se combinaría una nueva sensibilidad y una inteligencia científica desublimada para la creación de un *ethos estético*” (p.31). En tal perspectiva marcusiana, que exalta el papel histórico de la revolución y su consecuente efecto libertario, hay al menos tres aspectos que parecen problemáticos a esta *recua*/tesis, y que pueden reunirse en una pretendida univocidad sobre la(s) estética(s), para considerarla como conciencia, realidad y sentido de vida, la cual sólo se realiza en el compromiso con la transformación colectiva por vía de la revolución. Por su parte, el individuo (des)obediente, el *esteta* para el *Brujo de Otraparte*, advierte la institucionalidad que subyace a la promesa misma de libertad.

A fin de desarrollar esta crítica planteada a la revolución, en cuanto construcción teórico – práctica de la humanidad, la intervención de Benjamin (2008) ofrece un buen insumo para tal empresa, al decir que, “Los escasos cinco milenios del *homo sapiens* -dice uno de los biólogos más recientes- representan, en relación con la historia de la vida orgánica sobre la tierra, unos dos segundos al final de una jornada de veinticuatro horas. Llevada a esta escala, la historia de la

¿METAFOROSOFAR?

humanidad civilizada ocuparía la quinta parte del último segundo de la última hora” (p.57), dejando insinuado, una suerte de irrelevancia de lo humano frente a la evolución de lo orgánico, siendo así que, el proyecto civilizatorio en su pretensión universalizante del hombre, mediante las revoluciones, reviste un carácter minúsculo ante las posibilidades (des)obedientes que alberga la historia instantánea del individuo. De modo tal, a lo revolucionario que se presenta como progreso subsumiendo la subjetividad en lo objetivante, se lo opone lo (des)obediente como evolución desde una involución que abstrae del rebaño y conduce al individuo hacia sí, quizás a un *¿Metaforosofar?*

Continuando ahora con la discusión sobre las posibilidades que ofrece la revolución en oposición a lo que en esta *recua*/tesis connota la (des)obediencia, se vincula la consideración de la economía capitalista como escenario social en el que emergen las revoluciones, a lo cual, parafraseando a Marcuse (1969, p.55), se añadirá que, son las condiciones de vida capitalistas las que hacen conflictiva la existencia del hombre, y lo sumergen en una lucha incesante, una que se funda en la satisfacción de necesidades colectivas de las que, se le convence al hombre, y ello es innegable, sus beneficios se extenderán a él, además de, hacerle despreciar a quien, habitando su subjetividad, se muestra disruptivo incluso frente a la revolución misma, es así como, se proyecta un atractivo sobre los actos revolucionarios, los cuales, generan la conciencia de que éstos tendrán efectividad universal, y merecen cierta veneración y emulación en el curso de la historia.

Esta apuesta crítica sobre la revolución, se nutre al compartir la percepción de Benjamin (2008) sobre esa conciencia que en la temporalidad se establece discursivamente como *memoria histórica*, al decir que,

La imagen verdadera del pasado *pasa* de largo velozmente [*huscht*]. El pasado sólo es atrapable como la imagen que refulge, para nunca más volver, en el instante en que se

¿METAFOROSOFAR?

vuelve reconocible. "La verdad no se nos escapará": esta frase que proviene de Gottfried Keller indica el punto exacto, dentro de la imagen de la historia del historicismo, donde le atina el golpe del materialismo histórico. Porque la imagen verdadera del pasado es una imagen que amenaza con desaparecer con todo presente que no se reconozca aludido en ella (p.39).

Así pues, desde esta visión *sugestiva y atrayente* que puede adjudicarse a lo revolucionario desde la perspectiva gonzaliana, como una disolución de las necesidades, esto es, como respuesta a lo complejo que se le propone la existencia al hombre, es posible leer una tal *memoria histórica* como idolatría de un tiempo pasado que debe replicarse como solución definitiva a las condiciones político – económicas de la sociedad, al modo del rasgo cíclico de la dialéctica hegeliana, a manera de una prolongación del pasado en el presente como aniquilación del instante. Una razón más para distanciar lo (des)obediente de lo revolucionario.

Para concluir este segundo momento, la intervención de Marcuse (1969), como apologeta de la revolución aunque sin abandonar un cierto tono crítico, permite sintetizar los calificativos sobre la misma, así, “Este concepto prevé la “toma del poder” en el curso de un levantamiento de masas, guiado por un partido revolucionario que, actuando como la vanguardia de una clase revolucionaria, establezca un nuevo poder central que iniciará los cambios sociales fundamentales” (p.82). Dicha intervención hace posible colegir tres aspectos que refuerzan la distinción entre revolución y (des)obediencia, a saber: primero, la lógica revolucionaria evoca un sentido hegemónico, lo cual siempre se ejerce en función de una masa obediente; segundo, la connotación político – económica de la misma, sugiere que el estar con otros se explicita como actuar colectivo, sin querer decir con ello, que, la (des)obediencia no revista un carácter relacional; y, tercero, el apelativo de anacrónico sobre los cambios que proyecta, al ser éstos

¿METAFOROSOFAR?

trazados en un pasado que pretende condicionar el acontecer del instante que pertenece a los individuos. Así las cosas, en el decir de Benjamin (2008), el establecimiento de universales como el Estado y el Progreso, en cuanto que norma, no permite sostener la historia como acontecer estético (p.43), sino sólo como producción discursiva de la institucionalidad que ostenta el poder económico y político. Lo revolucionario deviene solo en imitación, y no en poética.

En un tercer y último momento, y además, para ir cerrando este tramo del camino donde se ha andado sobre la revolución, será considerada la palabra gonzaliana que, al inicio de este camino, permitió plantear *un dinamismo eterno manifestado en un paso indefinido de la imperfección a la perfectibilidad*, el cual se complementa, a la vez que sirve de ejemplo, para la apuesta (des)obediente de esta *recua*/tesis frente a lo revolucionario, con la perspectiva de González (2019), que a modo de exhortación, sugiere,

Medítese bien en esto y se verá la causa de la corrupción de nuestra joven democracia. El número de semi-intelectuales es exagerado; luchan para adquirir el pan cotidiano por medio de representaciones en las asambleas del pueblo; allí, para conservar el favor, simulan fanatismos rabiosos; se establece un engranaje de pasiones repugnante: por eso la verdad tan vieja y que en fuerza de repetirse se ha vuelto banal, de que cada pueblo tiene el gobierno que merece, es irrefutable; la democracia es una forma buena o mala, según los tiempos y lugares (p.36).

De la cual, se pueden extraer las ideas que encaminaran estos pasos de cierre sobre lo revolucionario, la primera de las cuales, se despliega a partir de *la corrupción de nuestra joven democracia*, la segunda, sobre el sentido de la política como negocio y sugestión, y, la tercera, alrededor de la relatividad histórica de la *democracia*.

¿METAFOROSOFAR?

La primera de estas ideas, sobre *la corrupción de nuestra joven democracia*, lleva a considerar el siguiente planteamiento, que, la constitución democrática de las naciones modernas, ha devenido, por lo regular, de hechos asociados a la revolución, los cuales proyectan en la conquista de este escenario una explicitación de la libertad colectiva, lo cual es a su vez, una premisa para la consolidación de intereses económicos que propenden por consolidarse en la historia de los pueblos. Sobre lo dicho, Marcuse (1973) menciona que, “El mundo occidental ha llegado a una nueva etapa de su desenvolvimiento: ahora, la defensa del sistema capitalista requiere la organización de la contrarrevolución, tanto en casa como afuera” (p.11), tal contrarrevolución, como él mismo lo indica, deriva en *persecución y tortura* de lo disruptivo, las cuales son atenuadas ante el *rebaño* por la institucionalidad religiosa, y exacerbadas en las masas por el discurso de la *guerra*. Ello conduce a pensar que, tanto la revolución como las consecuencias que de ella se desprenden, dando continuidad o respondiendo a la misma, están enfocadas en reforzar la institucionalidad sobre la cual se erige la sociedad, y, por tanto, aplazan el acontecer del individuo (des)obediente ante el fenómeno del hombre revolucionario, cuyo espíritu combativo es idealizado en la memoria histórica de los pueblos, pero a cuya obra se rinde tributo de gratitud como aporte a la consolidación del sistema económico-político (democracia/capitalismo) que combate a la revolución misma.

Al interior de lo que podría considerarse como un juego sistémico, donde al parecer, la enfermedad misma supone su tratamiento, no para recuperar la salud alcanzando su cura, sino para prolongarla mediante una medicación que la mantiene controlada, emerge el planteamiento según el cual, el espacio y tiempo mismos de la revolución son anticipados por el sistema económico – político que subyace a la estructura de la sociedad, ante lo cual, vienen bien las palabras empleadas por Benjamin (2012) para describir el comportamiento de las transacciones

¿METAFOROSOFAR?

capitalistas, diciendo, “El juego en la Bolsa pasa a ocupar el lugar que ocupaban las formas de juego de azar heredadas de la sociedad feudal. A las fantasmagorías del espacio, a las que se entrega el *flaneur*, corresponden las fantasmagorías del tiempo, donde se abisma el jugador. El juego convierte el tiempo en una droga” (p.60), y, desde las cuales, podría apropiarse la noción benjaminiana de *fantasmagoría*, a fin de aplicársela al sentido humanista que se cierne sobre la revolución, la cual pareciera haber constituido la máxima aspiración del hombre en sociedad, así como el único camino sin el cual, ésta [la idea moderna de sociedad], no se hubiera podido realizar y propagar en el espacio y el tiempo. Así, en cuanto máxima aspiración, la historia parece convertida en una especie de estado narcoléptico del hombre, que, como *rebaño*, camina en una única dirección.

En esta misma dirección, una suerte de idolatría de lo revolucionario, tiene continuidad en perspectivas aparentemente innovadoras sobre la revuelta, que si bien, insertan la consideración del individuo, permanecen en un enfoque sistémico e institucionalizado de la cuestión, a través de un mesianismo de la libertad y transformación manifestada en la materialidad de la historia, tal es el caso de Marcuse (1973), cuando sugiere que,

El novedoso esquema histórico de la futura revolución quizás encuentre su mejor expresión en el papel que desempeña una nueva sensibilidad en el cambio radical del “estilo de la oposición” ... aquí trataré de delinear qué es lo que está en juego, o sea, la nueva relación entre el hombre y la naturaleza – la suya propia y la naturaleza exterior. La transformación radical de la naturaleza es parte integrante de la transformación radical de la sociedad (p.70).

¿METAFOROSOFAR?

Visión ésta, que no es posible asentar desde una(s) estética(s) de la (des)obediencia, puesto que, de la univocidad que se predica sobre lo revolucionario y que tiende exclusivamente al cambio, se sigue la trasposición de una estructura por otra, la cual precisa del individuo como andamiaje, es decir, como medio, del mismo modo, el sostenimiento de un discurso dualista frente a la naturaleza, establece una relación de poder donde lo antropológico se superpone a la *physis*, privilegiando los sentidos de lo humano sobre el actuar histórico del hombre, y, de igual manera, el acento colocado en una tal *transformación radical*, clausura las posibilidades pluriversales del acontecer individual, para declarar el carácter universal del fenómeno revolucionario.

La disolución del individuo al interior de las lógicas de la revolución, parece asemejarse a la descripción realizada por Benjamin (2012) sobre el paso del *flaneur* al *bohème*, donde “La indefinición de su posición económica corresponde a la indefinición de su función política” (p.57), no siendo más que una figura mercantil. Lo cual, para el caso, viene a significar que, en un sentido transaccional como el del capitalismo se instrumentaliza al hombre, haciendo difusa su relación con la materia, y, por ende, condicionando su comportamiento en cuanto entidad material. Así, una acepción de la revolución como mercancía, desde el ámbito de la fetichización en términos marxistas, denota una deslocalización de las comprensiones sobre la misma, imponiendo un sentido global como un no-lugar, que contradice y nada tiene que ver con lo (des)obediente, pues éste, parte de la imbricación del individuo con su territorio, como *topos* de donde emergen sus metáforas y propio filosofar.

Un aspecto complejo que se desprende de un sentido globalizado sobre la revolución, es el traslado que se hace de su lógica al campo de la cultura, donde además de trastornar las posibilidades que para el individuo puede tener la cultura como instante para el cultivo del

¿METAFOROSOFAR?

propio pensar [filosofar], se insinúa un “desarrollo ideológico más avanzado” (Marcuse, 1973, p.91) cuyo desenlace, según el mismo autor lo indica, es, “la transformación total de la cultura tradicional”. Ello se corresponde con un posicionamiento hegemónico del sentido que se desprende de la revolución, garantizando el adecuado engranaje y funcionamiento de la maquinaria social, abarcando ya no sólo el ámbito de las condiciones materiales del hombre, sino también, todo el capital simbólico y representativo donde se asienta el mundo en cuanto sistema.

Ante tal panorama, al que subyace una afrenta a las potencialidades del individuo, florecen las apuestas (des)obedientes, cuya metáfora como un filosofar, apunta al instante re – existente, en donde la estética se realiza como poética, una, que lo es desde la “imperfección” que puede representar para la institucionalidad, los acontecimientos que en nada se corresponden con las prácticas sistémicas. Sin embargo, ese instante re – existente del individuo donde tiene lugar la (des)obediencia, no constituye una cuestión mística, a la manera como Benjamin (2012) aborda el *interior* refiriéndose al coleccionista de arte, pues éste, comporta la utopía del sueño revolucionario, cual es, la transformación del mundo existente, así como tampoco, se ve relegado dicho instante, en el “habitar significa dejar huellas” (p.56), puesto que, una pretensión tal, implica señalar el camino a otros, condicionando la experiencia de ser/estar en el mundo, lo cual nada tiene que ver con lo (des)obediente. En suma, ante el aparente progreso que supone la revolución, y se dice aparente puesto que la *revolutio* [una vuelta] implica un retorno al punto de partida, con respecto a la historia de la humanidad, como un ir de lo imperfecto a lo perfecto, la (des)obediencia sale al paso, como instante del individuo para (h)errar en contravía, hacia la “imperfección” de lo propio, mediante el movimiento en una metáfora involutiva, de la que emergen estética(s) que acontecen como analogía del filosofar, sin la pretensión idealista sobre la transformación del mundo, sino sólo, con la conciencia de crear y/o re – crear el propio.

2.2. Lenguaje de la Rebelión: Lo Bello de la Utopía

Así como las lógicas de la revolución conllevan a situarse espacio – temporalmente en la Europa Moderna, a fin de instalar su génesis en las iniciativas nacionalistas, hablar de la rebeldía y su enunciación como rebelión, impele situarse en el territorio latinoamericano, donde ésta se ha realizado como resistencia de los pueblos ante la forma de gobierno burgués legada por los logros de la revolución. Y, aunque desde una pragmática del lenguaje, el termino suele diluirse en un uso sin distingo con el concepto de revolución, sin embargo, la etimología de uno y otro, apuntan a sentidos distintos. Se dirá entonces que, la rebelión es un efecto de la revolución ocasionado por fuera del territorio europeo donde ésta última se originó, y al cual se extendió por vía de la colonización, y que, además, se anticipa que dista de la (des)obediencia, toda vez que la *rebellio* se ancla en el resentimiento de una sociedad por hechos que tuvieron lugar en la *nada* del pasado, y así condiciona el actuar del presente en procura de una visión utópica de la nada que es el futuro, añadido a esto, se mantiene como ejercicio popular de las masas homogéneas y homogenizantes de la subjetividad, cuyas luchas se inspiran, en interpretaciones malversadas de pensamientos filosóficos convertidos en ideologías, las cuales traerán como resultado la superposición de las mayorías sobre las minorías. Hasta aquí, se sugieren dos razones por las que la rebelión sigue un rumbo muy diferente al de la (des)obediencia, a las que se añadirá una más, y es que, deriva en prolongadas e infructíferas luchas, como lo constata la historia del pueblo latinoamericano y colombiano, y se dice infructíferas, no porque de sus efectos no se deriven algunos beneficios colectivos, sino porque el rebelde acaba por ser subsumido en el mismo sistema de autoridad que resistía.

Unas palabras de González (2019), en las que hace recurso a un fragmento de la literatura italiana, permiten metaforizar lo hasta aquí expuesto,

¿METAFOROSOFAR?

En la última obra de Gina Lombroso, titulada *Il vantaggi della degenerazione* encuentro el siguiente apólogo: *Vollero una volta i topi suonar la campana e sudarono un'ora attaccatti allá corda senza riescire a muovere il battacchio. Quando alla fine venni il campanaro e la corda si mosse e l'aria risuono dei colpi festosi i tope corsero soddisfatti nelle tane a raccontare che essi avevan suonata la campana. Le leggi sociali son lo sforzo dei topi che voglion muo ver la campana, ese ottengono lo stesso effetto utile di poter dare a chi le fa la soddisfazione íntima de la loro efficacia... quando il tempo ha presso il posto delle leggi. Y agrega: Inutile volere con leggi speciali fermare e torcere il corso degli avvenimenti*¹² (pp.41-42).

Para colegir a partir de éstas, las tres consideraciones alrededor de las cuales, caminará el análisis que se propone sobre los lenguajes de la rebelión, y el señalamiento que sobre ésta se dirige acerca de su carácter utópico, convocando para este tramo del camino, además del *Brujo de Otraparte*, a Kusch y Zea, a fin de establecer su diferenciación con lo que aquí se asume como (des)obediencia.

La primera de estas consideraciones, se deriva del *esfuerzo realizado por los ratones para hacer sonar la campana, y su convicción de haberlo logrado*, como apreciación a la cual puede añadirse que “Los pueblos pueden hacer lo que quieran, pero no pueden querer libremente” (p.38), con lo que, se pone el acento del origen de la rebelión en la voluntad de las masas [esto es, lo popular]. Aquí habría que distinguir dos aspectos de la voluntad, de un lado su carácter

¹² “Una vez quisieron los ratones sonar la campana y sudaron una hora colgados de la cuerda, sin lograr mover el badajo. Cuando al fin vino el campanero y la cuerda se movió, y el aire resonó de los golpes festivos, los ratones corrieron satisfechos a sus madrigueras para contar que ellos habían sonado la campana. Las leyes sociales son el esfuerzo de los ratones que quieren mover la campana, aquellas obtienen el mismo efecto útil de poder dar a quien las hace la satisfacción íntima de su eficacia... cuando el tiempo ha ocupado el puesto de las leyes”. Y agrega: “Inútil querer, con leyes especiales, detener y torcer el curso de los acontecimientos” (González, 2019, pág. 42).

¿METAFOROSOFAR?

individual, en cuyo caso el acontecer (des)obediente se produce, y de otro, su moralidad colectiva como aceptación gregaria sobre la eficacia e imperativo de la praxis rebelde, esto último, como en el caso de los ratones, corresponde a lo ilusorio o utópico de los efectos que con tales acciones se pretenden conseguir, y hacia lo cual, el esfuerzo del colectivo es inducido desde los sugestivos y falaces discursos *ad populum*. Así, se tiene que la *rebellio* demanda un movimiento del rebaño bajo la dirección pastoril de líderes políticos predicadores del *socialismo* [visión esta que se comparte con González], y en la cual, la ontología del individuo se subsume en una lucha unidireccional.

Tal lucha unidireccional, exhibe una visión reduccionista sobre el carácter material del instante que habita el individuo, la cual es promovida desde un lenguaje que condiciona el ser rebelde a un accionar masificado, que se avoca a un constructo simbólico que se juzga conveniente para el hombre en cuanto universal, *so pena* de dar la espalda a la pluriversal realidad de los individuos. En el decir de Kusch (2007), “Es como si la realidad del paisaje no radicara en lo que él muestra, sino en el demonismo que esconde, en un transobjetivo o, más bien, en un inconsciente de sus formas visibles” (p.25). De esta manera, se comparte la desubjetivación del instante y su objetivación en tiempo, como perspectiva que parece insinuarse en las precedentes palabras kuschianas, cuando coloca la existencia de los hombres en un plano común, abstracto, y de sentido unívoco, colocación ésta, que bien puede asimilarse como una antropología espacial de la rebelión, a la cual se le opone, la localización del acontecer (des)obediente del individuo como experiencia estética que se trayecta como poética.

Esta localización del acontecer (des)obediente del individuo, sugiere la génesis del filosofar mismo, el cual, desde esta perspectiva [la de esta tesis], se produce en y desde lo metafórico del existir, y que, situándose en lo instantáneo, coloca en tensión toda aspiración

¿METAFOROSOFAR?

unívoca [el camino de la revolución] o equívoca [las sendas de la rebelión], para dar lugar a la *poiesis* de sus propias metáforas (momento *analógico* según Beuchot). Sin embargo, parece importante señalar que, en ocasiones, la metáfora, y en ella la filosofía misma, ha servido a las pretensiones de lo revolucionario y rebelde, lo cual se puede constatar desde las palabras de Zea (1978) cuando declara, en lo que parece ser una distinción entre la labor del filósofo y el oficio del filosofar, que,

Lo importante es filosofar, pura y simplemente filosofar. Esto es, enfrentarse racionalmente a los problemas que nos plantea la realidad, buscando a tales problemas la solución más amplia y adecuada. El filósofo ha pretendido siempre, o al menos lo había pretendido, alcanzar una solución eterna y universal, de una vez y para siempre, aunque éste haya sido un esfuerzo inútil, inútil pero necesario” (p.59).

Es así como, una pretendida filosofía de la rebelión procedente del quehacer de filósofos rebeldes, se convierten en la enunciación de metáforas unívocas y/o equívocas cuya intención universal, contradice el movimiento que subyace y se explicita en el mundo material, no así el filosofar, al cual, además de la racionalidad que le atribuye Zea, habría que añadirle la sensibilidad, así como, un situarse desde su propio territorio de pensamiento, en y desde el cual (des)obedece. Sólo así puede entenderse, para este caso, el carácter de necesidad que se atribuye a ese *esfuerzo inútil* que implica la rebelión como acción de las masas, ya que, sin ésta, el horizonte de posibilidad para la (des)obediencia del individuo, no se aperturaría como re – existencia.

Ahora bien, al parecer los lenguajes de la rebelión ofrecen al hombre puesto en sociedad, la realización de un aparente voluntarismo, desde el cual considera tener en su mano el curso de

¿METAFOROSOFAR?

las transformaciones históricas, ello, a todas luces, constituye una afrenta a la voluntad misma, toda vez que ésta, en cuanto potencia natural, habita en la intimidad del ser individual. Es por esto que,

La oposición misma es mera ficción, mera apariencia. Es el producto de una inteligencia torturada que no encuentra conciliación alguna con la vida. Recién interviene la vida cuando se une lo que la inteligencia ha separado, aunque fuera simplemente superponiendo. Pero la vida no interviene gratuitamente. Al unir los opuestos rebaja la categoría de ambos, los deja en un mismo nivel, en una realidad uniformada, en que los opuestos nada valen y la utilización de uno y de otro resulta indistinto (Kusch, 2007, p.38).

Tales palabras, develan el sentido que subyace a la *oposición* que motiva el ser rebelde, sugiriendo sobre ésta, la misma apuesta homogenizante que pretende la revolución, y que, en el sentir aquí compartido con Kusch, es consecuencia del *mestizaje*, análogo en el pensamiento kuschiano con la imagen de la *serpiente emplumada*, así, sobre este fenómeno de carácter histórico al que se alude como derivado de la colonización, puede declararse el condicionamiento que ha ido imponiendo en el curso de los hechos que conforman la historia de los pueblos, para el caso, latinoamericanos.

El devenir histórico de la humanidad que condujo a la colonización, no sólo de los territorios sino también de las culturas de los pueblos, parece suponer por parte del colonizador, la rebelión, como aparente respuesta del pueblo colonizado a la ocupación de que está siendo objeto. Lo anterior, si se tiene en cuenta, parafraseando a Zea (1978), que, la construcción histórica del hombre colonizado, pasa inexorablemente por una suerte de limbo en la que no se

¿METAFOROSOFAR?

reconoce ni en sus tradiciones ni en la novedad cultural del colonizador, pero, donde el triunfo final, parece corresponder a la proyección del inconformismo europeo sobre un nuevo territorio y sus pobladores (pp.82-83). Para colegir que, la rebelión se presenta como la realización de un hombre, que, como pueblo, se halla inmerso en una disyuntiva tanto ontológica como histórica, donde el transcurrir hegemónico de la temporalidad, le ofrece a este *antropos*, el espejismo de su poder decisorio, y que, además, su previsibilidad por parte del *amo* hace ineficaz el actuar del *esclavo*.

Esta posibilidad de anticipar la rebelión como efecto, obedece a la imposibilidad de un *rebaño* para determinarse por sí mismo, siendo su respuesta a los hechos históricos una exhibición del más franco conductismo. En tal sentido, viene bien para la rebelión lo sugerido por Kusch (2007) sobre la inmersión del hombre en la ciudad, “Se produce entonces como un desplazamiento de facultades en uso y hasta se hipoteca la verdad más íntima, en razón de alguna utilidad” (p.49), queriendo decir con esto que, tal instrumentalización del hombre, sugiere un ambiente hostil para el individuo. Es así como, en medio de la rebelión, la valía del hombre no está dada en virtud de la pluralidad de experiencias que, como estéticas, se dicen (des)obedientes como enunciación de su individualidad, sino sólo, en proporción al funcionalismo de su compromiso con la causa rebelde y popular.

Para concluir parcialmente, se asiente en que, la rebelión hace hincapié en la subversión de un orden establecido, en virtud de uno, que además de nuevo, colma el idilio del hombre en cuanto pueblo, colocando todo progreso intelectual en una praxis revestida por la pretensión de transformar la realidad. En palabras de Zea (1978), “...la tarea filosófica de los intelectuales de nuestra generación es la de ser la enfermedad mortal de nuestra civilización sofística, la crítica radical, la subversión absoluta, y esto en nombre de la absoluta necesidad, la de la ineluctable

¿METAFOROSOFAR?

justicia que anunciamos.” (p.133). A fin de colegir con ello que, aún en la rebeldía, pervive la promesa mesiánica, sostenida a través de discursos, y cuyo eco resuena únicamente como utopía.

La segunda de estas consideraciones, atiende a lo analógico entre la metáfora de los ratones y el carácter utilitarista que se tramita en el ordenamiento jurídico de una sociedad en la que el ser rebelde se impone a sus asociados, bajo la promesa de un porvenir utópico. Ante esto, el hombre se enrola alrededor de una causa que, considerándola realizable, asume como ideología, inaugurando con tal compromiso, un fenómeno político fascista, enclaustrador de las potencialidades individuales, así, “¿Cuál si no el alejamiento del resto del mundo es la causa de este nuestro fanatismo nacional? Con razón decía uno de nuestros fanáticos: la capital debía trasladarse a las selvas del Sur, para alejarla de las orillas del mar. (*Res communis ómnium*)” (González, 2019, p.64). De modo tal que, la rebelión opta por el horizonte limitado y definido que puede proporcionar el bioma selvático [lo común a las masas], y rehúsa a toda costa la indeterminación e incertidumbre del orbe que contempla quien parado en la costa mira hacia donde el firmamento parece unirse con el mar, en este sentido, la rebeldía parece constituir una experiencia restrictiva de las posibilidades del individuo.

Tal restricción que se denota con el fascismo, asegura que el actuar del hombre rebelde se limite a lo que de él es requerido para la consolidación de la causa popular, sin posibilidad de trascender, y, por ende, castrando todo rasgo de un pensar por sí y para sí. Un elemento que parece contribuir en la configuración de este sentido restrictivo en el ámbito de lo popular, puede atribuirse a la producción de una conciencia religiosa, “Cuando un pueblo crea sus adoratorios, traza en cierto modo en el ídolo, en la piedra, en el llano o en el cerro, su itinerario interior. La fe se explicita como adoratorio, y deja en este una especie de residuo. Es como si fijara exteriormente la eternidad que el pueblo encontró en su propia alma” (Kusch, 2000, p.100). De

¿METAFOROSOFAR?

esta manera, parece alentarse una visión de futuro, que nada tiene que ver con el instante (des)obediente, así como también, una inmanencia que coloca frente a esencialismos o idealismos que abstraen, tal y como lo describen la Línea o Caverna platónicas, en un tránsito que, dejando atrás lo estético, tiende hacia lo discursivo.

Esta inmanencia y visión de futuro, suscita en el hombre el convencimiento sobre la efectividad de la acción popular, a la vez que, aplaza las enunciaciones prácticas procedentes del sentir propio de los individuos en particular. Es por esto que, podría compartirse la preocupación de Zea (----) al preguntarse sobre la filosofía americana,

¿De qué iba a responder nuestra filosofía? ¿Qué tipo de hombre o qué tipo de cultura iba a rescatar? ¿Frente a qué situación iba a surgir la filosofía? ¿Sobre qué iban a filosofar nuestros filósofos? Se nos puede contestar: la filosofía es universal y el filósofo sólo se puede comprometer con lo universal y eterno. Contestar así, no es contestar nada. Comprometerse con lo universal y eterno, sin concretizar un solo compromiso, no es comprometerse con nada (p.12).

El carácter nihilista que se atisba en la pretensión de universalidad y eternidad, las cuales, bien pueden asignarse a la rebelión, toda vez que, a ésta, parece subyacente algún tipo de filosofía denominada ligeramente como de *izquierda*, constituye la restricción que impone el absolutismo ideológico al erigirse como *telos* en el curso de una historia en la que la subjetividad se mediatiza.

De otro lado, dicha aspiración absolutista y mediática del hombre en cuanto que individuo, coincide bien con la sugerencia gonzaliana, al insinuar en un tono metafórico las implicaciones del fanatismo, y decir que, se debe *trasladar la capital a las selvas del Sur*, esto

¿METAFOROSOFAR?

es, donde la visión es limitada por los grandes árboles circundantes. Tal es la mentalidad del colonizador, el cual, además de limitarse en su selva, procura la reproducción de ésta, en cuanto experiencia, en otros espacios, ya que, como lo señala Kusch (2000) sobre la relevancia histórica del Descubrimiento, ésta, "... estriba en el hecho de que es el encuentro entre dos experiencias del hombre. Por una parte [la que interesa respecto a la colonialidad], la del Ser, como dinámica cultural... Por la otra es la experiencia del Estar, como sobrevivencia, como acomodación a un ámbito por parte de los pueblos precolombinos..." (p.164). En esta oposición entre el Ser y el Estar, puede atisbarse una vez más, la naturaleza propia del movimiento en la filosofía Clásica, la cual, al sumergirse en un dualismo, abandona las intuiciones de la experiencia estética [esto es, un Estar, situado en un territorio cuya habitación, se dice como filosofar (des)obediente en y desde la metáfora], por el racionalismo de una esencia que parece imperativo imitar [esto es, lo unívoco y universalizante de los discursos que, como el de la rebeldía, tramitan alguna pretensión hegemónica].

Ante lo hegemónico que subyace a la rebelión, habría de reconocerse que, al menos en su iniciativa [de corte filosófico] reside un afán opositor del pueblo, cuyo propósito apunta a resistir el poder representado en la tradición, sin embargo, "En nuestros países no podemos decir que todos los oprimidos se encuentran organizados. Tampoco podemos decir que todos tengan conciencia de su situación" (Zea, ----, p.13). Dicha desorganización e inconciencia, parece ser la consecuencia de un acto masificado, en el cual se instrumentaliza al hombre, haciéndolo una pieza dispuesta para el buen funcionamiento de la maquinaria social. En tal sentido, la función del hombre es claramente definida, como el restringido panorama de la selva, así como también, en esta delimitación de las posibilidades del hombre, se condición la estética y se anula la poética en el individuo.

¿METAFOROSOFAR?

Al imponer un control sobre la estética e inmovilizar la poética, se realiza lo que líneas arriba González señaló como *alejarse de las orillas del mar*, con lo cual, se alude al abandono del instante ilimitado e incierto que habita el individuo localizado, como horizonte de la (des)obediencia. Esto es lo que puede denominarse como *objetivación*, lo cual corresponde a una producción histórica de corte eurocéntrico, y sobre el que señala Kusch (2000) de manera acertada para este caso,

Pero en el occidente... la objetividad cumple además otra finalidad: permite la salida de sí mismo y fijarse en el mundo exterior, casi como si uno se dedicara a pasear para no estar preocupado. El mundo exterior, y su culto nos permite distraernos. La ciencia, que es el culto al objeto porque cultiva a la naturaleza y a sus leyes, sirve al hombre moderno para escabullir su intimidad, y hacerse duro y hasta mecánico (pp.216-217).

Bien puede lo anterior, ser considerado como el constreñimiento de la mirada del individuo, en virtud de una visión que ocasiona la unidireccionalidad en la percepción y el movimiento, a fin de regular el actuar de los hombres, mediante un ejercicio pastoril, en función de una conquista que se juzga correspondiente para la totalidad de un pueblo, ignorando quizás, que tal visión unívoca, perpetúa el sentido impuesto por la autoridad a la que la rebeldía se resiste.

Dicho sentido impuesto, atañe a la colonialidad como fenómeno histórico derivado no sólo de la expansión europea hacia la ocupación de nuevos territorios, sino también, manifestado en el desplazamiento, y, por consiguiente, desterritorialización de los modos de pensar del hombre en cuanto que individuo, a lo que se añade, un carácter fabril que produce la historia como mercancía, haciendo corresponder ésta con las leyes de la oferta y la demanda. En este

¿METAFOROSOFAR?

punto, las palabras de Zea (----) permiten anticipar la parte conclusiva que, sobre la rebelión, se ofrece en esta segunda consideración, a saber, “Pero, por una dialéctica inevitable de la historia, al mismo tiempo que crecía [se refiere a la burguesía], fueron creciendo en sus entrañas las fuerzas que ahora le ponen jaque mate. Con el desarrollo de la industria se desarrolló también la clase que ahora la combate, el proletariado” (p.13), y aunque no se comparte aquí, el sentido afirmativo sobre el valor combativo de las facciones populares, si es posible declarar parcialmente que, la rebelión se corresponde con una suerte de producción mercantil, la cual es ofertada para suplir la necesidad de un sistema burgués que requiere afirmar su hegemonía, sobre la base de una amenaza que, al menos en apariencia, parezca significativa, reforzando de esta manera, la instrumentalización del hombre.

La tercera y última de las consideraciones derivadas de la metáfora sobre los ratones retomada por González de la literatura italiana, se cierne sobre la inútil pretensión por cambiar el curso de la historia, ya que, es el campanero quien finalmente, hace que ésta repique. A tal consideración, se añaden las palabras del *Brujo de Otraparte*, cuando en lo que podría tomarse como una aproximación a lo que aquí se tramita como (des)obediencia, declara que, “... sólo los tres presidentes que no ciñeron su estilo a moldes clásicos, sirvieron verdaderamente. Y no se diga que soy exagerado y unilateral: predico la armonía de la vida, y la ya mentada ley de la proporcionalidad de las actividades” (2019, p.32). Desde donde es posible intuir en relación con el relato de los ratones que, si bien a éstos los asistía una iniciativa rebelde como colectivo, y era la de realizar aquello que para sus condiciones no sólo parecería, sino que también era imposible, pero con lo que los individuos quedarían hechos UNO, puede decirse que, la (des)obediencia estribaría más bien, en aquel ratón que, consciente de su experiencia estética y sus posibilidades poéticas, rehúsa ese *ceñirse al molde* y realiza apuestas de sentido propias, las cuales no se

¿METAFOROSOFAR?

corresponden, y no tendrían por qué, con las infructíferas luchas de las multitudes populares y rebeldes.

La cuestión con estas luchas gregarias, en las que pueden adscribirse las rebeliones, estriba en su carácter reaccionario, no así la (des)obediencia, puesto que, al constituir ésta una experiencia estética, ella se ancla al acontecimiento existencial mismo del individuo, y lo compromete con una poética particular del vivir, instalándose en la conciencia de una praxis permanente. Así lo advierte Kusch (2000), al referirse a una suerte de *tekné* para el filosofar, que, “Quizá ocurra lo mismo que con el pensar popular. También ahí se da una técnica, o al menos el requerimiento de ella. Pero en este caso el problema se invierte. La técnica es requerida, cuando hay bloqueo, o urgencia, cuando hay inseguridad, o sea que aparece como una exigencia posterior” (p.9). De esta manera, considerando que para la (des)obediencia, tal *tekné* sólo se asiente como realización plural y en su proximidad con el oficio del artesano, se hace inadmisible un *molde* para el filosofar, puesto que, la producción material de los artesanos exhibe diversidad de creaciones, las cuales, como metáforas, acontecen como un pronunciamiento del instante, además de subjetivo.

Según lo expuesto, es conveniente pensar la (des)obediencia como percepción íntima del filosofar, y que deriva en una poética de metáforas, como enunciación del instantáneo acontecer subjetivo, por tal razón, hay que tomar distancia de Zea y de la perspectiva filosófica latinoamericana que representa, cuando en su obra de (1945, pp.20-21), sugiere una suerte de esencia filosófica, en el abandono de lo íntimo para arrojarse a la externalidad de un activismo en el marco de la cultura, y declarando con ello, un rasgo de necesidad sobre la filosofía. En estas palabras de Zea, sobre las que se ha hecho paráfrasis, se advierte, primero, una instrumentalización de lo filosófico, pues al declararla como algo necesario, ello equivaldría a

¿METAFOROSOFAR?

señalar su utilidad, teniendo en cuenta que, una cosa es útil siempre en función de un propósito, y, segundo, al ser mediatizada como instrumento útil, se objetiva, lo cual contraviene la subjetivación por la que propende el (des)obedecer como una manera de rehusar los modelos, pero sin la utópica aspiración de una transformación universal.

El rechazo del individuo a que su existir sea circunscrito a la experiencia de un universal, se convierte en el territorio que, como morada de su pensar, constituye la metáfora donde se funda el filosofar, tanto como estética (des)obediente, así como, de una poética como la del artesano, ello, se asocia con lo que González denomina *armonía de la vida*, la cual, se produce desde la inmanencia [esto es, lo íntimo], para después, realizarse desde lo económico de sus metáforas [esto es, el pronunciamiento y relación que apertura lo metafórico del existir]. “Y ese suelo así enunciado, que no es ni cosa, ni se toca, pero que pesa, es la única respuesta cuando uno se hace la pregunta por la cultura. Él simboliza el margen de arraigo que toda cultura debe tener” (Kusch, 2000, p.110). En tal sentido, el terreno se hace signo que apunta hacia el cultivo del filosofar en el individuo, el cual se produce, como ya se ha dicho, en y desde la metáfora, esto, como un acontecer estético y poético, cuyo *ethos* (des)obediente corresponde al instante que pertenece al individuo, por lo cual, re – existe la visión unívoca que moviliza e implanta el discurso hegemónico sobre la cultura.

Dicha hegemonía cultural, conduce a pensar en la modernidad europea, y sobre todo en la perspectiva hegeliana del *fin de la historia*, con la cual se alude a un estado ideal de realización en el que la humanidad ha alcanzado su plenitud, negando con ello, toda posibilidad de movimiento posterior en cuanto a tiempo y espacio. El lenguaje de la rebelión, alienta no en pocas ocasiones, retomando una vez más las nociones hegelianas, esa *dialéctica del amo y el esclavo*, un ejemplo de ello, se tiene en Zea (1945) cuando sugiere, una pretensión popular por

¿METAFOROSOFAR?

imitar la cultura europea, y, aunque reconoce que las circunstancias desde donde emerge la cultura europea y americana, su visión persiste en adaptar aquella a ésta (p.45). Al impugnar esta visión de Zea, no se quiere insinuar en modo alguno un desprecio de la tradición europea [al menos no en el ámbito de la tradición filosófica], sino, se plantea un cuestionamiento a la rebelión y aquello que subyace a su discurso, cual viene a ser, una emulación camuflada de aquella institucionalidad a la que resiste, siendo así que, lo armónico del existir se diluye en lo que podría denominarse una renuncia ontológica, pues un ser cede su lugar a otro, para ensalzar las posibilidades que le brinda lo colonial, no sin antes ejercer en el escenario de la historia, una aparente actuación subversiva.

Se tiene entonces que, desde la perspectiva de la rebelión se cierne sobre la cultura una bifurcación, ya que, de un lado, ella es objeto de transformación por vía de la resistencia rebelde, y de otro lado, ella misma parece contemplar la rebeldía hacia sí como fuente de fortalecimiento y de una experiencia de mutación, así, se plantea una oposición entre lo que permanece y lo que no. Lo anterior, se ilustra en el decir de Kusch (2000, p.236) cuando al referirse a la cultura como un universo simbólico, propone cierta complementariedad entre una ontología del movimiento y un existencialismo estático [hasta aquí la paráfrasis]. Ello, supone para la (des)obediencia una armonía que acaece en lo paradójico, es decir, constituye una enunciación del movimiento producto de la acción individual, aún, cuando lo sistémico que envuelve la existencia no llegue a modificarse.

Sin embargo, y para dar cierre a este camino que ha opuesto la (des)obediencia a la rebelión, habría de señalarse sobre esta última que, parece no respetar la tal *proporcionalidad* que refiere González y que toma prestada del lenguaje económico, esto, considerando en términos formales de la lógica, que, la premisa particular del silogismo es subsumida por una

¿METAFOROSOFAR?

premisa universal, desembocando en una conclusión de igual naturaleza. Así lo expone Zea (1945) cuando dice, “La Cultura Universal... necesita de nuevos valores sobre los cuales apoyarse. Dichos valores tendrán que ser abstraídos de las nuevas circunstancias en que el hombre se encuentra... América, por su posición particular, puede aportar a la cultura la novedad de sus experiencias” (p.76). El problema estriba entonces, en que persiste una pretensión objetivante en la rebelión, no rehúsa la metáfora de poder, por el contrario, se adscribe a la misma, convirtiendo una praxis que arranca en la singularidad de los pueblos, en una experiencia genérica de la resistencia bajo la promesa del cambio.

2.3. Trayectos (Des)obedientes: Estética(s) desde *Filosofar(es) Otro(s)*

Estos trayectos (des)obedientes que culminan un camino estético transitado desde la metáfora y el filosofar, son la ocasión para sentar la carga de sentido por la que aquí se apuesta alrededor de la (des)obediencia, confluyendo a este propósito las voces de González y Thoreau, donde ésta es tratada como derecho y deber respectivamente, para finalmente, distanciándose de tales perspectivas ancladas al derecho, postular el carácter estético de la cuestión. Se sugiere entonces una confrontación entre la Poética [donde se moviliza la estética (des)obediente] y lo Institucionalizado [donde se instala la revuelta y la rebeldía, así como toda estructura jurídica], al decir el *Brujo de Otraparte* que, “Las leyes naturales rigen la vida actual y las leyes humanas no son otra cosa que obstáculos, cuando van en oposición con aquéllas, como sucede generalmente. El papel del Estado debe reducirse a la administración de justicia y a la conservación del orden interior y exterior; y puede afirmarse que vendrá un tiempo en que esto no sea necesario, en que sea una realidad la anarquía” (González, 2019, p.78). De donde se siguen, las percepciones que permitirán tejer la mirada (des)obediente, tales como, primera, la *equivocidad* de la oposición del iuspositivismo al iusnaturalismo; segunda, la institucionalidad como *univocidad* de un justo

¿METAFOROSOFAR?

ordenamiento; y, tercera, la *plurivocidad* que suscita el carácter indeterminable sugerido por la *ἀναρχία*.

La primera de estas percepciones, se sitúa en el *derecho a no obedecer* como tesis gonzaliana, la cual, desde la hermenéutica analógica, sugiere una visión equívoca, quizás propia de la etapa juvenil desde donde habla González, y que se ilustra bien en el concepto de justicia asumido por éste al decir que, “Entiendo por *justo*, en sentido lato, lo que es conforme a la naturaleza de las cosas, y en sentido restricto, lo que es conforme a la naturaleza de los hombres” (p.45). En tal sentido, aparecen dos significados sobre la justicia: uno, que apunta hacia la materia y sus propiedades físicas; y otro, dirigido hacia lo simbólico de las estructuras que se erigen desde el discurso, donde la perspectiva materialista del individuo, con su noción caótica de ser, parece lanzarse en contra de las estructuras que idealizan el estar del hombre en sociedad. Así, lo justo acontece con amplitud en la no obediencia, sin embargo, parece restringirse cuando se formula como derecho, ya que, al hacerse un reclamo del hombre, puede excitar a éste hacia el extremo de la materia o de las estructuras, bien como acogida, o, bien como desprecio, de una u otra.

Tal acontecer de la justicia, parece ser el caso de la no obediencia predicada por la rebelión y la revolución, las cuales, como iniciativas una popular y otra societal, se movilizan en torno al cambio del orden establecido, por uno que, al menos como aspiración, juzga mejor; el resultado de la primera, el socialismo, y de la segunda, la democracia; ambas como enunciación absoluta de una institucionalidad que gobierna, y en la que el individuo se diluye. Así lo percata Thoreau (1997) cuando sugiere que, a la noción de gobierno [sea el que sea], y aunque acompañado por el calificativo de justo [lo cual no tiene que ver con la justicia en sí, como sí con lo legal], subyace una relación dialéctica que hace al individuo transitar del hombre al súbdito,

¿METAFOROSOFAR?

por eso, - y aquí viene la (des)obediencia a oponerse al no obedecer – “La única obligación que tengo derecho a asumir es la de hacer en todo momento lo que considero propio... [ya que] La ley jamás hizo a los hombres un ápice más justos; y, en razón de su respeto por ellos, incluso los mejor dispuestos se convierten a diario en agentes de la injusticia” (pp.284-285). Así, se tiene que, la estructuración del derecho y su concreción en la ley, se halla deslindada de lo justo, por lo cual, el no obedecer en cuanto pretensión legal, comporta oposición a la naturalidad de la (des)obediencia, pues, mientras la una busca equipararse a la institucionalidad del gobierno y transformarla para superponerse a ésta, la otra es estética que se hace poética en el instante que, como filosofar en y desde la metáfora, pertenece al individuo, pero no a cualquier individuo, sino a uno consciente de la presencia inabordable de las estructuras en términos de la resistencia, pero frente a las cuales, es posible una praxis de apuestas particulares en clave re – existente.

Dicha re – existencia se encuentra en sintonía con aquello que en la perspectiva gonzaliana, es referido como, *sentido lato de la naturaleza de las cosas*, en una alusión a lo justo, ello, coloca nuevamente frente a una consideración fenoménica, donde el carácter re - existente a que compromete la (des)obediencia, se manifiesta en la cotidianidad de la *mirada* y el *ensueño*, como campo donde se tramita el instante estético. Este instante, es movimiento, desarrollo inverso al avance del progreso cultural que ha sido heredado de la Modernidad europea, pues más allá de prolongar la ocupación territorial y cultural, busca retrotraerla a la voluntad del individuo, lo anterior, juzgado en términos de la lógica tradicional, implica pérdida y sacrificio, sin embargo, propone lo disruptivo del acto re – existente en función del otro, quizás en una tonalidad cercana al estoicismo, ya que, “Si yo le he arrebatado injustamente el leño salvador a un hombre que se ahoga, debo devolvérselo aunque perezca yo” (p.287). La mención del otro como destinatario de lo disruptivo del acto re - existente, parece extraña cuando de

¿METAFOROSOFAR?

manera recurrente se ha instalado la (des)obediencia en los terrenos de la subjetividad, ante lo que, valga señalar dos aspectos, en primer lugar, que la noción de otredad no connota exclusivamente a los semejantes del individuo, sino también a las colectividades, instituciones y hechos, y, en segundo lugar, derivado de lo anterior, que, se es (des)obediente siempre en función de algo o alguien, lo cual, aunque conscientemente se reconozca la imposibilidad de cambiarlo, si constituye la jugada propiciadora del movimiento hacia una inventiva del individuo, esto es, hacia su praxis poética.

Esta praxis poética, se opone a la restricción que sobre el concepto de justicia ha naturalizado el discurso del hombre, sesgo que señala el *Brujo de Otraparte*, y que es significativo en la medida que, coloca el análisis en la cuestión lógica del lenguaje, no sólo por la carga hegemónica que moviliza, sino, ante todo, por las posibilidades poéticas que alberga. Desde la apuesta legal del no obedecer, la formulación del discurso sobre la justicia es adornado con los rasgos de la moralidad, a fin de hacerla correspondiente con lo bueno y lo verdadero, coherencia esta, que se explicita como una cuestión formal, mientras que, la *poiesis*, sugiere un hacer que, desde la singularidad, impacta al *rebaño*, puesto que, “No es tan importante que muchos sean igual de buenos que tú como el que exista la medida de bondad absoluta en algún lugar; pues esto haría fermentar toda la masa” (p.288). La disyuntiva que acá se sugiere, es la misma que entre teoría y praxis, donde la visión sinóptica entre ambas, permite insinuar que, éstos son momentos complementarios de un mismo camino, y ninguno puede suceder sin contar con el otro. La naturaleza precisa del hombre, tanto, como el hombre mismo es *physis*.

La segunda de las percepciones, está dada a través del *deber de la desobediencia*, el cual es puesto en el plano civil por Thoreau, ya no en cuanto demanda legal como es el caso de González, sino como oferta de un proceder que puede abarcar terrenos jurisprudenciales; tal

¿METAFOROSOFAR?

deber, como un ejercicio reactivo, implica tener en cuenta la mirada gonzaliana cuando coloca la administración de la justicia y el orden como función del Estado. Puesta en el escenario deontológico, la desobediencia trasciende el rasgo de moralidad que le había sido asignado, para revestir un carácter ético, con lo cual, el compromiso con la alteridad se hace mayor, pero sin perder de vista lo fundamental que es el individuo, concerniente a ello, aporta González (2019) que,

La tesis individualista no lleva a la exclusión del *gregarismo*. Efectivamente, el hombre tiene necesidades que se convierten en *pro* de sus semejantes: amor al prójimo, compasión, etc., son instintos o necesidades que aparecen en la evolución del individuo; pero no hay que equivocarse, son necesidades que radican en el *yo*, son *egoístas*: el egoísmo lleva al altruismo, que no es sino una modificación de aquél: el principio de la actividad es individual (p.47).

De estas palabras, se sigue que, al hablar sobre lo íntimo de la (des)obediencia, no se alude en modo alguno a un encerramiento místico, sino, al individuo como *telos* de todo acontecimiento estético y poético, y, aunque las contingencias propias del existir reclamen la presencia del otro, más aún cuando la desobediencia se expone como deber, el (des)obedecer no deja de ser egoísta.

Esta centralidad del *yo*, que se adjudica propia de la (des)obediencia, propone un ejercicio dialógico entre la concreción histórica – material, representada en el individuo con sus experiencias estéticas y sus proyecciones poéticas, con la noción abstracta y objetiva del Estado con su ejecutoria de gobierno. Pues, la idea misma de gobierno sugiere una relación vertical [pastor – rebaño, en perspectiva nietzscheana] en la que se subsume la subjetividad, así, “De todo

¿METAFOROSOFAR?

corazón acepto el lema de que “el mejor Gobierno es el que gobierna menos”, y me gustaría que fuera honrado con más diligencia y sistema. En la práctica significa, asimismo, lo cual también creo: “que el mejor Gobierno es el que no gobierna en absoluto”; y cuando los hombres estén preparados para él, ese y no otro será el que tendrán” (Thoreau, 1997, p.283). De lo anterior, es posible colegir tres aspectos relevantes para la mirada (des)obediente: primero, lo que se rehúsa en la idea Gobierno, tiene que ver con la institucionalidad que ella evoca, al cual, el ser (des)obediente opone la intimidad de su sensibilidad estética y disposición poética; segundo, el tan anhelado orden justo sobre el que se sustenta la utilidad del Estado, no puede devenir como un producto social que se dirige al hombre como individuo, sino que, emergen de las intuiciones subjetivas en cuanto son conceptos indefinibles de manera universal; y, tercero, la ausencia de una institucionalidad no se corresponde con una aspiración eremita en el hombre, antes bien, alude al compartir el ser (des)obediente en clave de re – existencia, esto es, como acontecer del individuo, y, en ningún modo, como objetivación colectiva.

Una hermenéutica tal sobre la cuestión (des)obediente, conduce, compartiendo la perspectiva gonzaliana, a asentir en que, el movimiento constante al que se ven avocados los individuos se halla atravesada por la consideración del otro, pues si bien, la (des)obediencia como praxis poética que brota de una estética individual, corresponde a las apuestas con las que desde su subjetividad se compromete, no sucede lo mismo con la estructuración de la realidad que se le presenta como mundo, ya que en tal construcción, participa el otro [semejantes] o lo otro [la institucionalidad discursiva]. Lo que se quiere afirmar con esto, es el carácter relacional de la (des)obediencia, no en cuanto que sea un efecto dependiente de una causa -como en la física aristotélica-, sino en cuanto impacto de un proyectil sobre una superficie que se considera sólida, ello, como impugnación que se propone al individuo, así, “Hay leyes injustas. ¿Nos

¿METAFOROSOFAR?

contentaremos obedeciéndolas o trataremos de corregirlas y seguiremos obedeciendo hasta que lo consigamos o, más bien, las trasgrediremos en seguida?” (p.290), interrogante ante el cual, se acuña bien como respuesta el exhorto imperativo plasmado líneas adelante por Thoreau, al decir: “Romped la ley” (p.291). De las anteriores palabras, se rechaza la acepción colectiva que se cierne sobre la desobediencia en cuanto que deber, pero se acoge la trasgresión que la describe, la cual, para realizarse, precisa de un orden que es caos, así como de una justicia que es indefinible, en suma, el rasgo deontológico que pueda revestir la (des)obediencia, se afina en el egoísmo de una estética que pertenece al individuo, dándose lo que podría designarse como una territorialidad de la existencia.

La afirmación del egoísmo como móvil de la (des)obediencia, constituye por sí, un cuestionamiento a las lecturas altruistas que direccionan el sentido de las sociedades hacia lo solidario, pues, en la mirada (des)obediente, no es posible relegar el individuo a un estadio mediático para sobreponer los otros como destinatarios del actuar individual, antes bien, los otros [semejantes e institucionalidad], son convertidos en medios por el yo, y no revestirán más importancia que aquella que se les conceda en el marco de una estética (des)obediente y una poética re – existente.

El hombre prudente sólo se revelará útil y no se avendrá a ser “barro” ni a “obturar un agujero para detener al viento”, sino que, por lo menos dejará esa tarea a su polvo. *I am too high-born to be propertied, to be a secondary at control, or useful serving-man and instrument to any sovereign state throughout the world.* Quien se da enteramente al prójimo es considerado por éste, inútil y egoísta; el que se da en parte sólo, es considerado bienhechor y filántropo (Thoreau, 1997, p.286).

¿METAFOROSOFAR?

Así, se tiene que, la primera trasgresión que tiene lugar desde la (des)obediencia como praxis egoísta, es frente a la instrumentalización del individuo, y, la segunda, ante la moralidad que se estructura para atribuir valores dignos de encomio a ciertas figuras pastoriles al interior del rebaño. La masa es defectible, y aunque en su movimiento -el cual es siempre causado por algo que la manipula- quepa la revuelta y la rebeldía, en ella no cabe la (des)obediencia por cuanto evoca la incorporación de la subjetividad a una indefinible forma de objetividad, por tanto, sin el panadero y su manipulación de la masa, sin el rebaño y la dirección del pastor, y por supuesto, sin los artefactos y construcciones propias de cada acción [amasar – pastorear], para la estética (des)obediente, la “institucionalidad” -por decirlo de algún modo-, se funda y deviene en la poética del individuo consciente.

La tercera y última de las percepciones, con la cual se cierra no sólo este trayecto (des)obediente sino también este camino estético trenzado desde la metáfora y el filosofar, atiende a la mirada propiamente estética de la (des)obediencia, la cual, pareciera estar cercana a una realización anárquica de la existencia, lo que es una insinuación recurrente del *Brujo de Otraparte*, pero que a tenor de esta lectura, se mantiene tímida sin trascender el sentir liberal, lo cual se expresa en su exposición del no obedecer como derecho. Sin embargo, es desde esta provocación gonzaliana que será expuesta la percepción que aquí se acoge sobre la (des)obediencia, sin querer equiparar la (des)obediencia con anarquía, sino, como ya fue dicho, dibujar una proximidad entre ambas, y sobre la que señala, “El anarquismo, que es la supresión de todo gobierno, es un ideal hermoso, pero muy lejano aún de nuestra época. El anarquismo tiene una base científica, y no es otra cosa que los principios de la escuela liberal llevados a la exageración” (González, 2019, p.77). Desde estas palabras, queda sugerido, la ausencia de un ideal de gobierno como ejercicio de poder procedente desde el exterior del individuo, así como

¿METAFOROSOFAR?

también, la perspectiva utópica de lo anárquico considerando la materialidad histórica en que se desarrolla la existencia, y, las bases liberales que subyacen a la anarquía.

Inicialmente, la ausencia de esas relaciones de poder que se realizan mediante un gobierno como preámbulo de una comprensión sobre la (des)obediencia, exige situar a qué se refiere, o mejor dicho, cómo se asume tal ausencia, puesto que, en ningún modo, tal calificativo puede asimilarse como un no-estar o no-existir, pues valga recordar que la estética aquí referida, no persigue la transformación del mundo colectivo, sino sólo la poética re – existente del mundo individual, así las cosas, dicha ausencia deberá entenderse en relación con esa creación de mundos posibles que se produce como acontecer de la subjetividad. Esto, puede encontrarse señalado en la anécdota de Thoreau al decir que,

Y yo confronto a este Gobierno [americano o a su representante], el Gobierno del Estado, directamente, cara a cara, una vez al año nada más, en la persona de su recaudador de impuestos; del único modo que le cabe hacerlo a un hombre de mi situación; entonces, me dice taxativamente: Reconóceme; y la manera más sencilla y efectiva -y en el estado actual de las cosas, indispensable- de tratarlo en base a esta presentación, expresando tu poca satisfacción y amor para con él es negándolo (1997, p.292).

Dicha negación, coloca la (des)obediencia en sintonía con el estoicismo de Séneca [en su confrontación con el emperador Nerón], para quien la erradicación del miedo es la encargada de deslegitimar las formas de poder que se imponen sobre el individuo, además, como lucha re – existente desde la consciencia de que la externalidad del mundo objetivo ni detendrá su avance ni se transformará al querer del hombre revolucionario y rebelde, es la explicitación de un

¿METAFOROSOFAR?

compromiso del individuo consigo mismo, esto es, el filosofar desde las propias metáforas del ser como una estética (des)obediente que desemboca en una poética del vivir.

De acuerdo con esta perspectiva, no es posible asentir con González, cuando sugiere lo anárquico como elemento utópico o al menos aplazado en las condiciones históricas actuales, recordando, claro está, que la (des)obediencia no se agota en la anarquía, aunque ésta última connota un rasgo de la primera, pues habría de decirse que, desde una aspiración colectiva del anarquismo -cual parece ser el lugar gonzaliano frente a la cuestión-, éste parecería irrealizable, pero, si es colocado en las apuestas existenciales del individuo, se constata no sólo posible, sino también, realizado por hombres concretos en condiciones específicas de vida a lo largo de la historia. Sirva rememorar en un tono anecdótico, nuevamente, y a modo de paráfrasis, la experiencia de Thoreau, cuando se enfrentó -desde su lugar de maestro- con la institucionalidad política y religiosa que le demandaba tributar en favor de quien hacía las veces de pastor del rebaño en su colectivo social, y a partir de lo cual declaró: “Sabed todos por la presente que yo, Henry Thoreau, no deseo ser considerado miembro de ninguna sociedad establecida a la que no me haya expresamente unido” (p.295). Por tanto, lo que la (des)obediencia tiene de anárquico, es la puesta en tensión que esta estética del individuo presenta al andamiaje institucional sobre el que se soporta el poder social, pues como se hace notorio en la anécdota de Thoreau, la sociedad privilegia el adoctrinamiento al pensamiento, es por esto que filosofar, y más aún desde la metáfora, es ya una praxis (des)obediente.

Finalmente, una estética de la (des)obediencia, no admite una pretensión positivista como la que González le atribuye al anarquismo, cuando al relacionarlo con el liberalismo, le adjudica una *base científica*, ya que, la (des)obediencia acontece en instantes subjetivos, existenciales y fenoménicos, así como, praxis pluriversal. En cuanto a dicha praxis pluriversal, ésta surge en

¿METAFOROSOFAR?

respuesta a que, las lógicas de poder se perciben discursivas, abstractas y universales, es decir, lo pluriversal es una contestación material a la inmaterialidad de lo hegemónico, lo que Thoreau expresaría como, "... en uno de nuestros cerros más altos... constaté que no veía al Estado por parte alguna", de igual manera, su instante fenoménico se realiza como un manifiesto re – existente en el que se afirma la autonomía del individuo, así como su incidencia en clave de alteridad, "... pues tan deseoso estoy de ser un buen vecino como un mal súbdito..."; así como también, se realiza una apuesta existencial, donde "Simplemente, deseo rehusar mi adhesión al Estado, retirarme y mantenerme efectivamente al margen de él", para de esta manera, exaltar la subjetividad como voluntad del individuo, "De hecho, declaro llanamente mi guerra al Estado, a mi modo, aunque seguiré haciendo uso y obteniendo cuantas ventajas pueda de él, como es habitual en estos casos" (p.299). En suma, se dirá que, una estética (des)obediente, sólo puede emerger en el instante del filosofar en y desde las metáforas de una poética que es íntima, en cuanto pertenece al individuo, pero que también es económica, pues de un modo u otro se comunica, sin embargo, lo que la hace distante de la revolución y la rebelión, es su ataraxia frente al efecto que desencadene dicho acto enunciativo.

3. ¿METAFOROSOFAR?: Estética de la Desobediencia en la (H)errancia por el Pensamiento de Fernando González Ochoa

A la poética que deviene de un filosofar en y desde la metáfora, y que permite situarse en el instante de una estética desobediente, lo llamaré, sin más, *¿Metaforosofar?*; lo cual queda propuesto como interrogante, toda vez que desobedece una tradición filosófica fundada en afirmaciones y/o en negaciones [revoluciones y/o rebeliones respectivamente]. Las tres palabras que conforman nuestro interrogante, dan cuenta de los momentos desde los que, como instante, mirada y compromiso, acontece una tal estética de la desobediencia, a saber, *¿Meta...* como *cercanía – proximidad*, *...foro...* como un *afuera*, y, *...sogar?* Como *pensar por sí y para sí*. Es así como, en este punto, donde los itinerarios y caminos se han convertido en (h)errancia, quedamos solo en compañía de Gonzáles, a fin de trenzar la palabra sobre este interrogante *¿Metaforosofar?*, el cual, al término de la jornada de esta *recua*/tesis, constituye la carga de sentido que entrega.

Si bien es cierto, han quedado planteados algunos desencuentros con González, sobre todo en lo que respecta a la visión de la desobediencia como derecho, es conveniente precisar el porqué de una (h)errancia por su pensamiento, y lo que de ésta sirve a nuestra mirada de la desobediencia como estética materializada en un *¿Metaforosofar?* En este sentido, las palabras de Víctor Cock [director de tesis del *Brujo de Otraparte*] en (González, 2019), ofrecen una perspectiva en tres vías sobre dicha (h)errancia, cuando sugiere [haciendo paráfrasis de éste] que, la novedad de la investigación y el pensamiento se enmarca en el atisbo de aquello que aún es ajeno para un estudio, y proponerlo (p.27), así como también, al exaltar su capacidad de compendiar una lectura económica y social, tanto, como el evidenciar “la falsedad de las leyes... que se fundan en el concepto de hombre – causa” (p.28). De estas palabras, se coligen para

¿METAFOROSOFAR?

nuestra (h)errancia, la disrupción, la síntesis, y la crítica, como una suerte de *ethos* del esteta desobediente, instantes de una ética que, a su vez, se relacionan con cada uno de los momentos del ¿*Metaforosofar*?

Inicialmente, la disrupción sugiere una experiencia que impacta y acontece, no sólo en el yo, sino también implicando la alteridad, sin embargo, como ya ha sido dicho, dicha implicación no persigue la transformación objetiva del otro o lo otro, sino sólo, ser una apuesta re - existencial subjetiva ante las pretensiones universales de la institucionalidad en que se funda la sociedad. González (2019) señala, a propósito de lo dicho, en una jurisprudencia, que, “¡La autoridad! ¡Cuánto pesa en nuestras almas! Puede afirmarse que apenas uno por cada diez millones es original y que lo es en un milésimo de su vivir únicamente. Los demás vivimos por la autoridad de la moda, de la costumbre, de los maestros, de los prejuicios...” (p.170). Así, la disrupción es el placer al que accede el individuo como producto de la materialización del deseo de una ontología no dictada desde lo hegemónico, sino, tan solo, poética.

Dicha poética ontológica, deviene como reclamo dirigido a la propia autonomía, acerca de su capacidad para dirigir su voluntad hacia la praxis del filosofar en y desde sus propias metáforas, percibiendo el acontecimiento vital de re – existir desde sus hermenéuticas particulares, ya que, “Toda interpretación de la vida es verdadera, porque indica la forma y modo que la vida toma en el ser que interpreta... La vida en sí no tiene ninguna significación; según sea el ser, así es la vida. Cada filósofo da su forma y modo a la vida...” (2007, p.42), y, “Sólo debe enseñársele al hombre aquello que disponga su alma para el análisis. Debe enseñársele a ser el creador de su vida y el artífice de su destino” (2005, p.56), así como también, el “más libre espíritu” que no se conforma con la verdad, sino que crea la propia (2019, p.15), así, el ser – estar, esto es para nosotros el re – existir, como acontecimiento poético, lleva consigo la idea

¿METAFOROSOFAR?

práctica del despojarse en el individuo, como un deshacimiento de la verdad universal dada, enseñada e impuesta.

Esta idea del despojarse en el individuo, viene asociada a la *stultitiae*, pues, “¿Quién abandona los caminos? Uno que otro loco” (pp.170-171), lo que implica que la disrupción no pasa solo por la creación sino también por la re – creación, no se halla preestablecido en un orden lógico que no admite la contradicción, así como tampoco, obedece a un orden inmodificable donde lo caótico es inadmisibile; ella [la disrupción], es dinámica. Con respecto a la re – creación, habrá que asentir con González en que, la comprensión de ese “eterno crepúsculo” (2007, p.47) como un incesante movimiento entre el origen y la finitud de las cosas, corresponde al fundamento estético de lo bello, en tal percepción, emerge lo contradictorio como sensibilidades, que, “son como las flores de las cuales elabora su miel la abeja del espíritu” (2005, p.19), donde lo caótico se enuncia luego de pluralizar la verdad, como burla de una pretendida institucionalidad de la misma [cfr.(2019, p.15)]. De esta manera, la desobediencia de nuestra (h)errancia acontece como una estética caótica y contradictoria, lo que, a su vez, reviste sus posibilidades disruptivas, a lo que se añade una apuesta moral del ser, entendida no como costumbre, sino como morada.

Asumir la disrupción como apuesta moral, connota apartarse de la comodidad de los caminos y las sendas, para avocarse al desafío de lo indeterminable que para el individuo se presentan sus propias trochas, pues, “Un camino es la línea de menor resistencia y todo ser la adopta; para no hacerlo así tiene el espíritu que esforzarse” (p.171), con lo cual, se insinúa que, una tal estética desobediente es un acontecimiento exclusivo del espíritu [esto es, el pensamiento del individuo] que a ella se dispone, anulando cualquier atisbo de universalización sobre tal percepción. Hacer de la desobediencia una morada, implica experimentar lo libertario del ser

¿METAFOROSOFAR?

como un sueño que proporciona el placer incesante de un deseo que no se agota [cfr. (2007, p.52)], dicha experiencia se corresponde con lo señalado por González en analogía con el oficio del trapiche, pues “de la misma manera que este hombre arrima material para moler, es preciso vivir para meditar” (2005, p.23), con ello se impugna el carácter utilitario de la ley [en la que representamos la institucionalidad] para dar validez al individuo en la sociedad [cfr. (2019, pp.20-21)]. En este sentido, nuestra disrupción viene a explicitarse como una dialéctica entre lo fáctico, la *poiesis*, y la mística: en la primera, se denota lo dado, esto es, la institucionalidad social en la que nos reconocemos inmersos; en la segunda, la facultad del individuo para re – crear en clave re – existente su propia realidad, su mundo; y, en la tercera, la posibilidad contemplativa sobre la belleza de la propia existencia como estética desobediente.

Seguidamente, la síntesis que sugiere esta (h)errancia implica la potencialidad de nuestra estética desobediente, según la cual, un filosofar en y desde la metáfora, constituye la realización de un progreso a la inversa de como nos ha sido presentado, esto es, no tendiente a una complejización de la vida, sino como retorno a la sencillez de la cotidianidad, ello solo es posible, en la medida que la praxis poética del individuo, se instale en lo anárquico e íntimo de lo propio. Al respecto, sirva de ejemplo el pronunciamiento de González en un litigio sobre servidumbres [cfr. (p.173)], donde, además de mostrar una perspectiva evolucionista sobre el Derecho, declara como, mientras los antiguos romanos tipificaban las servidumbres de acuerdo con el medio de transporte que se usara, la legislación colombiana simplificaba la cuestión en el apelativo general de servidumbre. De lo cual se sigue que, el paso a lo sintético como tránsito del fenómeno [manifestación] al acontecimiento [disrupción], convoca una evolución de la vida en clave re – existente, del mismo modo que, quizá en el Derecho, la complejidad en la enunciación de la ley le otorgue cierta especificidad, así como, en caso contrario, implique un vacío jurídico,

¿METAFOROSOFAR?

para nuestra estética, lo complejo entrega al hombre un proceso terminado, universal y objetivo, mientras que, lo sencillo viene a ser la condición sin la cual, la poética no se explicita como praxis.

El tránsito del fenómeno al acontecimiento como perspectiva evolutiva en clave re – existente, es una forma para denotar el paso de la sociedad al individuo, es decir, de lo universal y objetivo a la subjetividad, como superación de toda visión revolucionaria y rebelde sobre el hombre, a fin de asirse a una mirada desobediente del individuo. En una carta fechada del 10 de mayo de 1932 dirigida a su suegro y escrita desde Génova, cuando González se desempeñaba como cónsul en Italia (1995, pp.25-26), retrata el fenómeno del socialismo desde la impresión que le otorga su conversación con los obreros, y sobre el cual declara, además de una reducción antropológica del hombre, un constreñimiento de las libertades individuales y de toda posibilidad de disentir, mientras que, el acontecimiento se corresponde con esas “...tres o cuatro ideas y sentimientos que constituyen su clima espiritual [el del individuo]. De ellos, de esos tres o cuatro sentimientos o ideas, provienen sus obras...” (2010, p.29), las cuales han de concretarse, ya que, “Todo debe estar materializado en esta vida del espacio y del tiempo para que nos conmueva y nos ascienda... La idea debe contemplarse vivida, encarnada...” (2015a, p.282). Así, se tiene que, la complejidad del fenómeno se apalanca en un andamiaje discursivo cuyo contenido es reforzado por universales abstractos; en oposición a esto, el acontecimiento tiene lugar en el habitar existencial del individuo, en donde la noción del instante, permite trascender la compleja categoría de historia.

La complejidad evocada con la categoría de historia, se da en razón de la institucionalidad que ésta última representa, ya que, la determinación de los hechos que pueden o no constituirlos, se corresponden con un ejercicio hegemónico consolidado desde la Modernidad

¿METAFOROSOFAR?

europea, donde la realización de la humanidad ha sido alcanzada, *el fin de la historia* como lo denominara la perspectiva hegeliana. Esta visión de la historia, se funda en el apego a una tradición, ante lo que, compartimos con González el elogio que hace del no apego como apertura a la sabiduría que subyace a la diversidad de experiencias [cfr. (1995, p.37)], dichas experiencias connotan la idea de *ritmo* como acepción pluriversal del vivir, pues, “Cada individuo tiene su ritmo para caminar, para trabajar, para amar” (2010, p.34), es decir, la historia no puede admitirse como producción global, sino como constructos de los hombres en cuanto individuos, constructos que lo tradicional juzga “impertinentes” (2015a, p.319). De esta manera, lo sintético de esta (h)errancia que rehúsa la complejidad, sugiere una praxis herética e incrédula que no muestra actos de veneración por fenómeno alguno de la historia de la humanidad, en su lugar, se avoca al individuo y a sus posibilidades de acontecer desobediente desde la simplicidad de lo cotidiano que, dada su indeterminabilidad, deja siempre lugar para la poética.

Esta simplicidad de lo cotidiano, a partir de la cual se abordará la sencillez que re – existe a lo complejo, es la declaratoria de que la desobediencia, y por ende el filosofar, tiene lugar en el día a día de los individuos, desde la inmersión institucional que subsume la vida social, sin tener que aguardar la colectivización de una acción que la tradición reconozca como importante, es decir, la desobediencia no precisa la legitimación, como si es el caso de la revuelta o la rebeldía. La sencillez de la que hablamos, tiene que ver con el abandono de los hábitos y la alegría de “*obrar mal*” para deleitarse en la imagen sensual que provoca el deseo, y su consecuente movimiento hacia el placer [cfr. (1995, p.41)], por su parte, la complejización de la existencia sigue el camino platónico, donde la sensibilidad de lo material es despreciada en virtud de una abstracción idealista, que parece ser el recorrido como historia nacional, pues, “En Colombia, desde 1886 no se sabe qué sea alegría fisiológica; se ignora qué es euritmia, qué es *eigeia*”

¿METAFOROSOFAR?

(2010, p.36), se trata pues, de una estética desde la sutileza de las emociones orgánicas [cfr. (2015a, p.319)]. Nuestro (h)errar se sintetiza así, como praxis sensual, corporal y orgánica: la primera, como disrupción cercana al individuo, la segunda, como un recogerse del individuo por fuera de lo institucional, y, la tercera, como un carácter biológico del filosofar, así como, de las metáforas del individuo.

Finalmente, la crítica que se desarrolla en el curso de esta (h)errancia emerge desde lo orgánico de la síntesis, donde, además de *bios*, acontece como *physis* y *techné*, es decir, la perspectiva crítica convoca un sentido existencial desde el cual el individuo se crea y re – crea, a fin de derivar en una poética de su propio acontecimiento vital. Recordando el litigio sobre las servidumbres atendido por González, se realiza en éste una consideración que parece relevante en tal planteamiento de la crítica (2019, p.174), donde se propone un sentido amplio sobre el transitar, además de señalar que el desplazamiento puede ser según las facultades corporales o de acuerdo con los avances técnicos, y que, las condiciones de la movilidad se hallan determinadas por el camino. Ello permite situar lo biológico frente a lo pluriversal, lo físico ante lo contingente, y, la técnica como estética desobediente que se explicita en un *¿Metaforosofar?* Así, la crítica concreta lo disruptivo y sintético de nuestra (h)errancia.

El carácter vital de la crítica nos coloca en proximidad con la policromía que exhibe la vida misma, donde a través de sus filosofares, los individuos acontecen plurales, al igual que sus estéticas desobedientes, por lo que, el *ethos* crítico de nuestra (h)errancia se dice desde sus propias metáforas. Así las cosas, la praxis poética de los individuos deviene, en palabras de González, de la *vitalidad* en la que la *energía* del deseo se despliega hacia el placer de un vivir crítico, ya que, “Es la vida manifestada la que domina” (1973, p.58), sin embargo, si bien la desobediencia se da en relación con un algo institucional, la crítica como antesala de nuestra

¿METAFOROSOFAR?

estética, impele una suerte de inmanencia desde la cual el individuo advierte la belleza de su apuesta re – existente [cfr. (2016, p.84)], la cual, en cuanto germen del movimiento, da lugar a una comprensión ontológica, teológica y psicológica del individuo [cfr. (1994, p.147)], en razón a que, el ser lo es en movimiento, como una suerte de teofanía, puesto que la generación y cesación de los seres se atribuye a una divinidad, y, puesto que su actuar, denota la materialización de su ser consciente.

La noción de movimiento donde descansa la consideración filosófica de la *physis*, sobre todo desde la visión aristotélica, sugiere no sólo el comportamiento contingente de la materia, sino también, la operación de la inteligencia, memoria y voluntad, como potencias que permiten al individuo la comprensión de su desobediencia como estética instantánea y poética. En la descripción que González realiza de don Mirócleles tras su agonía, parece dibujarse bien los efectos que para el individuo acarrea el deshabitar dicho moverse, ya que en ésta, el arte se objetiva como deleite y esencialismo, además de mencionar la situación precaria a que fueron expuestos los peces de la anécdota de San Antonio (1973, p.39), pues, “La grandeza humana... consiste en oponerse a la realidad aparente y crear el futuro... Tener un ideal y realizarlo” (2016, p.60), aunque como crítica, la praxis y la poética sobre las que descansa una estética desobediente sean encarceladas [cfr. (1994, pp.22-23)]. Por tal razón, la crítica tiene una doble implicación respecto del movimiento, pues, de una parte, lo causa, toda vez que re – existe la realidad dada, así como también, el cambio que con éste acontece es re – creador de la existencia del individuo, y, de otra parte, es este tránsito el que suscita la crítica, al verse avocado el individuo a multiplicidad de experiencias.

La estética desobediente elaborada como un *¿Metaforosofar?* producto de la técnica, en un símil con el oficio del artesano, se corresponde con el carácter praxeológico de la crítica en

¿METAFOROSOFAR?

nuestra (h)errancia. A dicha estética, la acompaña un afecto por el individuo tanto como por el instante, esto es, su *cercanía – proximidad*, de tal suerte que, encierra la vitalidad de lo disruptivo, sin que un *arjé* o *telos* colectivo constituya para sí una preocupación, esto debido a que, “La vida es un hilo continuo cuyo principio y fin son ignotos” (1973, p.75), de lo cual se sigue una intuición física como la de movimiento, la cual nos coloca en un *afuera* frente a lo universal, tradicional e institucionalizado, lo que se correspondería con el estar dentro, y ante lo que, dicho movimiento, como una ontología del vivir, acontece como síntesis re – existente en un instante que pronto es nihilista, pues, “... las cosas de la vida,... son apenas disculpa para vivir. En nuestra ignorancia, las miramos como esenciales. Nuestra vida es un camino, y estatuas y emociones tienen sentido en cuanto ponemos allí nuestra alma” (2016, p.73), y así, llegamos a la crítica como la técnica de un *pensar por sí y para sí*, no como una crítica resistente y reaccionaria producto de la provocación, ni tampoco como anhelo utópico resultado de la evocación, sino como invocación de las potencialidades creadoras que habita el individuo, y que reciben de él su hálito de vida como metáforas que realizan su propio filosofar, dicha crítica, permite apropiarse sobre ella los adjetivos empleados por González para describir el *suramericanismo* que atribuyó al General Gómez (1994, pp.159-160), tales son, en nuestros términos, lo estoico, material y anárquico. En suma, a nuestro *¿Metaforosofar?*, subyace la vitalidad, nihilismo y egoísmo, propios de una estética desobediente que (h)erra hacia una poética del individuo.

3.1. Percepciones sobre la *Cercanía – Proximidad*

La estética desobediente a la que denominamos *¿Metaforosofar?*, arranca en el prefijo *Meta...*, el cual, contrario a su acepción tradicional que coloca el acento en lo trascendente, pretende aquí denotar no sólo lo inmanente del individuo sino también aquello que constituye su

¿METAFOROSOFAR?

oikós. Una mirada tal, coloca la desobediencia no sólo como la morada del individuo [esto es, lo propio], sino también como su hábitat [la economía del ser uno y no otro], en este sentido, “Las leyes de la naturaleza se cumplen irremediabilmente y el hombre mismo está encerrado en la irremediabilidad universal, pese a su orgullosa pretensión de creer dirigir la vida” (2019, pp.33-34), dirá González, y sobre lo que habría de admitirse, en contradicción con nuestra estética, al menos la necesidad de un universal, y es que, los movimientos que tienen lugar en el hábitat donde el individuo ha construido su morada, no siguen un ordenamiento hegemónico que de él dependa. La primera desobediencia procede de aquello que a través del lenguaje ha sido nombrado como Naturaleza, por ende, una estética tal, corresponde a un estadio natural para la existencia del hombre en cuanto individuo, tal y como podría pensarse que es la experiencia de un pez en el agua, o de un primate en la copa de los árboles.

En primer lugar, es necesario considerar la no dependencia de la *physis* respecto de los dictámenes del *homo*, lo cual puede decirse también como, el comportamiento de la materia no se halla supeditado a la producción simbólica de los individuos, ello sugiere que, hay al menos algo a lo que el individuo ha de asirse, y es a su Naturaleza, como acogida de lo que él mismo es en cuanto ser desobediente, la forma de esta acogida, como lo señala González (p.68), es el *trabajo*, entendido este como el lugar donde acontece un compromiso práctico de filosofar, una producción material de metáforas, y un sentir desobediente a través de poéticas propias en relación con la vida.

Este compromiso práctico que se enuncia como filosofar, acontece desde una estética que es facultad intelectual en el individuo, y que le permite interpretar sus circunstancias, andarlas según su *ritmo*, y cultivar frente a aquellas una mirada propia; el ser desobediente lo es en función de su propia búsqueda de sí. Tal búsqueda se encuentra atravesada por el instinto que,

¿METAFOROSOFAR?

desde un estado de desnudez, impele el placer [cfr. (2008, pp.27-28)], donde más allá de los formalismos lógico – racionales, el conducirse por la intuición da cuenta de la perfección moral del individuo [cfr. (pp.177-178)], siendo así como, se sugiere una visión contradictoria sobre lo que sería el ser civilizado, no como efecto de la inmersión del hombre en la sociedad urbanizada, sino como armonía del individuo con la materialidad de su territorio [cfr. (1972, p.80)]. De tal suerte que, el compromiso práctico que hace experimentar Natural esta estética de la desobediencia, lo es instintivo, intuitivo y armónico; rasgos desde los cuales, el filosofar se torna en poética vital.

Una poética tal, deviene en la producción material de metáforas, las cuales acontecen desde lo pluriversal para realizar los rasgos del filosofar, siendo ellas las moradas desde las que el individuo hace suya la Naturaleza, esto es, su habitar. Tales metáforas, pueden asimilarse como deseo, “divina necesidad... [al tener] el filósofo la Tierra por patria...” (2008, p.32), y, ese deseo se enuncia como pasión, cuya permisión de su curso, conceden el placer como experiencia [cfr. (pp.179-180)], estas implicaciones de lo metafórico del existir se vieron opacadas, y aún lo hacen, por el fenómeno de la colonialidad y su consecuente mestizaje [cfr. (1972, p.62)], donde lo íntimo y espiritual de la producción metafórica, se diluye en la superficialidad de la abstracción religiosa. Tenemos con ello, una carga de sentido propia sobre la metáfora, ella, es deseo, pasión y deleite, lo cual quiere decir que, impulsa al movimiento, lleva en sí una afectación de quien la crea, y es un pronunciamiento del deleite causado por una *poiesis* re – existente.

Al considerar el sentir desobediente como experiencia estética en este ¿*Metaforosofar*?, se tiene en cuenta no sólo su movimiento económico [su modo de acontecer], sino también su movimiento inmanente [la forma de su *ritmo*], ya que, en cuanto económico re – existe

¿METAFOROSOFAR?

poéticamente, y, como inmanencia filosofa en y desde la vitalidad de lo metafórico. La cercanía con la Naturaleza y su curso indefectible, no se encuentra en la vía de la humanización de la existencia, sino en el trayecto hacia la consciencia del ser animal, a ello conduce la vuelta a lo instintivo [cfr. (2008, pp.33-34)], a fin de comprender las experiencias desde el carácter biológico del hombre, o, como insinuaría González, pensar desde la excitación (p.182), así, la desobediencia, en cuanto potencia intelectual, es un acto de la voluntad en el individuo [cfr. (1972, p.57)]. Se tiene entonces que, esta estética desobediente comporta una sensibilidad consciente de su animalidad, así como, excitante e ingeniosa, la cual encuentra su asidero en la Naturaleza misma, donde acontece, según la visión heraclitiana, el movimiento contradictorio que da origen y pone fin a las cosas, siendo así que, nuestra estética coloca al individuo ante la *cercanía* de la vida, y la *proximidad* de la muerte, para ser esta la definición de la naturaleza antropológica del individuo.

En segundo lugar, la Naturaleza como acontecimiento primitivo de la desobediencia, sugiere la realización de una voluntad procedente del movimiento material, en cuyo curso el individuo se vincula, a fin de proponer sus propias comprensiones y realizar sus propias apuestas re – existentes ante la institucionalidad en que se funda la sociedad, una que se abstrae en la figura del Estado, y ante la cual, el individuo renuncia a su ontología anárquica y cede a éste toda su potestad jurídica, parafraseando a González (2019, pp.46-47), lo que se traduce en, la carencia del hombre en cuanto especie al requerir de una estadolatría que de sentido a su existencia, más que individual [pues este se diluye], colectiva, dando razón al epígrafe hobbesiano “*homo homini lupus*”, así como también, la imposibilidad estética, y por ende, de la desobediencia, al entregar a una figura de poder el juicio acerca de su ser/estar en el mundo. Con esto se aborda,

¿METAFOROSOFAR?

aquello de lo que en clave de *cercanía – proximidad*, nuestra estética desobediente se aparta; esto es, como un momento antitético.

Ante la renuncia del individuo a su ontología anárquica, queda el sometimiento a las instituciones como realización plena del proyecto antropológico que, bajo el rasgo de lo humano, abanderaron las iniciativas revolucionarias y rebeldes: la sociedad. Tal es el caso suramericano, dicho sea de paso la razón de lo infructuoso de las rebeliones acaecidas en esta región, “Copiadas constituciones, leyes y costumbres; la pedagogía, métodos y programas, copiados; copiadas todas las formas” (2014b, p.16), así mismo, el fracaso de la estadolatría está dado en la perspectiva expansionista que le acompaña desde la Modernidad europea, pues, “... al difundirse, pierde en intensidad lo que gana en extensión...” (2017b, p.519), sin embargo, [nuevamente haciendo paráfrasis] dicha institucionalidad se sustenta en el disciplinamiento de los sujetos, donde la originalidad es subsumida por lo colectivo, haciendo de la sociedad una perspectiva tiránica (2014a, p.4). Es por esto que, nuestra estética desobediente dista de reconocer en las sociedades democráticas y socialistas un triunfo del hombre, ya que, carecen del espíritu poético, re – existente y subjetivo, en cuya sensibilidad estética puede emerger el filosofar desobediente y metafórico.

La imposibilidad estética que alberga la idea de sociedad deviene de la anulación poética que ésta produce sobre el individuo, donde todo, así como la concepción de lo justo, se encuentra dado en su plena realización en el marco de la institucionalidad. Se advierte aquí, un germen para la desobediencia del individuo, pues lo dado como imposición, derivan en el desprecio de la legalidad y moralidad instituidas, ya que, “¿Qué me importan la moral y la ley, a mí, el predicador de la personalidad, de la auto-expresión, a mí, que amo a Jesús y al diablo...” (2014b, p.17), en tal sentido, “Todo el que está hablando de justicias es sospechoso” (2017b,

¿METAFOROSOFAR?

p.471), porque tras su reclamo, que no proviene de individuos sino de colectivos institucionalizados, se halla el convencimiento de ser poseedor de una verdad que considera absoluta, lo anterior, atendiendo a que ninguna institucionalidad va a ser promotora de la justicia [cfr. (2014a, p.76)], pues, si al igual que González, hacemos analogía de lo *justo* con lo *musical*, ello implica la consideración de los *ritmos* subjetivos como impugnación del carácter necesario de las instituciones. De esta manera, se tiene que, donde los movimientos de la materia se hallan condicionados por el discurso de un orden justo, esto es, el deber ser predicado por las instituciones, la estética individual y desobediente no es procedente, toda vez que prevalece la univocidad sobre el concepto de realidad.

Tras el establecimiento del contrato social, las renunciaciones, o mejor dicho los despojos, a que es sometido el individuo, no son fenómenos anclados a una lectura política sobre el mundo, sino, ante todo, al acontecimiento existencial de su ser/estar en el mundo, al erigirse como limitante de una *poiesis* sobre dichos acontecimientos. Este ser/estar en el mundo como el existir, para que sea una estética desobediente que apertura la poética, no puede restringirse en modo alguno a la mimesis de formas culturales con pretendida superioridad, pues el individuo mismo arrojado al vivir como experiencia cuyo sentido se asienta en lo instintivo, se hace protesta [cfr. (2014b, pp.17-18)], siendo el individuo un nominal cuya existencia está dada por la carga de instantes y comprensiones que lo habitan y en las que mora, lo que deriva en la praxis de sus metáforas, por lo que la desobediencia precisa [permitiendo la acotación de González] un individuo que re – exista a su disolución en el hombre social (2017b, pp.33-34), la acogida de la materialidad que compromete la praxis del individuo, se convierte en perspectiva gonzaliana, en la insinuación de una política del cuerpo (2014a, p.125). En tal sentido, la génesis de la desobediencia instalada en la Naturaleza, se manifiesta *cercana y próxima*, porque dicha estética,

¿METAFOROSOFAR?

a diferencia de las acciones revolucionarias y rebeldes que precisan su divulgación [esto es, una forma de externalismo], acontece como el individuo mismo.

En tercer y último lugar, la *cercanía* – *proximidad* se entiende desde una estética desobediente como estadio existencial Natural al individuo. Para esta reflexión de cierre sobre este primer momento de nuestro *¿Metaforosofar?*, viene bien la intervención de González (2019) cuando declara que, “Desde que en un pueblo se diga: debe gobernarse a las naciones aun contra su voluntad, es señal de que la voluntad del pueblo ya está modificándose. Se dice en esa frase un absurdo, pero un absurdo consolador” (p.38). De estas palabras, la estética de la que aquí se habla, mira con resabio la insinuación colectiva que llevan bajo el concepto de lo popular, sin embargo, acoge para sí que, toda perspectiva de gobierno que no sea autonómica [es decir anárquica] constituye una imposición vertical de poder, de un lado, y, la consciencia de los modos en que se produce tal acto de gobierno, significa el despertar poético del individuo, de otro, así como también que, el lenguaje desde el cual se enuncia esta poética no responde a las lógicas formales, sino que es un filosofar que se dice metafórico, y en tal sentido, desobediente.

Con respecto a que todo gobierno que no se funde en la autonomía del individuo es un ejercicio impositivo y hegemónico, habría de señalarse que es contrario a la Naturaleza, y que, por ende, la necesidad y legitimación de uno, corresponde a un estadio existencial, que, si bien no denominaré inferior, si lo es anterior respecto de la realización de las potencialidades estéticas que habitan en el individuo, es decir, un escenario aun lejano de lo *cercano* – *próximo*. El actuar de un gobierno, como lo anota González (2015b), lleva consigo la acción de los medios de comunicación dirigidos por la *oligarquía* para desprestigiar todo aquello que consideren amenace la estabilidad del gobierno que la sustenta, sin embargo, esta campaña de desprestigio, allana el camino para las promesas mesiánicas [propias de la revolución y la rebelión] sobre el

¿METAFOROSOFAR?

gobierno del pueblo, o la realización material e histórica de la conciencia del hombre proletario [cfr. (pp.13-14)], es esta opresión generada por el ejercicio de un gobierno, la oferta de una economía política que demanda la lucha, bien como revolución o bien como rebelión, para saciar la sed en el espejismo de un oasis en el que el hombre considera ser transformador de la historia [cfr. (1971, pp.108-109)], en tal sentido, el del hombre ser transformador de la historia, se produce todo un discurso moralizante de la concurrencia del *antropos* en dicha transformación, cuya consecuente imposibilidad lo arroja a la angustia del considerar ser incomprendido por el colectivo que estaba convencido de poder modificar, con lo que, bajo el sentimiento de la *culpa*, se suprime el deseo, y con éste, el individuo mismo [cfr. (2012, pp.37-38)]. Así las cosas, lo distante y antinatural que para nuestra estética comporta la idea de gobierno, tiene que ver también, con su anclaje y sostenimiento de un pasado tradicional y memorable, así como, con la idealización de una realización futura que se presume perfecta o al menos mejor, obviando, en ambos casos, la realidad material, natural e individual del instante presente.

Por otra parte, el despertar poético del individuo como el tránsito a ese estadio existencial estético de la desobediencia, puede plantearse como el paso de la institución a la Naturaleza, la vuelta de la sociedad al individuo, o, como la inversión [por demás desobediente] de un progreso humano hacia adelante como reiteración de un atrás a un desarrollo ontológico del instante, tal poética, no precisa el avance o el retroceso, como si una localización del individuo en un territorio metafórico donde acontezca el filosofar. Se trata de superar lo que denomina González (2015b, p.15), como un “estado de conciencia vanidosa”, donde la dualidad entre lo que el hombre es [entendido en sociedad] y aquello que aparenta ser, o lo que es lo mismo, entre la corrupción y la moralidad, son convertidas en escenario instituido y normalizado para la vida social y colectiva, es decir, avanzar desde una historia comprendida como contemplación de

¿METAFOROSOFAR?

figuras idealizadas cuyo actuar ha de emularse, a fin de que el curso de la temporalidad se detenga en lo que constituye el sumo bien para la realización social, “... el Género Humano, el último hombre de Nietzsche, impropio para la vida terrestre, listo para la vida celícola...” (1971, p.3), en tal sentido, la epistemología reclama una comprensión inversa a la heredada por Platón y que la Modernidad europea reforzó, pues no se trata de ir desde lo material a la abstracción de las ideas, sino de la materialidad a la materialización del filosofar, la cual acontece desde la metáfora como enunciación de una estética desobediente, siendo así que, el ejercicio de la filosofía deviene como acto divino en la medida que se niega al ascenso, y opta más bien, por descender a lo miserable, como lo insinuara el *Brujo de Otraparte* (2012, p.23). De esta manera se produce tal despertar poético.

Respecto de la metáfora como enunciación de esta poética a la que el individuo despierta y la cual deriva en un filosofar producto de una estética desobediente, es adecuado realizar algunas consideraciones alrededor del lenguaje [cuestión de la cual se conversó con Ockham en las *Disputas con el Medioevo* del primer capítulo titulado *Metáfora y filosofar: itinerarios por las trochas colombianas*, y que, por demás, es el eje de la hermenéutica que hemos abrazado], el cual, más allá de comprenderlo desde su lógica formal y simbólica, es acogido en cuanto signo, y uno desobediente además de poético. Dirá González (2015b), “... que el lenguaje es engañoso, porque todos usamos las mismas palabras, pero no contienen lo mismo, contienen aquello para lo que está preparada la conciencia de cada uno” (p.16), y es en esta capacidad de engañar donde se halla lo desobediente del lenguaje, pues con ello se alude a la diferenciación de su disrupción y síntesis en la sociedad y en el individuo, ello es denotado por González (1971), al señalar como desde lo discursivo se le presenta al hombre social el carácter útil y justo de su compromiso con la independencia y la libertad de los individuos [cfr. (pp.35-36)], pero, por otro lado, se

¿METAFOROSOFAR?

encuentra la posibilidad de una crítica desobediente que desde sus propias metáforas el individuo descubre en el lenguaje, verbigracia, como la realizada por González al declarar su muerte ante la sociedad (2012, p.94). La *cercanía – proximidad* de nuestro ¿*Metaforosofar?*, arrancó con la vitalidad y cierra con la alusión a la mortalidad, como instantes que constituyen el presente del individuo, y desde donde acontece la estética, además de señalar lo que la desobediencia en cuanto metáfora y filosofar significa, la vida del individuo a la vez que su muerte en la institucionalidad social.

3.2. Comprensiones acerca del “*Afuera*”

Una hermenéutica del *...foro...* como un *afuera*, implica transitar el carácter nihilista de nuestro ¿*Metaforosofar?*, partiendo de que esta nada no es vacío o ausencia, sino que alude a lo indeterminado como aquello a lo que se dirige no sólo la poética, sino también la desobediencia en cuanto tal, esto, lo instala [al ¿*Metaforosofar?*] en un *afuera* respecto de lo revolucionario y rebelde, en los que el propósito y medio se halla bien definido. A este propósito, y como opuesto a la nada, la alusión de González (2019) a la conformación de un todo que se convierte en atisbo del fenómeno globalizador, permite trazar los momentos para estas comprensiones, así,

A nuestros descendientes les parecerá un absurdo el regionalismo y dirán: somos ciudadanos de la tierra. La patria es aquel lugar en donde tiene uno sus recuerdos, sus intereses; aquel lugar en donde otros hombres tienen las mismas creencias y los mismos ideales que uno; aquel lugar donde otros hombres se parecen a uno psíquica y físicamente. Pues bien, hoy, debido a la división del trabajo y a sus consecuencias, el comercio y los transportes, un hombre tiene sus recuerdos y sus intereses en toda la tierra; unos mismos van siendo las creencias y los ideales para toda la humanidad; van

¿METAFOROSOFAR?

desapareciendo las razas, se va unificando todo, el mundo se va empequeñeciendo y dentro de poco los hombres serán ciudadanos de la tierra (p.66).

Para a partir de éstas plantear, primero, la confrontación entre la nada y el todo como enunciación desobediente del *afuera*, segundo, el filosofar de los individuos ha de corresponderse con una producción desde sus propios territorios físicos y metafóricos como otro ...*foro*..., y, tercero, el reconocerse foráneo a una economía que avanza a subsumir el individuo en el hombre.

Con respecto a la confrontación entre la nada y el todo como enunciación desobediente del *afuera*, implica considerar la determinación del fenómeno y la indeterminabilidad del acontecimiento, siempre que el uno acaece al hombre, y el otro a los individuos. El fenómeno del gobierno y su consecuente manifestación en ser gobernado, afecta al hombre en cuanto categoría social, y corresponde al individuo mediante su estética desobediente impugnar toda figura de autoridad, desde el señalamiento de la corrupción desarrollada por las formas institucionales [cfr. (p.77)]. Así las cosas, la acentuación de una poética individual es el lugar de una estética desobediente frente a las formas de gobierno, desde donde se viabiliza la crítica como praxis y denuncia frente a aquello que, aun siendo metafórico, moviliza lógicas de poder impositivo (corrupción).

Dicha acentuación de una poética individual, atañe a que la posibilidad creadora se adjudica al individuo, ello coloca frente a la nada, puesto que este acto creador da vida a un pluriverso de metáforas, lo cual da cuenta de su carácter indeterminable; mientras que, a lo colectiva como expresión gregaria, corresponde la mimesis de las órdenes pastoriles. La pregunta por ¿Cómo es posible habitar la realidad de manera poética, esto es, como individuo, en un

¿METAFOROSOFAR?

mundo que se desarrolla y avanza en colectivos?, parece ser a insinuación que se interpreta en una de las reflexiones jurídicas de Gonzáles cuando dirime sobre un asunto tributario (1942, pp.4-5), más aún, cuando es posible compartir con González la visión según la cual, la institucionalidad del gobierno como un todo absoluto, se manifiesta cruel, malvada y fascista (1983, p.68), ante esto, queda ese asomo desobediente sugerido por el *Brujo de Otraparte* como oposición, “¿Dónde está la oposición? En tu conciencia. La oposición no está fuera. Es esta gana que tenemos de “montar una escuelita” (1997, p.22). Así, este *afuera* se encuentra dentro en la voluntad individual y su comprensión anárquica de la existencia, elementos desde los cuales habría de pensarse no la educación en cuanto sistema, sino como educar-se. Es la nada frente al todo constitutivo de la realidad.

La estética desobediente frente a las formas de gobierno, sugiere para el individuo instalarse en lo anárquico como contestación a todo aquello que escape a lo autonómico, ello, atendiendo a que, la aceptación de una institucionalidad directiva en el orden político, religioso, cultural, social, etc., conlleva la declaratoria del individuo como sujeto imposibilitado, es decir, asentir en el carácter de necesidad que para este implica ser miembro de un rebaño, y por ende, de obrar por ajeno criterio. Tal cuestionamiento a la institucionalidad es hallado una vez más en González (1942) cuando, frente al evento histórico de la Segunda Guerra Mundial, acierta en señalar que, la institucionalidad se basa en los sentimientos colectivos, y éstos a su vez, en cuanto movimiento de las masas, son revestidos por el aparato jurídico, siendo ésta la razón de las guerras, ello se convierte en la posibilidad para el individuo de percibir lo fútil de los sistemas que sustentan la vida social (p.55), es por esto que, para nuestra estética, como lo diría este *Brujo de Otraparte* (1983), la falsedad en el lenguaje sólo emerge frente a una realidad normalizada [para nuestro caso, tanto refiriéndonos al discurso de las instituciones ante la verdad del

¿METAFOROSOFAR?

individuo, como a la falsedad como juicio de las estructuras de poder sobre una estética individual], en la que, “El cielo [como alusión al todo] de Dante es un desastre... [y] el infierno [como la percepción de la nada] es la *flor de lo bueno*” (p.64), por esto, “... el deber de cada uno es el trabajo en que está; vivir cada instante y ejecutar cada movimiento con la conciencia de que ese instante es tan valioso como la eternidad, y ese movimiento igual a la creación del mundo” (1997, p.12). En tal perspectiva, el nihilismo que asiste este *¿Metaforosofar?*, en su *afuera*, se sintetiza en la impugnación de las estructuras que devienen de lo humano bajo la categoría de progreso, así como también, en abrazar el *inferno* como experiencia contradictoria entre el deshacimiento y la creación, a la manera del fuego heraclitiano, del mismo modo que, nuestra estética en cuanto desobediencia deviene en una poética que conduce al individuo a intuir su eternidad en la finitud de su praxis material.

Es por esto que, al acoger la crítica como praxis y denuncia, se trata de proponer el instante poético de ese ser/estar *afuera*, donde no se encuentra la masiva pretensión de transformar una realidad que se encuentra socialmente producida, instalada y legitimada, tanto por las figuras de poder que la direccionan como por las hordas que la respaldan y promueven, por el contrario, se halla en dicho instante el individuo como Dios, Creador de su propia vida como obra que deviene de la estética, y una desobediente, consonante con el *Logos* y el *ingenium*, donde el individuo nombra la realidad que hace propia, haciéndose a sí mismo un *Superhombre*. En el individuo reside la potencia para evidenciar la incoherencia legal del sistema jurídico que respalda estructuras de poder que privilegian la visión del hombre obediente (1942, p.57), y al cual no le interesa moverse de su estancia obediente, la ley permanece en él como el vicioso permanece en el vicio (1983, p.31), además, sería un equívoco [desde el pensar nuestro] creer que en la noción de pueblo se realiza alguna forma de conciencia, puesto que no es del

¿METAFOROSOFAR?

individuo sino de lo humano, y que en tal sentido, un Estado popular sea la vía para la individualidad (1997, p.20). En suma, la nada es crítica, anárquica y creadora, mientras el todo es asintiente, normalizado e imitador; en esta última, hay un relato de la ciencia, mientras que, en la primera, hay una metáfora del filosofar.

Este filosofar que se dice propio del individuo, y que se produce desde sus territorios físicos y metafóricos, expresa la estética a la vez que realiza la poética de una desobediencia que acontece desde la localización de sus experiencias, y no desde la generalidad de lo idealizado. Siendo acción, frente al filosofar cabe el interrogante que se plantea González (2019), “¿Por qué obra el hombre? Porque siente necesidades, porque es imperfecto; si el hombre fuese perfecto no saldría de sí mismo. Podemos sentar esta proposición: el trabajo es una reacción proporcional a una necesidad. Satisfecha la necesidad cesa el acto” (p.43). Así, la praxis poética del individuo deviene de la consciencia de su justa naturaleza, sin ensalzarse ni limitarse sino sólo como acontece, del mismo modo que, el todo que connota la idea de perfección, conduce a un estancamiento en la noción de hombre, y, en tal sentido, este acontecimiento vital de existir comporta un moverse incesante en el individuo, pues tan plurales como sus territorios, lo son sus percepciones desobedientes.

El individuo consciente de su acontecimiento ontológico se avoca a una praxis que es poética, es decir, el acto creador que deviene del momento praxeológico individual, surge de las sensibilidades, comprensiones y trayectos de la subjetividad. A la consideración de esta praxis, desde una perspectiva gonzaliana, aportan estas palabras escritas a su hijo Simón, “... haz tus cosas como si estuvieras creando el universo, aun al orinar y el defecar: orina y defeca con calma, con señorío, pues el Señor nos hizo meones y cagones. Sólo los “señoritos” y las “señoritas” se imaginan que eso es feo y vergonzoso; lo imaginan, pero cagan y mean también”

¿METAFOROSOFAR?

(2017a, p.48), pues, “Nosotros, los de la vocación, sabemos que todo es vivo y dialéctico; que la cosa se va gestando siempre” (2018, p.57), “Así se acaban los hombres-colonias, los países-colonias; los hombres-caballeros y los hombres-peones, y todos seremos señores, dioses: “¿No oísteis que de antiguo se dijo: Dioses sois?” (Jesucristo)” (1995b, p.4). De tal modo, en una praxis nihilista como la que acoge nuestra estética, el individuo se imagina, cultiva y construye desde sus posibilidades biológicas, las cuales le indican la trocha adecuada para lo que sigue de esta praxis, así como también, se vincula al movimiento propio de la Naturaleza, donde su desobediencia se convierte en experiencia decolonial.

Lo que no permita al individuo moverse es contrario a la Naturaleza de la que habla nuestra estética desobediente, y es ahí donde se asienta la perfección que se predica acerca de los avances de la humanidad, los cuales se distancian de una poética del lenguaje (Metáforas), para abrazar el carácter memorable y falaz de los discursos desde los que las estructuras producen una suerte de moralidad [cfr. (2017a, p.7)], de modo tal que, en palabras de González, el hombre llega a ver la alegría en dos marranos dormidos y elabora un discurso acerca de sus cualidades (2018, p.187), por ello, todo mover-se en el individuo es síntesis de una disrupción, momento éste que no es posible en perspectiva colectivas, tradicionales, fenoménicas y coloniales, tal y como lo señala González sobre los “pensadores”, pues él acierta en decir que son sólo *escritores*, colombianos (1995b, pp.3-4). Así, la desobediencia tiene, además de la ruptura de lo estático, un compromiso con la deconstrucción de las metáforas que, desde las lógicas de poder, pretenden imponerse para objetivar su individualidad y las consecuentes potencialidades que le pertenecen.

Lo incesante de este mover-se obedece a que los territorios de pensamiento por los que el individuo transita, son diversos, así mismo, como las percepciones que éstos les posibilitan a aquellos, y, consecuente con ello, su ser desobediente tampoco es el mismo en todos los casos.

¿METAFOROSOFAR?

Por eso, la exposición magna de una estética desobediente la hace el individuo al asumir para sí, cierto estoicismo desde el cual fundamenta su praxis consciente [cfr. (2017a, pp.47-48)], una en la que, “El Yo es síntesis genética de nuestro pasado, que se percibe como presente, pero con urgencia de negarse, de seguir. Es, pues, una afirmación enferma de negación y ansiosa de afirmación de... afirmaciones imprecisas, múltiples. El Yo es un muerto vivo moribundo” (2018, pp.154-155), este mover-se es el filosofar, visto como “... viajar..., partiendo desde nuestro yo original, concienciándonos, y el viaje es infinito... La filosofía es viva y es nutricia” (1995b, p.5). De esta manera, el *afuera* acontece como un filosofar que desde lo metafórico es (h)errancia en la que el individuo acontece estético, pluriversal y contradictorio.

El reconocimiento hecho por el individuo con respecto a un avance económico tendiente a subsumir el individuo en el hombre, sugiere la consciencia acerca de un curso histórico, político y social, que se estructura unívoco, o en veces equívoco como respuesta al anterior, pero en ambos casos parece compartirse el mismo propósito, cual es, evitar cualquier asomo pluriversal, pretensión que se realiza desde un enfoque sistémico como el adelantado por la educación bajo la premisa del desarrollo: “Se ha aceptado entre nosotros como principio innegable que las universidades y escuelas deben multiplicarse, pues son la base del progreso” (2019, p.35), dirá González, permitiéndonos colegir de sus palabras, las interpretaciones que dan cierre a esta consideración del *afuera*: primera, la sociedad se funda sobre criterios universales que no admiten cuestionamiento alguno, esto es, donde la desobediencia se hace inadmisibile; segunda, la acción social tiende hacia la abundancia de las instituciones como aseguramiento de una única perspectiva antropológica; y, tercera, el idílico movimiento que se ofrece al hombre en forma de *progreso*, como elemento subyacente a esta abundancia de instituciones. Aquí, este *afuera* se piensa frente al fenómeno de la educación.

¿METAFOROSOFAR?

La fundación de la sociedad sobre la base de criterios universales en los que la desobediencia no tiene acogida alguna, impone una problemática para el individuo, la cual puede ser resuelta mediante un ligero análisis sobre la cuestión del lenguaje en un recurso a la *navaja ockhamiana*, para decir que, toda pretensión lógica universalizante lleva consigo el posicionamiento de un único significado impuesto sobre los conceptos, así como la consecuente anulación de toda comprensión que, procedente de una mirada poética del individuo, se diga disruptiva, nihilista y crítica. ¿Qué es la educación, sino esto?, un sistema fabril de hombres normalizados, miméticos y obedientes, sobre los cuales pueda predicarse el ser buenos ciudadanos. De lo universal no es posible decir lo que se intuye de ese encuentro inicial entre Martina y el padre Elías, en donde se advierte, una sensibilidad frente a la presencia [para nuestra consideración, del individuo], la cual conduce a un deseo de movimiento que se convierte en promesa, así como, la consciencia del individuo constituye una experiencia *inefable* (1996, p.20), como si, cuando tras la idea de la *rectificación del camino* (1993, p.21), se declara el juicio según el cual el proceder individual debe corregirse según un modelo de hombre ejemplar, es así como, lo universal e institucional deviene en autoridad, más bien autoritarismo, y que según lo dicho por González al monje Ripol, hay allí un atisbo de dictadura donde el deseo de dominar es producto de los celos [del hombre respecto del individuo], para evitar los metafóricos movimientos de éste último (1989, p.91).

El aseguramiento de la sociedad en la abundancia de sus instituciones como garantía de univocidad antropológica, atiende al modo en que ésta ejerce el poder sobre los individuos, así como los mecanismos para su regulación, y producir así, una sociedad formada por hombres como desarrollo de lo *humano demasiado humano*. En desobediencia a la institucionalidad que objetiva al individuo, y como acontecimiento del *afuera*, el pensarse como un Yo viviente que

¿METAFOROSOFAR?

antes de ser domesticado por la sociedad reconoce su Naturaleza, esto es, el *animal* y la *bestia* que lo habitan, así como la oscuridad de su morada [cfr. (1996, p.120)], posibilita el re – existir frente a aquello cuyo propósito sea la dominación por vía de imaginarios filosófico-políticos que se atribuyen la posesión de la verdad [cfr. (1993, pp.15-16)], así como también, la voluntad para rehusar toda expresión procedente del hombre o lo humano, y que se presente como *inteligencia rebelde* (1989, p.94). De esta manera, de la experiencia estética de la desobediencia a la que aquí se alude como un *afuera*, puede decirse, frente a la institucionalidad social, lo que *Francisco de Asís* enseñaba a sus primeros frailes con respecto a la Iglesia, “... *dentro de la Iglesia, pero nunca con la Iglesia...*”, como expresión que encierra el énfasis sobre las determinaciones procedentes de la voluntad individual, así como el reconocimiento de que la praxis desobediente del individuo no persigue en modo alguno la transformación de la realidad institucionalizada.

El discurso de progreso que, como promesa acompaña la realización institucional de la sociedad, denota toda la construcción abstracta en la que el hombre simboliza el sentido universal que debe tener toda vida, y, frente a la cual, el individuo opone su propia conciencia orgánica sobre el existir, donde las sensibilidades constituyen el ser de la Vida, mediante instantes materiales que acontecen como experiencias [cfr. (1996, p.194)], dicha “inteligencia del instante” (1993, p.16), exhibe lo contradictorio de estas experiencias, a la vez que señala en la contradicción el sentido transformador y perfectible que acontece como movimiento (1989, p.97), no como imposición objetiva, sino siempre como estética subjetiva. Así, mientras el progreso del hombre indica un estar dentro de lo social en posesión de un todo institucional, el mover-se del individuo hacia el *afuera* sugiere el desposeimiento en lo indeterminable de sus experiencias, condicionadas exclusivamente por las propias comprensiones biológicas, lo cual es, el territorio en el que trocha su filosofar y cultiva, cosecha y carga sus metáforas.

3.3. Pisadas desde la (H)errancia por un *Pensar por Sí y Para Sí*

Estas pisadas desde la (h)errancia constituyen el instante crítico del ... *sofar*, a la vez que conclusivo, para nuestro ¿*Metaforosofar*?, así como también, se propone como el momento de cierre para los tránsitos de esta *recua*/tesis, donde la metáfora y el filosofar han fungido como itinerarios que, desde una aproximación a algunos instantes de la tradición filosófica, se ha desembocado en lo propio de un filosofar en y desde lo metafórico del existir, lo cual deriva en una(s) estética(s) de la (des)obediencia como caminos que pasando por lo revolucionario y rebelde, llegan a una estética desobediente que se instala en las apuestas existenciales del individuo, y, una y otra, posibilitan una poética en este ¿*Metaforosofar*?, como (h)errancia en la que acontece la *cercanía* – *proximidad*, el *afuera* existencial, y el *pensar por sí y para sí*, éstos, como enunciación de una estética desobediente desde la que el individuo se allega al instante disruptivo, nihilista y crítico de un filosofar que, perteneciéndole, lo hace poeta de las metáforas en las que habita, y las cuales acoge como morada de sí. Siendo así que, al hacerse un tránsito hacia el individuo, se comparte con González la intención que le asistió, cuando en su *Viaje a pie* propuso, como lo manifestó en conversación con este *arriero* el profesor Macías, una vuelta al lugar origen de la vida en sus primeras formas evolutivas (2022), yendo desde las montañas antioqueñas hasta la costa pacífica vallecaucana, ruta en la cual, no está por demás decirlo, se encuentra territorializada mi existencia.

Esta (h)errancia no denota sólo movimiento, sino, ante todo, el territorio estético por donde se transita, el cual es la trocha, y, para cuyo recorrido requiere que los animales se encuentren herrados, lo que puede asimilarse como una suerte de consciencia en el individuo, para que su filosofar acontezca, además de metafórico y por ende desobediente, como ese *pensar por sí y para sí*. Lo anterior, atendiendo a que son los fenómenos que tienen lugar en la trocha

¿METAFOROSOFAR?

los que condicionan el acontecimiento desobediente, el cual es producido por un devenir constante tanto de la trocha como del individuo que la transita y cuyo arribo al instante poético es la enunciación de las metáforas desde las que filosofa, de tal suerte que, el *telos* de nuestra (h)errancia, venga a ser la afirmación del individuo metafórico y desobediente. Las palabras de nuestro *Brujo de Otraparte* (2019) lo exponen así,

Previo todo lo anterior puedo escribir las siguientes proposiciones-deducciones:

- I. El trabajo es el efecto de las necesidades, y como todo efecto es proporcional a su causa;
- II. El hombre es indefinidamente progresivo (las necesidades tienen un *máximo* indefinido);
- III. Por el trabajo no se llega a la felicidad, pues el dolor crece indefinidamente;
- IV. El fin real del trabajo es aumentar la personalidad, o la individualidad (pp.49-50).

Así, si bien dicha (h)errancia del individuo no alberga la pretensión de transformar la realidad [como ya ha sido dicho], el tránsito que ésta sugiere connota el dejar unas pisadas, las cuales acontecen contradictorias, pues a la vez que son atisbos de una praxis desobediente, quedan como manifestaciones que, en el camino, pueden suscitar la desobediencia de otros individuos. Con ello queremos decir, que la estética desobediente escapa a todo carácter absoluto o concluyente sobre la historia, queda más bien, como el germen para historiar el instante.

Inicialmente, al considerar que son los fenómenos que se manifiestan en la trocha existencial del individuo los que disponen el acontecimiento desobediente, habría de recordarse, como se sugirió en los itinerarios por la Metáfora y Filosofar, la diferenciación establecida entre el sustantivo filosofía y su acepción verbal, así como también, la afirmación de que lo metafórico puede servir tanto a lo hegemónico como a lo desobediente, a fin de proponer lo re – existente de

¿METAFOROSOFAR?

la subjetividad ante aquello que se instala en una perspectiva gregaria. Así, lo instituido como tradición parece incitar más a su reproductibilidad que a su crítica, pues, “¡Cómo se halagan las pasiones y la credulidad del populacho! ¡Cómo se simulan esos mismos fanatismos y se cultivan en la masa anónima con tesón y con amor!” (p.36), por lo que, tanto la filosofía como la metáfora son reducidas a una excitación vulgar con posturas radicalizadas que se fermentan en las instituciones sociales.

Al exacerbamiento del vulgo, subyacen perspectivas metafóricas y filosóficas cuya pretensión objetiva, coloca la realidad en el plano universal y estático, lo anterior, plantea una *disputatio* a las metáforas que, producto del filosofar heraclitiano y ockhamiano, sugieren que dicha realidad aludida como materia es de Naturaleza móvil mediante una dialéctica de la contradicción propendida por el *Logos*, en el caso del primero, para el *filósofo de la Navaja*, este *Logos* es la palabra mediante la cual las cosas no son tan sólo nombradas, sino también creadas al darles un significado, el cual combate el universal unívoco y avanza a instalarse en la pluralidad de lo equívoco. Aquí están dadas la consciencia y la poética como *ethos* que no puede darse en lo vulgar, sino sólo en el individuo, pues, como lo sugiere González, de un lado se encuentra lo eterno del mover-se que consiste en la vivencia de experiencias, las cuales devienen en sensibilidades producidas por el deseo que suscitan las imágenes que se nos presentan en el recorrido existencial (2010, p.228), ya que, el pensamiento es la unión de la corporalidad con su territorio, como experiencia estética que resuelve la contradicción, no disolviéndola [como lo pretenden las lógicas de poder], sino acogéndola (p.229), es la experiencia fragmentaria de lo diabólico, avocándose a la tentación para que emerja el deseo del cuerpo (pp.229-230), lo cual será siempre desobediente.

¿METAFOROSOFAR?

Las posturas radicalizadas son el efecto de las ansiedades vulgares que se manifiestan como comportamientos acéfalos y gregarios, a los cuales subyace una metáfora de poder que precisa de éstos para su legitimación y sostenibilidad, ante tal fenómeno, una estética desobediente precisa del *ingenium* spinoziano tanto como del *nihilismo* nietzscheano para exaltar las potencialidades poéticas del hombre en cuanto individuo. Desde el sentir gonzaliano, el concepto de verdad es cuestionable, puesto que el conocer en nuestro territorio es emotivo, siendo “América...[un] pronunciamiento metafórico”, el cual es una contravención (p.238) ante una sociedad cadavérica e infeliz a la cual le da lo mismo que la existencia sea una experiencia de vida o de muerte (p.242). De esta manera, nuestra estética desobediente hace parte de un compromiso del individuo consigo mismo, donde la dialéctica que establece con su realidad, le reclama el acto creador de sus propias metáforas vitales como enunciación de su filosofar.

La institucionalidad social que fermenta el fanatismo, precisa de que los hombres asociados conciban el carácter necesario del gobierno, a fin de que, en el marco de lo normalizado, el fervor colectivo sea catalogado como rasgo civilizatorio, tal es la lectura que propone el González de *Pensamientos de un viejo*, añadiendo, que ante el artificio institucional queda el recurso *iusnaturalista*. Al respecto, y con un margen temporal superior a un decenio, en su *Viaje a pie*, el *Brujo de Otraparte* constata que el movimiento de la sociedad puede asemejarse a una experiencia cíclica, donde la abstracción es motivación para el *rebaño*, al igual que la imitación como un rehusar la poética (p.231), de este carácter gregario, se sigue el reclamo de un pastoreo como elogio de lo innecesario (p.236), llegando esta institucionalidad sobre la existencia a tal punto, que se condiciona tanto el principio como el fin de ésta (p.241). Parece sugerirse aquí un rasgo profético de nuestra estética desobediente, toda vez que denuncia

¿METAFOROSOFAR?

los defectos de una institucionalidad social hegemónica, objetiva y universal, así como también, anuncia la posibilidad re – existente para el individuo.

Seguidamente, la producción del acontecimiento desobediente como devenir constante tanto de las trochas como de los individuos que las transitan, constituye una estética que lo es como *instante* así como *mirada*, según la conversación sostenida con la perspectiva fenomenológica de Bachelard y Merleau-Ponty para recorrer como camino el rasgo estético de nuestra desobediencia, de la cual si bien nos apartamos de algunos atisbos de pretensión universalizante, las nociones mencionadas fueron acogidas dada su potencialidad subjetiva. La mirada crítica de Gonzáles (2019), aunque también se advierte en ella algo de racismo, lo cual sería una forma de fanatismo, parece sugerir el escenario que el individuo ha de deconstruir para su instante re – existente, al decir que, “En fin, yo sé que en Colombia todavía hay una fermentación de fanatismo, debido a los sedimentos negroides de que está depurándose la raza” (p.80), palabras desde las cuales se colige aquellos fenómenos que demandan la desobediencia del individuo, a saber: la mentalidad colonial que encierra el nombre impuesto al territorio, la irracionalidad de los criterios sociales, y, los vestigios de la esclavitud.

Esta mentalidad colonial a la que se hace referencia, convoca los sentidos de humanidad difundidos desde la perspectiva de la Modernidad eurocéntrica, donde la independencia como realización de la libertad y democracia son promesas del mesianismo revolucionario; perspectiva compartida por algunos que, como Marcuse, ven en éste una solución a la represión social que se experimenta desde el Yo, no así en el caso de Benjamin, donde la conciencia revolucionaria es un tejido del hombre particular, que no puede realizar la plebe. Sin embargo, desde la percepción gonzaliana, contemplar el carácter biológico del territorio [donde se manifiesta lo revolucionario], implica reconocer que éste evoluciona para brindar un *paisaje de sentido*, donde

¿METAFOROSOFAR?

la política se concibe como orgánica (2010, p.232), ante lo que, el sueño revolucionario instituido ubica a la población en la abstracción lírica (p.240), y no en la materialidad poética. La estética desobediente que acogemos, es una soportada en la materialidad de los acontecimientos y la vitalidad de lo orgánico, en contravía de la institucionalidad revolucionaria y su abstracción discursiva.

La irracionalidad de los criterios sociales corresponde a un juicio que bien puede ser aplicado a la lucha rebelde, la cual en perspectiva kuschiana, corresponde a una resistencia popular ante el espíritu colonial, ante lo cual, la insinuación de Zea, está dada sobre el compromiso histórico que denota la filosofía, la cual es necesaria para el logro del progreso material de los pueblos. Aunque la experiencia de la rebelión se aproxima a las percepciones que emergen desde el territorio, su permanencia en la perspectiva cooperativa que implica lo popular, le hace distar de lo desobediente, lo anterior, considerando, según González que, una alusión a la sociedad implica una pérdida en cuanto a la validez de dicha práctica, al conllevar sentidos sensuales y mercantiles (p.235), donde se desprecia la lógica (p.239) diversa a la de una denominada izquierda, y todo el que rehúse adecuarse a las pretensiones rebeldes pasa a ser enemigo señalado de la misma (p.242). En este sentido, la estética desobediente acontece individual, sensible y deferente, en oposición a la experiencia rebelde, la cual es popular, sensual y homóloga.

Frente a los vestigios de esclavitud queda considerar los trayectos (des)obedientes, que nos llevan por conceptos jurídicos, los cuales evocan, en primer lugar, una reclamación, como es el caso de González al plantear *El derecho a no obedecer*, o, en segundo lugar, como civilidad, en el caso de Thoreau al proponer el *deber de la desobediencia civil*, ambas perspectivas, dada su consonancia con el Derecho, se mantienen en el campo de la institucionalidad, y así, aunque son

¿METAFOROSOFAR?

un antecedente (des)obediente, la apuesta por la que aquí se opta, consiste en una *estética de la desobediencia*. Ella [la desobediencia], mirada desde el *Viaje a pie*, sugiere un camino que sigue el curso de la biología al interior del cual se produce una imbricación del individuo con su territorio (pp.232-233), desde el que proyecta y crea su propia realidad en una experiencia disruptiva frente al miedo y la dominación (p.239). Así las cosas, una acogida de la desobediencia como estética corresponde a un filosofar que acontece como poética de metáforas propias, las cuales constituyen el hábitat y morada para el individuo.

Finalmente, la enunciación de un filosofar metafórico y desobediente como el *telos* de nuestra (h)errancia, compendia los momentos de este *¿Metaforosofar?*, que lo es, disruptivo en un instante *cercano – próximo*, nihilista al acontecer en el *afuera*, y, crítico como estética en un *pensar por sí y para sí*. De esta manera, siendo éste la praxis re – existente del individuo, se constituye en lucha vital de la subjetividad contra toda estructura institucional objetivante, la cual denominaré sin más *religión*, atendiendo a su acepción etimológica que denota lo unívoco y masificado del actuar en el hombre; a este propósito, nos dirá González (2019), que, “La religión quiere anular al individuo, *que es una bestia indómita*, y por eso predica la *estatolatría*” (p.47), aserción a partir de la cual, es posible establecer una hermenéutica derivada de la noción individual de habitar/morar, y en analogía con las palabras de casa, hogar y vivienda, donde en cada una se privilegia, en su orden de mención, lo estructural, la creencia, y, la estética. Así, la institucionalidad social es dada como una casa para el hombre, lo cual es alimentado por la creencia de que éste puede hacer de ella un hogar, sin embargo, es al individuo a quien pertenece la poética de sus vivencias, siendo sus acontecimientos del filosofar en y desde lo metafórico del existir el pronunciamiento de su estética desobediente.

¿METAFOROSOFAR?

La primera de estas analogías, que considera la casa como espacio y tiempo instituido a manera de estructura social para el hombre, nos coloca frente a los fenómenos que se manifiestan hegemónicos, coloniales y universalizantes, convertidos en proyecto cultural para el hombre, los cuales, se presentan como la condición de posibilidad para nuestra estética, al ser éstos los que permiten al individuo hacerse a percepciones propias, desde las cuales construye sus comprensiones y define su praxis. Dirá entonces nuestro abogado González (2010), que, la constatación de que la palabra hombre denota una especie detestable, conduce a una evocación lírica [para nuestro caso sensibilidad poética], mediante la que [el individuo] ansía immortalizarse (p.234), sin embargo, al reconocerse éste como sujeto del curso de la naturaleza, advierte la imposibilidad de superar el ciclo vital (p.235), aunque, en su ser poético, al que ha de arribar su ser, descubre la metáfora como ontología creada a través del lenguaje, como un retorno al intelecto primitivo (p.237). Así, una estética desobediente como la que da lugar al *¿Metaforosofar?*, emerge de una *cercanía – proximidad* con los fenómenos que rodean al individuo, los cuales, luego de conocer y comprender, desprecia, no para imponerse a éstos, sino para re – existirlos desde sus propias apuestas de vida como experiencia disruptiva.

La analogía que se propone en segundo lugar, y que esta puesta sobre fe en la creencia de que dicha casa es un hogar, dispone la mirada ante los discursos que se presentan abstractos, trascendentes y sugestivos, frente a los que, el espíritu desobediente del individuo, impulsa a reconocerse foráneo. Ello, de acuerdo con nuestro *Brujo de Otraparte*, se corresponde con la acogida de lo biológico en su acepción ética-moral, donde el individuo es consciente de la unidad que evoca en cuanto Yo pensante y sintiente (p.230), como Ser desde el cual el tránsito de la estética a la poética corresponde al movimiento evolutivo de la metáfora [cfr. (p.236)]. En este sentido, la desobediencia viene a ser un instalarse del individuo en el *afuera* como experiencia

¿METAFOROSOFAR?

material, instantánea y subjetiva de su propio lenguaje [metafórico], en contradicción a una discursividad unívoca que anula lo pluriversal. Este ...*foro*..., es la apuesta nihilista de nuestro ¿*Metaforosofar*?

La tercera y última de estas analogías, consistente en el sentido de vivienda dado a la trocha en que se produce nuestra (h)errancia, y que constituye el instante poético en el que deriva nuestra estética desobediente como un filosofar en y desde lo metafórico del existir, propone al individuo el acontecimiento crítico de su ¿*Metaforosofar*?, como un *pensar por sí y para sí*. Nuestro *maestro envigadeño*, dirá, en lo que podríamos adjudicarle como lectura del ¿*Metaforosofar*?, en su obra, que, si bien la condición humana con todo lo que ésta connota es cercana como una constante en la historia del hombre (p.235), y, la tradición de la filosofía desprecia la metáfora (p.238), el encontrarse ante la mar evocando la feminidad y maternidad de la Naturaleza como creadora del movimiento vital, excita el cerebro (p.243), como experiencia orgánica del filosofar. En suma, este ¿*Metaforosofar*?, es estética desobediente del individuo frente a lo que de sí mismo se realiza para hacerlo hombre y subsumirlo en lo humano, así como también, es acogida de la metáfora que enuncia un filosofar, como acontecimiento de ese *pensar* que el individuo crea en su hábitat, y que es a su vez, la manera en que dice su morada.

¿METAFOROSOFAR?

A Manera de Conclusión(es)

Tal y como reza el adagio popular muy propio del oficio de la arriería, *levantando la enjalma es que se ven las peladuras*, el cual es acotado en este momento de cierre para la andadura de esta *recua*/tesis, a fin de señalar el propósito del mismo al interior de la lógica que se ha propuesto para ella; dicha pretensión consiste en describir el estado en que las cargas de sentido movilizadas en estas trochas han dejado el lomo de los *mulares*. Para ello, tales *peladuras* serán presentadas atendiendo a tres instantes que darán cuenta de cada uno de los objetivos propuestos. Primero, las nociones colectadas del filosofar en y desde lo metafórico, y que posibilitan el terreno de la(s) estética(s); segundo, cómo dicha estética llega a ser el lugar desde el cual se comprenda la (des)obediencia, a fin de aperturar el campo de la poética; y, tercero, la poética que se insinúa se moviliza hacia la propuesta de un *¿Metaforosofar?*

En primer lugar, las nociones colectadas como un filosofar en y desde la metáfora, versan alrededor del movimiento, el lenguaje, la poética, y la nada. Estas metáforas denotan el acto vivo del filosofar que emerge desde las percepciones que, sobre sus mundos, tienen los individuos en el marco de una temporalidad existencial. Así, siendo el filosofar una disposición para la trocha vital, supone un deseo disruptivo que impulsa a desinstalarse a través de una praxis creadora, pero que no se afinca en una soteriología colectiva, sino que avanza hacia lo indeterminable que evoca la individualidad. De esta manera, la jornada gonzaliana insinuada con *Pensamientos de un viejo*, permite dar cierre a este itinerario con una estética dispuesta desde lo estoico y cínico que representan el maestro y el loco de la mentada obra de nuestro *Brujo de Otraparte*.

Seguidamente, una(s) comprensión(es) estética(s) de la (des)obediencia que acaben en una disposición poética, constituyen la sugerencia de un camino que, al igual que sucede en las etapas de la obra gonzaliana, principia en el sueño y la visión que pareciera aspirar a la

¿METAFOROSOFAR?

transformación del orden establecido, y así, se compromete con un discurso liberador en una enunciación política de sus anhelos, mediante la moralidad de lo revolucionario y rebelde que termina por presentarse apodíctica (derecho – deber); sin embargo, acaba en lo espiritual que, en cuanto que pensar sensible surge de la mirada y el ensueño, denota la intimidad de lo estético que se vuelca hacia el individuo para contemplar lo desobediente como una apuesta re - existente y otra perteneciente al hombre en cuanto subjetividad e individualidad. El Fernando González de *Una tesis* dibuja muy bien este panorama, a través de un inmanente liberalismo que plasma en una intervención política que se concentra en las metáforas económicas de la sociedad, y que acaban por derivar en una espiritualidad anárquica ocupada ya no de una pretendida transformación social y de lo humano como si de una constante impugnación, a través de la cotidianidad, al poder de la institucionalidad así como del lugar del individuo.

En tercer y último lugar, tal disposición poética que se enuncia y moviliza como *¿Metaforosofar?*, propone una estética desobediente que se funda en la acogida de lo otro desde un filosofar que siendo mío, constituye mi hábitat y morada. Esto convierte la propuesta de esta *recua*/tesis en una cuestión orgánica, la cual encuentra su eco en el *Viaje a pie* “de dos filósofos aficionados”, como lo titulara González, cuyas pisadas constatan la reproductibilidad y consecuente improductividad de las hordas fanáticas, y, frente a la mar, quedarse con la potencia creadora de la feminidad de la palabra, como lo sugerirá González. La desobediencia entonces, en cuanto estética de una metáfora que dice y hace el filosofar, puede sintetizarse como una (h)errancia que arranca en la cabeza como evocación de lo racional e inmanente (*cercanía – proximidad*), pasa por las manos denotando la praxis de lo político (*afuera*), y termina en el **corazón** como interioridad y voluntad ontológicos (*pensar por sí y para sí*). Tal es la desobediencia que este arriero y su *recua* acogen como carga que se moviliza en la trocha vital.

Referencias

---- (2013). Soy libre soy linyera [Grabado por D. Juan & Juan]. ----, ----, Argentina.

Agís, M. (1997). Metáfora y filosofía. En torno al debate Paul Ricoeur - Jacques Derrida. UAM.

Agís, M. (2006). Paul Ricoeur: Los caminos de la hermenéutica. *Ágora*, 25-44.

Bachelard, G. (1997). *La poética de la ensoñación*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

Bachelard, G. (2000). *La poética del espacio*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Bachelard, G. (2002). *La intuición del instante*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

Bedoya, V. (2015). Existencia equilibrada: Metáfora del Buen Vivir en los pueblos indígenas. *Polis*, 143-163.

Benjamin, W. (2008). *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. México D.F.: UACM - Itaca.

Benjamin, W. (2012). *El París de Baudelaire*. Buenos Aires: Eterna Cadencia.

Benjamin, W. (2015). *Calle de sentido único*. Digital: Titivillus.

Beuchot, M. (2000). *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación*. México D.F.: Itaca.

Beuchot, M. (2008). Breve exposición de la hermeneutica analógica. *Revista Teología*, 491-502.

Beuchot, M. (2015). Elementos esenciales de una hermenéutica analógica. *Diánoia*, 127-145.

¿METAFOROSOFAR?

- Carvajal, E. & Gallego, F. (2022). Caracterización del archivo literario del escritor colombiano Fernando González Ochoa (1895-1964). Notas para la edición crítico-genética de su obra completa en Edwin A. Carvajal-Córdoba (Ed.), *Literaturas en diálogos e intelectuales en redes*, (1 ed., pp. 85-108). FOCO.
- Castaño, J. (2017). El sentido de la cotidianidad en la obra de Fernando González Ochoa, Trabajo de grado Maestría en Filosofía. Medellín: Universidad Pontificia Bolivariana.
- Chiquazuque, L. (2018). *Perspectivas para pensar y problematizar un filosofar indígena desde América Latina*. Bogotá: Universidad Santo Tomás.
- De Ockham, G. (1994). *Suma de lógica*. Bogotá: Norma.
- Deleuza, G., & Guattari, F. (1993). *¿Qué es la filosofía?* Barcelona: Anagrama.
- Deleuze, G. (1971). *Lógica del sentido*. Santiago: Escuela de filosofía Universidad ARCIS.
- Deleuze, G., & Guattari, F. (2004). *Rizoma*. México D.F.: Coyoacán.
- Derrida, J. (1989). *La escritura y la diferencia*. Barcelona: Anthropos.
- Derrida, J. (1994). *Márgenes de la filosofía*. Madrid: Cátedra.
- Derrida, J. (1997). *La diseminación*. Madrid: Fundamentos.
- Fernández, O., & Valencia, C. (2016). La metáfora como analogía en la comprensión de la realidad. *Estudios de Filosofía*, 127-163.
- Fernández, O., Granada, J., & Callejas, C. (2011). Lenguaje metafórico en los elementos de Euclides. *Scientia et Technica*, 193-198.

¿METAFOROSOFAR?

Ferrer, J. (2015). *Heráclito y Parménides ¿Cuál es el origen de todas las cosas? El primer intento de dar una explicación racional del universo*. España: RBA.

Gadamer, H.-G. (1992). *Verdad y Método. Tomo II*. Salamanca: Sígueme.

Gadamer, H.-G. (1995). *El giro hermenéutico*. Madrid: Cátedra.

Gadamer, H.-G. (1998). *Estética y hermenéutica*. Madrid: Tecnos.

García, J. (2021). Estudio de caracterización de los testimonios de *Viaje a pie* (1929) de Fernando González Ochoa (1895-1964). De lo genético a lo textual en Edwin Carvajal & Félix Gallego (Eds.), *Fernando González Ochoa. Estudios Filológicos de su obra* (pp. 19-44). Peter Lang.

González, F. (1942). *Estatuto de valorización*. Medellín: Imprenta municipal.

González, F. (1971). *Santander*. Medellín: Bedout.

González, F. (1972). *Cartas a Estanislao*. Medellín: Bedout.

González, F. (1973). *Don Mirócleles*. Medellín: Bedout.

González, F. (1989). *Las cartas de Ripol*. Bogotá: El Labrador.

González, F. & Ripol, A. (1993). *El pesebre*. Medellín: Biblioteca Pública Piloto para América Latina - Orden de Carmelitas Descalzos.

González, F. (1994). *Mi Compadre*. Medellín: Universidad Pontificia Bolivariana.

González, F. (1995a). *Correspondencia*. Medellín: Editorial Universidad de Antioquia.

¿METAFOROSOFAR?

González, F. (1995b). *Fernando González visto por sí mismo*. Medellín: Universidad Pontificia Bolivariana.

González, F. (1996). *La tragicomedia del padre Elías y Martina la velera*. Medellín: Universidad Pontificia Bolivariana.

González, F. (1997). *Arengas políticas*. Medellín: Universidad Pontificia Bolivariana.

González, F. (2005). *El payaso interior*. Medellín: Fondo editorial Universidad EAFIT.

González, F. (2007). *Pensamientos de un viejo*. Medellín: Universidad EAFIT - Corporación Otraparte.

González, F. (2008). *Salomé - El Remordimiento*. Medellín: Fondo editorial Universidad EAFIT - Corporación Otraparte.

González, F. (2010). *Viaje a pie*. Medellín: Fondo editorial Universidad EAFIT - Corporación Otraparte.

González, F. (2012). *El maestro de escuela*. Medellín: Fondo editorial Universidad EAFIT - Corporación Otraparte.

González, F. (2014a). *Don Benjamín, jesuita predicador*. Envigado: Corporación Otraparte.

González, F. (2014b). *Los negroides (Ensayo sobre la Gran Colombia)*. Medellín: Fondo editorial Universidad EAFIT - Corporación Otraparte.

González, F. (2015a). *Mi Simón Bolívar*. Envigado: Ediciones Otraparte.

¿METAFOROSOFAR?

González, F. (2015b). *Nociones de izquierdismo*. Medellín: Fondo editorial Universidad EAFIT - Corporación Otraparte.

González, F. (2016). *El hermafrodita dormido*. Medellín: EAFIT/Otraparte.

González, F. (2017a). *Cartas a Simón*. Medellín/Envigado: Fondo editorial Universidad EAFIT - Corporación Otraparte.

González, F. (2017b). *Revista Antioquia*. Envigado: Corporación Otraparte.

González, F. (2018). *Libro de los viajes o de las presencias*. Medellín: Editorial EAFIT - Corporación Otraparte.

González, F. (2019). *Una tesis El derecho a no obedecer*. Medellín: Corporación Otraparte - Universidad EAFIT.

González-Restrepo, F. (2000). *El instante vital*. Bogotá D.C.: Unión Gráfica Ltda.

González, O. (2014). *La tensión estética en Fernando González (Conferencia)*. Envigado: Corporación Otraparte.

Hernández, R., Fernández, C., & Baptista, M. d. (2014). *Metodología de la Investigación*. México D.F.: McGrawHill.

Kusch, R. (2000). *América profunda, Tomo II*. Rosario: Fundación Ross.

Kusch, R. (2000). *Geocultura del hombre americano, Obras completas Tomo III*. Rosario: Fundación Ross.

¿METAFOROSOFAR?

Kusch, R. (2007). *La seducción de la barbarie, Obras completas Tomo I*. Rosario: Fundación Rossi.

Laercio, D. (----). *Vida de los filósofos más ilustres*. España: Luarna.

Lenin, V. (1974). *Cuadernos filosóficos*. Madrid: Ayuso.

Lyotard, J. F. (1964). *¿Por qué filosofar?* Santiago: Escuela de filosofía Universidad ARCIS.

Lyotard, J. F. (1994). *La posmodernidad (Explicada a los niños)*. Barcelona: Gedisa.

Lyotard, J. F. (2016). *La condición posmoderna*. Madrid: Cátedra.

Macías, L. F. (1999). La estética como ética en las obras de Fernando González. *Revista de la Universidad de Antioquia*, 255, 47-51.

Macías, L.F. (2022). Diario de lectura IV Nociones de viaje, viajero y presencia en las obras de Fernando González Ochoa. Medellín: Janeth Posada F.

Macías, L. F. (25 de Noviembre de 2022). Optativa doctoral. (M. M. Cardona, Entrevistador).

Marcuse, H. (1969). *Un ensayo sobre la liberación*. México D.F.: Joaquín Mortíz.

Marcuse, H. (1972). *Eros y civilización*. Barcelona: Seix Barral.

Marcuse, H. (1973). *Contrarrevolución y revuelta*. México D.F.: Joaquín Mortíz.

Marín, P. (2011). Fernando González Ochoa: la búsqueda de la autoexpresión. *Revista de Humanidades Universidad Nacional Andrés Bello*, 23, 135-159.

Merleau-Ponty, M. (1986). *El ojo y el espíritu*. Barcelona: Paidós.

¿METAFOROSOFAR?

Merleau-Ponty, M. (1993). *Fenomenología de la percepción*. Buenos Aires: Planeta.

Merleau-Ponty, M. (2010). *Lo visible y lo invisible*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Moncada, M. (2013). *La mística en San Buenaventura: Encuentro con Dios desde la contemplación de las creaturas*. Cali: Monografía:Fundación Universitaria Católica.

Moncada, M. (2018). *AGROSOFÍA: Los saberes campesinos como una filosofía otra*. Cali: Universidad San Buenaventura.

Nietzsche, F. (1974). *La gaya ciencia*. Medellín: Bedout.

Nietzsche, F. (2014). *Así habló Zaratustra*. Bogotá D.C.: COMCOSUR.

Nietzsche, F. (2017). *Aurora. Reflexiones sobre los prejuicios morales*. España: Pedro Gómez Carrizo.

Ospina, C. (2010). La universalidad de la metáfora en el arte. *Estudios de Filosofía*, 181-200.

Perelman, C. (2012). Analogía y metáfora en ciencia, poesía y filosofía. *Revista de Estudios Sociales*, 198-205.

Restrepo, A (S.J). (1983). *Mis Cartas de Fernando González*. Bogotá: Consorcio Editorial Colombiano.

Ricoeur, P. (1980). *La metáfora viva*. Madrid: Trotta.

Ricoeur, P. (2006). *Sí mismo como otro*. México D.F.: Siglo XXI.

¿METAFOROSOFAR?

Rivera, J. (2013). La borradura de la metáfora en el pensamiento filosófico. *Universitas Philosophica*, 205-216.

Rotterdam, E. d. (1984). *Elogio de la locura*. Madrid: Sarpe.

Sáez, L. (2009). *Ser errático Una ontología crítica de la sociedad*. Madrid: Trotta.

Sáez, L. (2018). Figuras del malestar civilizacional como génesis autófaga. *Utopía y praxis latinoamericana*, 17-39.

Spinoza, B. (1661). *Tratado de la reforma del entendimiento*. Santiago: Escuela de Filosofía Universidad ARCIS - Edición electrónica.

Spinoza, B. (1976). *Tratado teológico-político*. Salamanca: Sígueme.

Spinoza, B. (2016). *Ética demostrada según el orden geométrico*. Madrid: Alianza.

Thoreau, H. (1997). *Walden - Del deber de la desobediencia civil*. Barcelona: Parsifal.

Vargas, J., & Germán, C. (2019). *Tomar la filosofía en serio: aproximaciones praxeológicas al oficio de filosofar*. Bogotá: Corporación Universitaria Minuto de Dios.

Villamil, M. (2015). *Experiencias personales erráticas para una fenomenología de las emociones humanas y sus compromisos éticos con la vida buena*. Bogotá: Facultad de Filosofía - Pontificia Universidad Javeriana.

Villamil, M., & Sáez, L. (2021). *Pensar la erraticidad Perspectivas al otro lado del ocaso*. Madrid: Guillermo Escolar.

¿METAFOROSOFAR?

Villamil, M., Cabarcas, J., Vallejo, R., Hernández, W., & Ramírez O.P, F. (2021). Paz y emociones. Hacia una fenomenología errática del corazón. *Revista da Abordagem Gestáltica*, 69-80.

Zea, L. (----). *La filosofía como compromiso*. ----: Digital.

Zea, L. (1945). *En torno a una filosofía americana*. México D.F.: El colegio de México.

Zea, L. (1978). *La filosofía americana como filosofía sin más*. México D.F.: Siglo XXI.

¿*METAFOROSOFAR*?