

**RAFAEL GUTIÉRREZ GIRARDOT, LA IDENTIDAD
HISPANOAMERICANA Y OTRAS POLÉMICAS.
(Antología y estudio introductorio de Damián Pachón Soto).
Bogotá, Universidad Santo Tomás, Biblioteca colombiana de
filosofía, 2012, 396 p.**

Damián Pachón Soto

Universidad Santo Tomás (Colombia)

damianpachon@gmail.com

La permanencia desde los años cincuenta de Rafael Gutiérrez Girardot en Alemania, país que lo acogió en la vida académica y universitaria, y donde el filósofo colombiano perfeccionó su formación y su forma de trabajo que había iniciado en el Instituto de Filosofía de la Universidad Nacional, luego con Xavier Zubiri en España y finalmente con Heidegger y Hugo Friedrich, ha llevado a muchos a la trivial y superficial acusación de germanofilia o, lo que es más desacertado, que al colombiano no le interesó lo producido en América Latina y que subvaloró sus producciones filosóficas y literarias. Lo cierto es que la permanencia en Alemania fue lo que le permitió a Gutiérrez Girardot desarrollar su obra. Allá tuvo la formación, los contactos intelectuales, los materiales y, ante todo, la libertad que le permitieron su labor crítica y polémica. Pero, Gutiérrez Girardot nunca dejó fuera de su horizonte a Hispanoamérica, es más, esta fue su única preocupación.

En una entrevista sostuvo: “No me he germanizado, si no que me he superamericanizado”. En efecto, su obra es una crítica a la cultura latinoamericana y española, a su atraso y sobre todo a sus vicios; es, igualmente, una recuperación de nuestra tradición literaria: “En las obras de Bello, Sarmiento, González Prada, Martí, Rubén Darío, o de Reyes, Henríquez Ureña, Picón Salas, o José Luis Romero, Jorge Basadre, está lo mejor de nuestra inteligencia americana, de Nuestra América. Pero esa herencia se socava, se regatea o se oculta” (Gutiérrez Girardot, 2011, p. 15).

La obra de Gutiérrez Girardot estuvo y estará vinculada a la crítica y la polémica. Pero no solo eso. También lo estará a la filosofía, la literatura, la sociología, a la denuncia de las aristocracias reciénvenidas latinoamericanas que han desangrado al continente. Su obra es una crítica de la simulación o lo que él llamó, con Darío y Silva, el rastacuerismo; es una crítica de las modas académicas o de lo que podemos llamar la “neolatría” o el “filoneísmo”, que considera que todo lo nuevo es bueno, simplemente porque es nuevo, sin ocuparse de una discusión seria con esas novedades. En este sentido, la obra de Gutiérrez Girardot (2011) es un llamado a instaurar el rigor, formas serias de trabajo académico y a superar ese sentimiento de inferioridad que los europeos propagaron y que los latinoamericanos han reproducido. Y para lograr eso: “El primer paso es la integración cultural, porque no despierta el recelo de intereses económicos y políticos, esta integración cultural es el camino de la Utopía bolivariana. Pero esa integración tiene un aspecto técnico-diplomático; debe ser serio, planificado, y no puede darse el lujo de dejarlo en manos de poetas y novelistas” (p. 12).

I

Esta antología, titulada *La identidad de Hispanoamérica y otras polémicas*, intenta dar cuenta de lo señalado arriba. Por eso tiene tres partes, donde se resaltan precisamente importantes aspectos de la obra del profesor colombiano de la Universidad de Bonn: su *hispanoamericanismo*, su relación con la filosofía y su indeclinable vocación crítica y polémica. Todos estos temas están de manera transversal en sus escritos, son el horizonte desde donde su obra debe ser abordada.

En este ensayo introductorio me referiré esquemáticamente a cada una de las partes de la antología, así no le evito al lector el deber –y el placer– de leer cada uno de los ensayos. Aquí solo indicaré las líneas generales de la antología. No está demás decir que en una nota al pie se indica la fuente de donde fue tomado cada artículo, muchos de ellos publicados en varios lugares.

En la primera parte, titulada “El problema de la identidad hispanoamericana”, se recogen cuatro ensayos: *La identidad hispanoamericana*, *Mestizaje y cosmopolitismo: perspectivas de interpretaciones literarias y sociológicas en América Latina*, *Sobre el problema de la definición de América*. *Notas sobre la obra de José Luis Romero y Estratificación social, cultura y violencia en Colombia*. Esta parte responde, a mi juicio, las siguientes preguntas: ¿qué es eso que en la filosofía latinoamericana y en otras disciplinas en el continente han llamado identidad? ¿Representan el indigenismo y el mestizaje esa identidad? ¿Cuál es el verdadero problema del continente y cuál es la responsabilidad de las aristocracias latinoamericanas?

En primer lugar, para Rafael Gutiérrez Girardot (1997), la pregunta por la identidad es una especulación turbia, un pseudoproblema conceptual en la filosofía latinoamericana. Y lo es porque tal concepto pertenece a la “psicología social” y denota: “El estadio al que llega el individuo cuando al salir de la adolescencia adquiere conciencia de que es alguien en la sociedad, de que tiene un papel en ella”(p. 201). Es un concepto biológico que pertenece a la vida del individuo, y por eso mismo no se puede trasponer a la vida de los pueblos. Pues si lo hacemos, terminamos cayendo en los mismos fundamentos de los fascismos de distinto cuño que se dieron en Europa y que en el caso alemán fundamentó biológicamente el nazismo. El concepto de identidad, por otra parte, no hace alusión a una “esencia”, a una “sustancia”, a algo por fuera de la historia; no es una pregunta especulativa por el “ser” de América. En América Latina la identidad está en la “civilización material” (Braudel), en los procesos materiales, económicos; en la interacción con Europa, en la forma detallada como se dio la europeización del continente desde el siglo XVI, tal como lo ha mostrado en su obra José Luis Romero. Para el colombiano, Romero mostró con sus estudios, especialmente con *Latinoamérica: las ciudades y las ideas* (1976), que la pregunta por el ser de América era un problema mal planteado; que en su caso se trataba de la forma como a través de las ciudades llegaron las ideas; cómo se dieron procesos autónomos y heterónomos que

explicitaron la vida material, su modo de producción, las mentalidades en nuestro suelo.

Por lo demás, el concepto de identidad al remitir a lo que “somos”, a lo “originario”, a la “naturaleza” solo confirmaba el prejuicio de los europeos de lo exótico latinoamericano, de la América natural, del “buen salvaje”. Es decir, de una imagen de América que se transmitió en Europa desde el siglo XVI y que los mismos europeos explotaron, tal como puede verse durante los siglos XVIII y XIX: “La colonización europea se justificó a sí misma en cuanto convirtió a la juventud de las naciones colonizadas en permanente inmadurez, y creó y fomentó en ellas la condición de su inferioridad” (Gutiérrez, 1997, p. 203). Ese problema lo mostró magistralmente Antonello Gerbi (1993) en su libro *La disputa del Nuevo Mundo*. Así las cosas, el concepto de “Identidad”, con lo propio, lo nuestro, etc., se vincula a la “inmadurez”, la “juventud” de América, a la vez que alude a la “mayoría de edad” de Europa. Asimismo, la alusión a la identidad fundamentó los populismos, nacionalismos y dictaduras latinoamericanas del siglo pasado.

El indigenismo, por su parte, si bien hizo reivindicaciones justas como la de Raúl Haya de Latorre, pues el indígena y también el negro han estado marginados de la sociedad latinoamericana, excluidos, no representa la identidad de Hispanoamérica. De tal modo que expresiones como “Amerindia”, “Indoamérica”, etc., hacen alusión a una “realidad parcial” y no a toda América Latina. Es un ejercicio abusivo trasponer una realidad particular del continente –lo indígena– al todo. Y ese indigenismo, precisamente, a través de la literatura, fomentó la visión exótica de Europa sobre Nuestra América. Fue, por lo demás, solo explotación literaria de lo indígena, tal como aparece en las novelas de Miguel Ángel Asturias. En este sentido, para Gutiérrez Girardot (1989) es claro que nuestra sustancia espiritual es europea: “La sustancia institucional y cultural latinoamericana es europea. *Las poblaciones indígenas y negras, que han sido mantenidas al margen de la sociedad y de la historia, no han podido contribuir en nada a la transformación y diferenciación de esa sustancia*” (p. 52).

El mestizaje tiene el mismo problema, pues ¿qué es mestizo? ¿Qué es una obra mestiza? En este caso hay mayor confusión porque el mestizaje recoge motivos ideológicos y económicos: ciertos valores como el honor y el prestigio, pues basta pensar en los pleitos por el Don ante el Consejo de Indias, la simulación de la blancura o lo que Santiago Castro-Gómez ha llamado “el imaginario social de la blancura”, el blanqueamiento jurídico y la compra de títulos. En su ensayo “Mestizaje y cosmopolitismo...” encontramos un importante párrafo:

Antes de que el conde de Gobineau decretara en su *Ensayo sobre la desigualdad de las razas* (1853-1855) la superioridad de la raza arquetípicamente blanca, la aria, los españoles educados en la custodia de la pureza de sangre habían elaborado un catálogo de los diversos cruces de razas en el Nuevo Mundo: era tan diferenciado como los catálogos de pecados que habían elaborado los párrocos de la España contrarreformista. Todos los productos de esos injertos eran natural y necesariamente inferiores. (Gutiérrez Girardot, 1998, p. 240)

Esto le permite decir a Gutiérrez Girardot que los verdaderos creadores de esa “ficción encubridora” que es la superioridad blanca son los españoles, antes de Gobineau y los alemanes (también de Kant en su *Antropología*, D.P). Pero la importancia de esto consiste en que el mestizaje, las castas, los pardos, etc., todas estas expresiones, remiten a la “pureza de sangre” y esta a la “pureza de fe”. Es decir, hay un fundamento de ese racismo en términos religiosos. Pero, a la vez, ese racismo es una ficción, pues ¿qué es la pureza de sangre? Ese racismo, desde la perspectiva de Gutiérrez Girardot, le permitió a los españoles blancos legitimar su superioridad sobre lo no blanco a la vez que legitimaba la inferioridad de lo no español. De tal manera que la lucha de clases entre nosotros era una “lucha de razas”. Pero la raza no es el real problema de lo que se ha llamado “identidad”. El problema real es otro: que a través de esa “ficción encubridora” de la

pureza de sangre, los blancos fundamentaron su condición social superior. Esa ficción, con su base religiosa, es el fundamento de la “constitución social aristocrática” de América; de sus “jerarquías sociales”. Fue el legado que recogieron los criollos y todos aquellos que, basados en la blancura y en la inferioridad de los demás injertos, se convirtieron en aristocracias en la América de la posindependencia, especialmente en los siglos XVIII y XIX: “La contribución de la aristocracia latinoamericana, la continuadora de las familias criollas que analizaron sucintamente Jorge Juan y Antonio de Ulloa, a la cultura universal se reduce a la entrada *rast-à-couèrè* en el diccionario francés de Littré y a mantener en estado primitivo a las sociedades latinoamericanas para que su *folklore* peculiar deleite a los europeos” (Gutiérrez Girardot, 1998, p. 249).

Esas aristocracias han encarnado la simulación o el rastacuerismo: ese “parecer ser lo que no se es”, esto es, la engañifa, la estafa, el mimetismo, el encubrimiento. Se ha simulado la crítica y hasta la fama (como Mario Laserna), la representación genuina del pueblo y sus intereses (como en los Camilos Torres). Esas aristocracias han encarnado el triple yugo del que habló Bolívar: la ignorancia, la tiranía y el vicio. Esas aristocracias han fomentado la violencia y han desvalijado al continente; impidieron, de la mano de la Iglesia, la secularización total y, lo más importante, con todas sus estrategias socavaron el ingreso de la modernidad. Así evitaron la movilidad social y han mantenido sus privilegios. Son ellas las responsables del desangre, la mediocridad (lograda a través de las universidades) y del estado de cuasidestrucción de Nuestra América. Estos aspectos se encuentran en el ensayo *Estratificación social, cultura y violencia en Colombia*, contenido en esta antología, y en el texto “La crítica a la aristocracia bogotana en Gabriel García Márquez y R. H. Moreno Durán” (Gutiérrez, 1997, pp. 173-200).

El problema de la identidad hispanoamericana no se trata de preguntas “aventuradas y aventureras” o especulaciones sobre el ser, lo originario, lo peculiar o alguna “sustancia” tal como en los indigenismos o el mestizaje de los Otto Morales Benítez o en

algunos filósofos latinoamericanos que han fomentado ese malentendido: Edmundo O'gorman, Leopoldo Zea, Salazar Bondy, etc. Lo que puede llamarse identidad es, más bien, el desentrañamiento del pasado, de la forma como hemos llegado a ser lo que somos, pero más que eso: implica un proyecto de porvenir, de futuro, que proyecte a Hispanoamérica más allá de su realidad, que la eleve a la universalidad. Esto está presente en Reyes, Henríquez Ureña, Martí, Bello, etc., en quienes encontramos esos proyectos de futuro, ese “no somos todavía” como pueblo; y en José Luis Romero y en autores como el chileno Mario Góngora encontramos nuestra historia inserta en la historia occidental, encontramos en ellos el “decurso temporal”, los procesos históricos, etc., que explicitan cómo América ha llegado a ser lo que es, y a partir de allí puede proyectar lo que quiere ser o lo que no es todavía.

En el caso de Gutiérrez Girardot, esto también lo satisfacía su proyecto de “una historia social de la literatura”, la cual además de ser un problema epistemológico, pues implica mostrar cómo la sociedad se hace presente en la literatura, tiene una función política, la historia social de la literatura, ya que tiene en Gutiérrez Girardot (2001) una relación con la utopía:

La de hacer consciente a la sociedad de lo que ella es y cómo ha llegado a ser lo que es, y la de señalar, a través de la crítica, metas utópicas, es decir, contribuir a dinamizarla [...] la de rescatar, actualizar y vivificar la tradición menospreciada [...]; y la de recuperar por este camino la conciencia de la unidad de Nuestra América, que es el único freno a la creciente atomización de nuestras sociedades. Estas sociedades vejadas por quienes deberían defenderlas y dirigir las, tienen hoy un único soporte y esperanza de recuperar su fuerza unitaria, y éste es el intelectual. (p. 147)

II

En la segunda parte, titulada “IncurSIONES filosóficas”, aparecen varios ensayos que muestran la ocupación permanente de Gutiérrez Girardot con esta disciplina. Esto permite derrumbar otro malentendido, pues si bien Gutiérrez se dedicó con pasión a la crítica literaria, también es cierto que nunca abandonó su labor filosófica. Esta permea toda su obra de manera transversal. En ella se inició en la Universidad Nacional, luego con Zubiri y Heidegger. Prueba de ello son sus estudios sobre Hegel, Nietzsche, Lukács, Walter Benjamin, Ortega y sus escritos sobre el llamado proceso de normalización entre nosotros que aparecen aquí. Sobre este conjunto de ensayos es pertinente subrayar lo siguiente.

El ensayo “Otra vez Nietzsche”, publicado en la revista *Mito* en 1957, denota la temprana presencia del autor alemán en la obra del colombiano. Este ensayo trata sobre la edición de las obras completas de Nietzsche, hecha entre 1954-1957 por Karl Schlechta, una edición en la que se depuran los aforismos que la hermana de Nietzsche y Peter Gast habían publicado bajo el título de *La voluntad de poder*, que sirvió, entre otras cosas, y gracias a sus recortes, mutilaciones y omisiones, para vincular a Nietzsche con el nazismo. Por otro lado, Gutiérrez se volvería a enfrentar con Nietzsche en su libro *Nietzsche y la filología clásica*, de 1966 (publicado en Buenos Aires por la editorial Eudeba), texto clásico en los estudios del joven Nietzsche, que trata de su relación compleja y crítica con la filología de su época a la vez que alumbra aspectos importantes para la comprensión y las circunstancias en que apareció *El nacimiento de la tragedia en el espíritu de la música* (1872), así como la “transformación” de Nietzsche a la filosofía.

Los ensayos sobre Hegel dan muestra del rigor de Gutiérrez Girardot como filósofo y de la importante influencia del pensador alemán en su obra. De Hegel siempre admiró Gutiérrez Girardot su llamado al “esfuerzo del concepto”, o como ha sido traducido por Roses: “La labor del concepto”, que no es otra cosa que el trabajo sistemático, riguroso con las fuentes, donde se muestra la

necesidad interna de los conceptos y su desenvolvimiento. Con Hegel se aprende, en efecto, que si bien se puede estar en desacuerdo con lo que plantea, su lectura constituye un buen entrenamiento para el posterior enfrentamiento con los problemas filosóficos de quien se inicia en la filosofía. Hegel siempre significó para Gutiérrez Girardot: la labor de taller conceptual y el ejemplo de una forma seria de trabajo filosófico y crítico. En los ensayos aquí presentados, Gutiérrez Girardot (2006a) establece –contra muchos marxistas dogmáticos– el vínculo entre Hegel y Marx, hace algunas anotaciones sobre la estética y el concepto de lo bello, muestra cómo su “filosofía especulativa” tiene una “génesis política” y así sitúa la relación de su filosofía con la realidad inmediata de Alemania y con el problema de la naciente sociedad burguesa y sus inherentes características: el desgarramiento, la ambigüedad, la escisión, el egoísmo, el individualismo, etc., tal como también lo refiere en su libro más importante, *Modernismo: supuestos históricos y culturales* (Gutiérrez, 2004, Cap. I). La vinculación de la filosofía de Hegel con la situación política de la Alemania de las primeras décadas del siglo XIX y con el problema del nacimiento de la Sociedad burguesa es fácilmente corroborable en el libro *Razón y revolución. Hegel y el nacimiento de la teoría social* del filósofo alemán Herbert Marcuse (1994).

Gutiérrez Girardot también encontró en Hegel las bases epistemológicas principales (aunque no únicamente en él) o, mejor, el problema a resolver, de su propuesta de una “Historia social de la literatura hispanoamericana”. Para Gutiérrez Girardot, la *Estética* de Hegel formuló filosóficamente el problema de la relación entre la literatura, la sociedad y los géneros literarios, aunque sin tematizarlos profundamente. El asunto lo trató Gutiérrez Girardot en varios escritos, principalmente en *Hegel y la literatura* (1994) y en *Fin del arte y pérdida del aura (Hegel y Walter Benjamin)*, este último no incluido en esta antología. El problema tiene que ver con “el fin del arte” o la “muerte del arte”. Fenómeno estético y sociológico que trata Hegel en su *Estética*. Allí Hegel explica que el arte ya no capta las verdades esenciales del espíritu, que es inadecuado en

la sociedad burguesa para esos menesteres. Esto quiere decir que en la nueva sociedad, donde reina el egoísmo, donde el hombre es medio para el hombre, donde reina la escisión y el individuo es un ser “anfíbio”, el arte, que Hegel consideraba dentro de lo clásico, esto es, de una época armónica, ideal, donde existe una totalidad orgánica y sin mayores contradicciones, ha sido superado por la filosofía: “En su filosofía, la marcha exigente del espíritu, había negado, conservado, absorbido, y por lo tanto, anulado, llevándolos a un más alto nivel, la religión y el arte” (p. 183). Esto indica que el arte es algo del pasado en la nueva sociedad y que lo que se impone ahora es lo que Hegel llamó “la era mundial de la prosa”. Aquí se impone la reflexión y el pensamiento sobre la verdad artística. Esta “es libre, no utilizable para proyectos prácticos, porque está fuera de la lucha de fuerzas en que consiste la dialéctica y que provoca la inteligencia finita, el poder absoluto del entendimiento” (1994, p. 183). Gutiérrez Girardot no entra en detalle a dilucidar la relación que en Hegel existe entre la filosofía y el arte. Le interesa mostrar que en la *Estética* aparece una “sociología de la literatura”, pues el arte propio de la sociedad burguesa, de la era mundial de la prosa, es la novela. Es decir, Hegel ha avanzado en la dilucidación de la relación que existe entre géneros literarios y sociedad. En esa sociedad burguesa, pues, el arte pierde su papel, pero sigue desarrollándose, perfeccionándose. Hegel no quiso decir que nunca habría más arte. La muerte que él proclama es una muerte dialéctica. Dice Gadamer (2007) en su ensayo *¿Fin del arte?:* “La teoría de Hegel sobre el carácter pasado del arte no implica sin más que el arte ya no tiene ningún futuro, sino que en su esencia pertenece siempre al pasado, cuandoquiera que florezca, hasta cualquier futuro” (p. 67). Este problema lo trato en detalle en mi libro *La concepción de Hispanoamérica en Rafael Gutiérrez Girardot* (Pachón, 2010, pp. 35-58).

Por otra parte, los ensayos sobre Lukács y Benjamin esclarecen algunos puntos interesantes de estos dos autores. En el primer caso, Gutiérrez refiere las causas del éxito de la recepción de Lukács en la Alemania de la posguerra, a la vez que pone el acento

en la experiencia militante de Lukács con el socialismo real, así como sus intentos teóricos de salvar la “teoría del reflejo de Lenin” con su teoría del mimetismo. Gutiérrez Girardot critica el “realismo estético” de Lukács, su compromiso político y los efectos que esto tuvo sobre la crítica literaria; así como el anacronismo de sus teorías estéticas al ocuparse de lo bello y su convencimiento de que no es posible, ni deseable, un renacimiento de este autor. De Lukács solo resalta Gutiérrez Girardot (1986) en este escrito su libro *El joven Hegel* (1948), el cual considera fundamental para el renacimiento del autor de la *Fenomenología del espíritu*: “La nueva imagen de Hegel es inconcebible sin esa obra” (p. 104).

Por su parte, el ensayo sobre Benjamin muestra las “afinidades electivas” del autor alemán –entre ellos Carl Schmitt–, miembro de la famosa Escuela de Frankfurt, quien se suicidó en los Pirineos en 1940. Un autor que Gutiérrez Girardot dio a conocer tempranamente en Colombia antes de que Rubén Jaramillo hiciera una seria difusión entre nosotros de la teoría crítica. Por lo demás, esa labor de Gutiérrez Girardot también tomó frutos en las publicaciones de la Editorial Sur en los años sesenta, donde el filósofo colombiano colaboró con traducciones y alentó la difusión de lo que hoy se conoce como la Escuela de Frankfurt.

El ensayo titulado “Michel Foucault: los laberintos del estructuralismo” recobra hoy gran importancia, 36 años después de su publicación en su libro *Horas de estudio* (Gutiérrez Girardot, 1976, pp. 291-298). Lo es porque, además de ser una crítica a los presupuestos epistemológicos expuestos por Foucault en *La arqueología del saber*, cobija parte de esos mismos presupuestos que el filósofo francés mantuvo durante su vida: lo es también porque la crítica a Foucault se extiende a todos los filósofos posmodernos o “postconfusos”, como también los llamó el crítico colombiano. Asunto que se trata con detalle en el segundo ensayo de este estudio introductorio.

Para Gutiérrez Girardot (2009) la posmodernidad es “una especie de acompañante del neoliberalismo” (p. 8). Y a su vez, el neoliberalismo se funda en los “suspiros filosóficos” de Sir Karl

R. Popper. Pero, ¿por qué Gutiérrez Girardot le adjudica la paternidad del neoliberalismo a Popper? Sencillamente porque fue Popper quien en su libro *La sociedad abierta y sus enemigos* atacó a Platón, Hegel y Marx rechazando las filosofías de “intención sistemática” y de “explicación de los fenómenos históricos desde una perspectiva de totalidad” y equiparó esa pretensión de la filosofía tradicional occidental con una praxis política totalitaria (Gutiérrez, 2002, p. 131). Por otra parte, Popper propuso una política de “pasos breves”, de “soluciones inmediatas a problemas inmediatos”. Es decir, justificó el “inmediatismo”. Aquí ya están puestos los fundamentos de la posmodernidad.

La actitud de Popper y la de los filósofos posmodernos se corresponde con la “mala conciencia” después de la Segunda Guerra Mundial. En este periodo, los políticos quisieron abandonar la noción de totalidad de los fenómenos para ocultar su responsabilidad en esos hechos. Por lo demás, la conciencia de la época es la de renuncia a esa historia, el abandono de la tradición y, como correlato, el adanismo, que consiste en querer empezar la historia de nuevo, de fundarla. De ahí surgió el culto a lo nuevo o lo que aquí he llamado el “neolatrismo”. La filosofía de Foucault y los posmodernos deben sus éxitos a esa conciencia; también la de Habermas en Alemania. En el caso de los franceses, Mayo del 68 atizó ese sentimiento.

Todo esto lleva a que Gutiérrez Girardot (2009) afirme: “La posmodernidad ha suprimido el pensamiento” (p. 8). Y es así por lo siguiente: el culto a lo inmediato impide que los hechos sean explicados dentro de fenómenos o totalidades mayores, es decir, impide pensar en los contextos mismos que hacen posibles esos hechos o esos “fenómenos inmediatos”. Se pierde la visión general del cuadro y se cae en lo que María Zambrano (2000) llamó, también en 1945, en *La agonía de Europa*, la sumisión a la “pavorosidad de los hechos”, de lo existente (pp. 25-26). En términos hegelianos esto implica renunciar al “esfuerzo del concepto”. Y si se renuncia al esfuerzo de comprender el contexto de lo “inmediato” se cae en el *facilismo* y se promueve el *automatismo* y el

conformismo en la sociedad actual neoliberal, tal como lo reitera en el epílogo de *Nietzsche y la filología clásica*. Todas estas son las glorias del posmodernismo, el cual es un clon del capitalismo, tal como también lo sostiene entre nosotros Renán Vega Cantor.

A la “supresión del pensamiento”, del esfuerzo del concepto, se sigue la muerte de la crítica. Pues si todo vale y es válido por el solo hecho de existir, ¿qué papel le queda al intelectual? ¿Cuál sería su función en una sociedad donde todo es salvado sin discriminación alguna, donde no hay criterios? Es decir, de esos presupuestos se deriva también la crítica de los intelectuales, la muerte de la crítica y el antihumanismo de la filosofía posmoderna. Todas estas características de la posmodernidad son rechazadas por Gutiérrez Girardot. Ahora bien, el éxito de Foucault se debe a ese clima espiritual. Su obra se inscribe en el adanismo y en el filoneísmo descrito arriba. Eso explica su categoría de la *discontinuidad*. La discontinuidad en Foucault es la ruptura de la historia después de 1945 y de Mayo del 68. Por lo demás, esa pretensión de fundar el mundo de nuevo es lo que lleva a Foucault y a los posmodernos a su “arbitrismo” y “aventurerismo teórico”, a la “inflación terminológica”, inflación con la cual pretenden llenar los supuestos “déficit de teoría”, pero en esa tarea –es el caso de Foucault– no hace otra cosa que mostrar como nuevo lo que ya es viejo; por ejemplo, su teoría del enunciado, que la encuentra Gutiérrez Girardot (1976, p. 292) en el idealismo alemán, su teoría del documento, que ya se encontraba en Droysen; de hecho antes, a partir de 1909, Eduard Fuchs había escrito su libro *Historia ilustrada de la moral sexual desde la Edad Media hasta la época burguesa*, en seis tomos, de tal manera que la de Foucault no es la primera. Lo mismo cabe decir de la muerte del sujeto, que como es sabido ya se encuentra en Nietzsche y Heidegger. En el ensayo “Problemas de la filosofía en Colombia”, incluido en esta antología, dice Gutiérrez Girardot (s.f.) sobre Foucault:

El ecléctico Foucault, que puede considerarse como medio representante a medias del estructuralismo francés y de la filo-

sofía analítica inglesa, por ejemplo, “elabora” una teoría del documento, que no solamente ya se encontraba en la *Historik* de Droysen (de 1862 a 1879), sino que además se hallaba allí mejor formulada que en Foucault. El mismo Foucault, asegura en su *Historia de la sexualidad*, de 1976, que hasta ahora no se ha hecho cosa semejante, lo cual sorprende o tiene que sorprender si se tiene en cuenta que ya en 1909 el “coleccionista e historiador” Eduard Fuchs, como lo llama Walter Benjamín, había publicado una muy documentada historia de las costumbres, que en realidad no era otra cosa que una historia de la sexualidad desde el Renacimiento. Cierto es que no todas las tendencias “metodológicas” y “cientificistas” y “estructuralistas” cometen las ligerezas de Foucault. Muchas de ellas, como lo apunta el ya citado Apel, desarrollaron más ampliamente y formularon más eficazmente los problemas de las “fenomenologías” o, más exactamente, planteados por esa y otras corrientes afines. Pero a todas ellas les es común, especialmente en sus seguidores, no siempre en sus fundadores, la ruptura con la historia propia, que en algunos casos, como en el de Von Wright, vuelve a introducirse en el tratamiento nuevo de algún problema viejo. Esa ruptura con la historia propia resultó favorable a una forma terca del escolasticismo y de los hábitos intelectuales hispánicos: *la de orientarse por la última autoridad o por la última de que se tiene noticia en esos países.*

El ensayo “Ortega y Gasset o el arte de la simulación majestuosa” es, literalmente, un desenmascaramiento de Ortega como filósofo. Esa tarea también la hizo Gutiérrez Girardot (1997, pp. 75-118) en un conjunto de ensayos titulados “José Ortega y Gasset en el primer centenario de su nacimiento”. En ellos denuncia la falta de rigor de Ortega, la ausencia de alguna teoría importante suya que se haya convertido en legado para el conocimiento universal, su simulación y rastacuerismo, su prepotencia intelectual, la costumbre de inflar el yo; el vicio de prometer escribir algo que finalmente nunca escribía; sus saltos por encima de toda la tradición filosófica sin discutir con ella y su pretensión de ponerse en

la cima de la filosofía universal. Gutiérrez Girardot lamenta que Ortega haya opacado a un filósofo mucho mejor que él como fue Xavier Zubiri y le endilga el haber heredado a los intelectuales hispanoamericanos todos sus vicios filosóficos y su simuladora forma de trabajo. Con todo, Gutiérrez Girardot nunca desconoció la labor de difusor cultural que jugó Ortega en América Latina con su *Revista de occidente*, así como la introducción de la filosofía alemana en España y en América; con esa filosofía nos sacó de “los tomismos domésticos”. En un ensayo titulado “José Ortega y Gasset y Xavier Zubiri” sostiene:

Una especie de onanismo intelectual caracteriza a la obra filosófica de Ortega. Este coincide con el sentido toreril del lance: Ortega capeó a los sistemas filosóficos de la tradición, pero supo esquivar la discusión con ellos y se satisfizo con el gesto sin llegar siquiera a las banderillas. José Ortega y Gasset ha sido el único torero al que sin matar el público le concedió más orejas de las que había. (p. 204)

Los últimos ensayos de la segunda parte se titulan, respectivamente, *La introducción de la filosofía moderna en Colombia y Problemas de la filosofía en Colombia*. Es una reflexión sobre lo que se ha llamado entre nosotros, a partir de la declaración de Francisco Romero en 1940, “normalización filosófica”. Se reconoce que en el caso colombiano la introducción de la filosofía moderna se la debemos a Danilo Cruz Vélez y Rafael Carrillo. Gutiérrez Girardot también ha resaltado el papel que en ese proceso jugaron intelectuales como Nieto Arteta y Cayetano Betancur. Por lo demás, afirma en un ensayo titulado “El libro de Danilo Cruz Vélez”, incluido en *Hispanoamérica: imágenes y perspectivas* (1989), que si bien el filósofo caldense introdujo formas serias de trabajo entre nosotros, al enfrentarse a la tradición que difundió, debido a la “circunstancia” él tuvo que “monografiar” a Heidegger y no pudo ir más allá. Sin embargo, esa labor, la de enfrentarse con los textos, y su buen manejo de estos, es algo valioso y un requisito de todo trabajo intelectual.

Por nuestra parte, consideramos que a futuro un estudio más minucioso de la obra de Danilo Cruz Vélez ofrecerá una mejor perspectiva para juzgar y valorar su obra. Por ejemplo, en la Universidad Santo Tomás saldrá próximamente un estudio sobre la lectura de Nietzsche que hizo Cruz Vélez, y se ha podido comprobar que en ella siguió al pie de la letra la interpretación que Heidegger hizo en sus conferencias sobre Nietzsche entre los años treinta y cuarenta, incluso que copió párrafos casi textualmente, por no hablar de plagio. Lo mismo cabe decir sobre el tratamiento que da Cruz Vélez a la técnica, donde la presencia de Heidegger es notoria.

El ensayo “Problemas de la filosofía en Colombia” no solo critica el hecho de que la declaración de normalización entre nosotros fue un poco apresurada, sino que enjuicia la labor que por aquella época hizo un hombre como José Gaos, quien, tal como había hecho Ortega en España, introdujo la última moda filosófica entre nosotros en desmedro de un tratamiento y enfrentamiento riguroso con la tradición filosófica. Ese enfrentamiento debía hacerse primero antes de pasar a la fenomenología. Gutiérrez Girardot señala además los problemas que se derivaron de su “cantinflización de Heidegger”, esto es, la traducción que Gaos hizo de *Ser y tiempo*. Igualmente, culpa a la intelectualidad latinoamericana de seguir la “forma de trabajo de Ortega”, lo cual explica el atraso de la filosofía en este continente. Pero su análisis y su diagnóstico de los problemas no se limita a los procesos históricos arriba señalados, menciona también los problemas institucionales: carencia de bibliotecas, la confusión de la libertad de enseñanza con la libertad de enseñar, el mal pago y la inseguridad laboral de profesores, así como la inexistencia de profesores de tiempo completo, entre otros. Para sintetizar este texto podemos decir con el propio Gutiérrez Girardot (s.f.):

¿Cómo esperar que se pueda emprender una asimilación crítica de la tradición filosófica europea, que se intenten trabajos serios sobre Aristóteles, sobre Platón, sobre Kant, sobre Hegel,

aún desde la perspectiva de las modernas corrientes adoptadas y aceptadas porque son las últimas? Suponiendo que la sociedad comprendiera y aceptara tal tarea de asimilación crítica –¿existirían las posibilidades institucionales para cumplirla? Esas tareas son propias, no sólo de centros seleccionados de investigación, de centros “elitarios” como los que existen en los países industriales [...]. Pero la existencia de esos centros, desde los que se mantiene a alto nivel la densidad intelectual, supone primeramente la existencia de universidades suficientemente dotadas, con un profesorado profesional y libre en la cátedra y en la investigación, provisto de una garantía de seguridad en el ejercicio de su tarea, que pueda entonces organizar el estudio de tal manera que en la Universidad no sólo se aprenda, sino que se aprenda a investigar y que se investigue. Con reformas fragmentarias y remendonas, la universidad en Colombia sólo ha cambiado –y empeorado– su fachada, ha copiado a veces las estructuras formales norteamericanas o ha generado una mezcla de estructuras tradicionales –el supuesto modelo napoleónico– y modernas que van desde las norteamericanas hasta las de las escuelas de comercio y de enfermeras.

III

Antes de aludir a los ensayos de la última parte es necesario hacer algunas precisiones sobre el significado de la crítica y la polémica en Rafael Gutiérrez Girardot. Como es sabido, estas atraviesan toda la obra del filósofo, hispanista, germanista y crítico colombiano.

En primer lugar, la crítica la encuentra Gutiérrez Girardot en la tradición alemana, especialmente en Schlegel, Kant y Hegel. Gutiérrez Girardot solía citar el famoso párrafo contenido en una nota al pie de la *Crítica de la razón pura* en la que Kant sostiene:

Nuestra época es la época propiamente de la crítica, a la que todo debe someterse. De ordinario, a ella quieren sustraerse la *religión por su santidad* y la *legislación por su majestad*. Pero pronto despiertan justa sospecha contra sí mismas y no pueden

exigir que se les preste el respeto sincero que la razón sólo concede a lo que ha podido soportar su libre y público examen. (Citado en Gutiérrez, 1997, p. 31)

Pues bien, la crítica es esclarecimiento, dilucidación y exige de preparación, método, entrenamiento y un enfrentamiento previo con la tradición. Esto lo puso de presente Gutiérrez Girardot (1997, pp. 29-53) en un ensayo titulado “Sobre la crítica y su carencia en las Españas”. En el colombiano la crítica tiene una función positiva, como he escrito en otro lado:

En Gutiérrez Girardot la crítica tiene, como toda crítica seria, la función de discernir, esclarecer y dilucidar aspectos nuevos en la lectura de autores, corrientes y obras. Aquí se trata de establecer nuevas relaciones internas, de sustentar una nueva posición sobre un tema o un concepto; de aclarar, por ejemplo, el sentido de una obra dentro de un contexto social o dentro de la totalidad de la obra del autor estudiado. Es mostrar un nuevo horizonte de comprensión de un tópico normalmente monopolizado por un especialista. En este sentido, la crítica es combativa, porque rebate viejas posiciones; porque ataca el anquilosamiento de interpretaciones sobre un fenómeno literario determinado. La crítica así entendida es creadora porque vislumbra nuevas posibilidades, alumbra nuevos problemas para ser investigados y desecha problemas mal planteados o entendidos. En Gutiérrez la crítica no consiste en desenterrar datos, nombres o fechas, se trata de revisar presupuestos epistémicos, formas de trabajo y métodos de acercamiento a los objetos de estudio, es decir, la crítica como “operación intelectual” llega hasta el fondo del asunto, del tema; se incrusta, se sumerge en él, observa, dilucida y cuestiona la forma como se ha llegado a un determinado juicio o valoración y, por eso mismo, está en capacidad de reevaluar u ofrecer una nueva perspectiva de análisis, un nuevo juicio. De esta forma Gutiérrez permaneció fiel al lema de Husserl: “ir a las cosas mismas” y que en palabras de su maestro Heidegger puede definirse así: “un peculiar *cómo de la investigación*. Los

objetos llegan a determinarse tal como ellos mismos se dan [...] Los objetos deben tomarse tal como ellos en sí mismos se muestran, es decir, tal como aparecen a un *determinado mirar* [...] Se trata de llegar a aprender la cosa libre de encubrimientos”. (Pachón, 2010, pp. 63-64)

Hay que decir, pues, que la crítica tiene la función de develar, mostrar, sacar a la luz y, en ese sentido, desenterrar, des-encubrir aspectos no vistos por otros críticos. Eso fue lo que Gutiérrez hizo durante su vida.

Ahora, del párrafo de Kant sobre la crítica deducía Gutiérrez Girardot la necesidad de la polémica: si todo debe someterse al “libre y público examen”, es claro que este aspecto permite formar la opinión pública. Y esa opinión pública consiste en que cada ciudadano, como individuo y no como súbdito, puede hacerse su propio juicio sobre los temas políticos y sociales. La “opinión pública” permite la discusión, posibilita “polemizar”, esto es, “la guerra intelectual”. En el ensayo *Polémica y crítica*, que aparece en la tercera parte, sostiene Gutiérrez Girardot (2006b): “La polémica es, según el concepto griego del que descende, esto es, *polemos*, guerra. Guerra literaria o intelectual que se diferencia de la guerra política, en la que se ataca a la persona que representa determinados intereses, disfrazados de programa. En la polémica intelectual, ésta es homónima de refutación” (p. 238). Gutiérrez Girardot (2006b) aclara que la refutación debe aquí entenderse en el sentido de Hegel: “Atender y entrar en la fuerza del contrincente y situarse en el ámbito de su fortaleza. Atacarlo fuera de él y mantener razón donde él no está” (p. 239).

Hay que decir que tratándose de “polemizar”, de “guerra intelectual”, de refutación, Gutiérrez Girardot fue uno de los mejores representantes que tuvo “Nuestra América”. Poseía una asombrosa erudición y una formación en varias disciplinas, así como el manejo de las lenguas clásicas, inglés, francés y alemán. Esto lo convirtió en un crítico temible, como sostiene R. H. Moreno Durán (1993) en un ensayo titulado “Los argumentos del franco-

tirador”. Un crítico que recurría a la ironía para lograr el “blanco perfecto”. Sobre este aspecto ha dicho Rubén Sierra Mejía (2005):

Gutiérrez Girardot habituó a sus lectores a su indeclinable vocación de polemista, aún en aquellos escritos de mayor rigor académico. Hay que anotar a este respecto que, aparte de las razones que lo asisten en sus críticas y observaciones sobre autores y tendencias, en especial españoles e hispanoamericanos, es este aspecto de su obra el que más flaquezas presenta. La polémica y la crítica tienen indudablemente el poder de hacer avanzar una región del conocimiento, de evitar el dogmatismo anquilosante. Gutiérrez Girardot fue un autor crítico por vocación, que se apoyó en la ironía para lograr el blanco perfecto. Pero la ironía cuando es reiterativa, pierde sus efectos literarios para convertirse en obsesión. Es entonces cuando la crítica desciende a la camorra y al regaño. Y el argumento irremediabilmente se debilita. (p. 121)

También hay que resaltar que la “carencia de la crítica en las Españas” se debe a nuestra sustancia católica. El cristianismo no solo enseñaba a odiar al cuerpo (como los ejercicios espirituales de Ignacio de Loyola), sino también la realidad latinoamericana; este mundo. Entre nosotros no se podía criticar el dogma de la Iglesia porque esto equivalía a desdecir de las propias entrañas, de la existencia. Las universidades nuestras, que se encargaban de divulgar y estudiar (no críticamente) los dogmas, no podían investigar, pues la investigación podía poner en tela de juicio las verdades de la Santa Madre. Esto explica por qué la universidad no ha aportado nada al desarrollo del continente, más bien ha fomentado el “subdesarrollo” y, por otro lado, la universidad privada ha feudalizado más la sociedad al tener estudiantes de primera, segunda o tercera categoría. Al mismo tiempo, la ausencia de crítica, la propagación del inmovilismo y la pereza mental en las universidades, la ausencia de investigación y la no formulación de problemas, ha mantenido la estratificación

social, la jerarquización misma de la sociedad; *ha hecho posible la reproducción de las aristocracias.*

En el ensayo sobre Octavio Paz, recogido en la última parte, podemos comprobar la presencia fuerte de la ironía a la que aludió Sierra Mejía:

Los lectores que se emocionan con las cataratas sonoras del narciso telúrico Neruda o con las verbosidades peninsulares de León Felipe o con las ternuras materno-lácteas de Gabriela Mistral encontrarán en la obra del filósofo, helenista, sociólogo, germanista, anglista, galoromanista (sic), hispanista, orientalista y místico mexicano Octavio Paz, esto es, *El arco y la lira*, ocasiones de sobra para satisfacer de modo alucinante la curiosa necesidad de embriagarse con nebulosidades. (Gutiérrez, p. 1997)

En este ensayo la ironía va acompañada de la demostración de sus falencias apoyando sus juicios en fuentes de primera mano. Por lo demás, lo dicho aquí sobre la crítica y la polémica puede ampliarse en el corto artículo ya citado que lleva precisamente ese nombre.

Los artículos *La formación del intelectual hispanoamericano en el siglo XIX*, *A propósito de las interpretaciones de la literatura latinoamericana* y *El modernismo como proceso histórico-cultural* contienen varios temas que interesaron a Gutiérrez Girardot: en el primero, el rescate de nuestra mejor tradición ensayística del siglo XIX, una tradición desconocida en Europa y en la propia América. Es un ensayo en el que se rescata de la “peste del olvido” a autores como Bello, Sarmiento, Martí, etc. El ensayo sobre las interpretaciones de la literatura en Latinoamérica reitera sus críticas al indigenismo y al “realismo mágico” precisamente por dar una imagen desfigurada de nuestra literatura, una imagen que reproducía el afán de deleite de los europeos, quienes, entre otras cosas, por ejemplo en el caso de los alemanes, desconocían la literatura en Hispanoamérica y creían que esta se reducía al “Boom”.

El ensayo sobre el modernismo puede ser considerado apenas un esbozo sobre este tema. Recordemos que el “problema del modernismo” fue tratado por Gutiérrez Girardot en su magistral libro *Modernismo. Supuestos históricos y culturales*, publicado por primera vez en 1983 y reeditado por el Fondo de Cultura Económica de México. Para Gutiérrez Girardot el modernismo no fue exclusivamente europeo, español o latinoamericano, fue un “fenómeno” general de la cultura occidental favorecido por la “era del capital” y su concomitante “unificación del mundo”, asociado al problema de la secularización y modernización de las sociedades, el crecimiento demográfico, el crecimiento de las ciudades y las incidencias que estos fenómenos de la sociedad burguesa tuvieron sobre el escritor y su sensibilidad.

Con esta antología la Biblioteca Colombiana de Filosofía da a conocer solo una muestra de la ensayística de Rafael Gutiérrez Girardot, invita a leerlo y a explorar su obra, a la vez que cumple una deuda pendiente señalada por Manuel Guillermo Rodríguez (2003, p. 317) –quien de seguro piensa ahistóricamente (cosa rara en un buen lector de Marx como él) que la Universidad Santo Tomás de hoy es la misma de hace cuarenta años–, cuando en su libro *La filosofía en Colombia. Modernidad y conflicto* señalaba que esta colección no había mencionado ni publicado nada del maestro Gutiérrez Girardot.

Invito, pues, a que cada quien se haga su propio juicio sobre la obra de Gutiérrez. Eso sí, sin olvidar un pertinente apunte que hace R. H. Moreno Durán (1993) cuando dice: “Puede que leerlo nos incomode e incluso nos eche a perder el día, aunque lo que está claro es que lo que dice nos obliga a revisar con atención lo que ha suscitado su divergencia, su entusiasmo o su apostasía” (p. 39).

REFERENCIAS

- Gadamer, H.- G. (2000). *La herencia de Europa. Ensayos*. Barcelona: Ediciones Península.
- Gerbi, A. (1993). *La disputa del Nuevo Mundo*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Gutiérrez, G. R. (1976). *Horas de estudio*. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura.
- Gutiérrez, G. R. (1986). *Aproximaciones*. Bogotá: Procultura.
- Gutiérrez, G. R. (1989). *Hispanoamérica: imágenes y perspectivas*. Bogotá: Temis, 1989.
- Gutiérrez, G. R. (1994). *Cuestiones*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Gutiérrez, G. R. (1997). *Provocaciones* (2ª ed.). Bogotá: Ariel.
- Gutiérrez, G. R. (1998). *Insistencias*. Bogotá: Ariel.
- Gutiérrez, G. R. (2001). Temas y problemas de una historia social de la literatura hispanoamericana. En *El intelectual y la historia*. Caracas: Fondo Editorial La Nave va.
- Gutiérrez, G. R. (2002). *Nietzsche y la filología clásica*. Bogotá: Panamericana Editorial.
- Gutiérrez, G. R. (2004). *Modernismo: supuestos históricos y culturales* (3ª ed.). México: Fondo de Cultura Económica.
- Gutiérrez, G. R. (2006a). *Hegel y lo trágico*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Gutiérrez, G. R. (2006b). *Tradición y ruptura*. Bogotá: Mondadori.
- Gutiérrez, G. R. (2009). El partido liberal está en crisis permanente. *Revista Babel*, 11. Medellín.
- Gutiérrez, G. R. (2011). “Falta mucho para hacer, para recuperar la memoria cultural de nuestro país”. Entrevista con Rubén H. Romero, publicada en el periódico *Desde Abajo*, Bogotá, 18 de marzo - 18 de abril de 2011. Suplemento “Cuerpo de Letras”, 0.
- Marcuse, H. (1994). [1941]. *Razón y revolución*. Madrid: Altaya
- Moreno Durán, R. H. (1993). Los argumentos del francotirador. En *Homenaje a Rafael Gutiérrez Girardot*. VervuetVerlag, Frankfurt am Main.
- Pachón Soto, D. (2010). *La concepción de Hispanoamérica en Rafael Gutiérrez Girardot*. Bogotá: Universidad Santo Tomás.
- Rodríguez, M. G. (2003). *La filosofía en Colombia. Modernidad y conflicto*. Buenos Aires: Laborde Editores.

- Romero, J.L. (1999) [1976]. *Latinoamérica: las ciudades y las ideas*, Medellín: Editorial Universidad de Antioquia.
- Sierra Mejía, R. (2005). Rafael Gutiérrez Girardot (1928-2005) In memorial. *Ideas y valores*, 128. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Zambrano, Ma. (2000). *La agonía de Europa*. Madrid: Trotta.



SUN TZU dijo:

“Cuando estés en la batalla,
usa lo ortodoxo para enfrentarte al enemigo.
Usa lo extraordinario para conseguir la
victoria”.