



Rafael Gutiérrez Girardot y la crítica literaria como filosofía
Sebastián Pineda Buitrago

En *Transculturaciones de la crítica literaria en Latinoamérica I. Nociones, tradiciones y apropiaciones*, José Sánchez Carbó, Samantha Escobar Fuentes, Diana Jaramillo Juárez y Alicia Ramírez Olivares, coordinadores.

México: Editora Nómada, 2022. 296 págs.

www.editoranomada.com

1. Crítica literaria en América Latina / 2. Estudios literarios latinoamericanos

ISBN (versión impresa): 978-607-8820-11-5

ISBN (versión digital): 978-607-8820-12-2

DOI de la obra: <https://doi.org/10.47377/transcUno>

DOI del capítulo: https://doi.org/10.47377/transcUno_12

801.95

DSA



RAFAEL GUTIÉRREZ GIRARDOT Y LA CRÍTICA LITERARIA COMO FILOSOFÍA

Rafael Gutierrez Girardot and the literary criticism as philosophy

Sebastián Pineda Buitrago
Universidad Iberoamericana Puebla

Resumen

El motivo de este ensayo es presentar a Rafael Gutiérrez Girardot (Colombia, 1928-Alemania, 2005), profesor emérito de la Universidad de Bonn, como alguien que problematizó la falta de una tradición teórica y de una continuidad crítica en Latinoamérica en relación con una falta de formación filosófica. Asiduo lector de Hegel y Marx, divulgador de Benjamin y traductor de Nietzsche, Gutiérrez Girardot leyó la obra de César Vallejo, Pedro Henríquez Ureña, Alfonso Reyes, Borges, Machado y Andrés Bello como expresiones de una filosofía racionalista. Él hizo suya una vieja expresión de Séneca: *philosophia facta es quae philologia fuit* (se ha convertido en filosofía lo que un día fue filología).

Palabras clave: Rafael Gutiérrez Girardot, hispanismo, historia intelectual, filosofía de la literatura

Abstract

The reason for this essay is to present Rafael Gutiérrez Girardot (Colombia, 1928-Germany, 2005), emeritus professor at the University of Bonn, as

someone who problematized the lack of a theoretical tradition and critical continuity in Latin America as a lack of philosophical training. A regular reader of Hegel and Marx, a popularizer of Benjamin and a translator of Nietzsche, Gutiérrez Girardot read the work of César Vallejo, Pedro Henríquez Ureña, Alfonso Reyes, Borges, Machado and Andrés Bello as expressions of a rationalist philosophy. He endorsed an old Seneca expression: *philosophia facta es quae philologia fuit* (what once was philology has become philosophy).

Keywords: Rafael Gutiérrez Girardot, hispanism, intellectual history, philosophy of literature

La crítica literaria hispanoamericana, al modo de Gutiérrez Girardot, genera, cuando menos, una incomodidad en la organización del conocimiento académico o universitario. Pues este crítico colombiano, aunque fue profesor emérito de hispanística en la Universidad de Bonn, no circunscribió sus estudios a la literatura española ni mucho menos latinoamericana, sino que la amplió también a la alemana, en particular, y a la europea, en general, sin dificultad para moverse entre la historiografía y la filosofía, entre la sociología y la política. Una rápida mención de los principales libros de Gutiérrez Girardot arroja la imagen de un autor de monografías críticas: *La imagen de América en Alfonso Reyes* (1956), *Jorge Luis Borges: ensayo de interpretación* (1959), *Diez tesis sobre el tema Universidad Privada y subdesarrollo* (1965), *Nietzsche y la filología clásica* (1966), *César Vallejo y la muerte de Dios* (1969), *Poesía y prosa en Antonio Machado* (1969), *Modernismo: supuestos históricos y culturales* (1983), *Temas y problemas de una historia social de la literatura hispanoamericana* (1989). Por estos títulos monográficos no hay que prejuzgar a Gutiérrez Girardot como un “crítico académico”, sino más bien como un crítico de “mentalidad dura”, es decir, alejado de las modas teóricas y de la facilidad periodística.

La mejor y más sintética definición de este crítico la dio el poeta mexicano José Emilio Pacheco en el prólogo que, para la tercera edición corregida y aumentada de *Modernismo: supuestos históricos y culturales*, escribió en 2004:

Algo de lo mejor que pudo pasarle a nuestra crítica fue que en 1953, a sus veinticinco años, Rafael Gutiérrez Girardot se trasladara a Alemania. Allí estudió con Heidegger y se doctoró con Hugo Friedrich. Adquirió una formación y perspectivas únicas y ha escrito una obra que no ha dejado de iluminarnos a lo largo de medio siglo [...] Nunca ha asumido la actitud del europeo adoptivo [...] Por el contrario, desde Alemania ha podido ver nuestras literaturas como un colombiano, un hispanoamericano, al que la distancia trasatlántica le permite una doble o triple visión, inaccesible para casi todos nosotros. (11-12)

Muy probablemente, Pacheco conoció a Walter Benjamin a través de la colección de «Estudios alemanes», que Gutiérrez Girardot animó desde Bonn en 1964 con los argentinos Garzón Valdés y Álvarez Murena, o bien, al leer un libro del colombiano publicado en la editorial española Taurus en 1959, *En torno a la literatura alemana actual*, o al leer un artículo de éste en la revista española *Ínsula* de 1965, “Walter Benjamin: posibilidad y realidad de una filosofía poética”; lo cierto es que Pacheco, para prologar en 1971 la primera traducción de Walter Benjamin en México, *París capital del siglo XIX* (cuya traducción había hecho Miguel González de una versión en inglés), conoció desde entonces la obra de Gutiérrez Girardot. Si la conversación muere cuando decimos sí a todo, si hablar significa estar en desacuerdo, lo que encontró Pacheco en los ensayos de Gutiérrez Girardot no fue la confirmación de sus creencias y sus prejuicios, sino la posibilidad de abrir otra puerta a algo que nunca había visto (Pacheco 13). La posibilidad de franquear el umbral entre lo creativo y lo argumentativo y asumir la crítica como pensamiento (todo pensamiento es crítico, o dicho de otra manera: a la filosofía se accede mediante el comentario del texto y del contexto), Pacheco no lo había dimensionado en el rígido formalismo tanto de Amado como de Dámaso Alonso ni mucho menos en el lirismo excesivo de Octavio Paz.

Al asumir la literatura latinoamericana como un problema filosófico relacionado con la secularización del capitalismo moderno, Gutiérrez Girardot desafió el exotismo de ciertos “estudios latinoamericanos” que se concebían (y aún se conciben) como una “huida de la civilización”, es decir, como un lugar en donde no operan sino marginalmente y en calidad de mero “reflejo”, *colonialmente*, las contrariedades de la aceleración industrial planteadas por la filosofía moderna. En 1983, después de impartir durante varios semestres el curso de literatura española e hispanoamericana de fin de siglo, Gutiérrez Girardot publicó su conocido

ensayo *Modernismo: supuestos históricos y culturales*; en él, lejos de una metodología nacionalista o “latinoamericanística”, empezó por definir la literatura moderna a la luz de un concepto de la *Estética* de Hegel, la “prosa del mundo” (*die Prosa der Welt*), es decir, la situación en que el individuo es al mismo tiempo medio y fin de otros individuos, lo que correspondería a la actual sociedad burguesa. Ante la clasificación genérica datada por Hegel en la tríada de géneros objetivos, subjetivos y subjetivos-objetivos, el ensayista colombiano señaló que el ensayo correspondía a este último género. En un libro de 1997, polémicamente titulado *Provocaciones*, Gutiérrez criticó la ensayística de José Ortega y Gasset y de Octavio Paz. Del ensayista mexicano reprochó el exceso de subjetivismo lírico, es decir, la falta de objetividad y la prueba de lo que Hegel tanto temía: verdadero egoísmo o diletantismo artístico, capricho psicológico divorciado del sentir común y de las grandes fuentes primarias de la historiografía y de la filosofía. Del famoso ensayo de Paz, *El arco y la lira*, Gutiérrez opinó que se trataba de un ensayo de inflada erudición y de un énfasis majestuoso y vacío. Paz, según este encarnizado crítico colombiano, dominó “el arte del rodeo, del asedio, que lo llevó a no decir nada en el fondo o, lo que es lo mismo, a decir semitrivialidades de pomposa y sonora apariencia” (134). También en *Provocaciones*, por otra parte, Gutiérrez comparó a Ortega y Gasset con otros ensayistas alemanes y aún con otros hispanoamericanos, y sentenció que el famoso ensayista español “fue un juego de luces que hoy forma parte de las ilusiones patrioterías con las que España alimenta su conciencia europea” (136). El colombiano presumió a los españoles su rigor filosófico fundamentado en un gran conocimiento del idioma alemán, evidente en sus traducciones y naturalmente en su calidad de profesor de la Universidad de Bonn. Entre los ensayistas españoles contemporáneos, el colombiano se decantó por Zubiri; entre los mexicanos, por Alfonso Reyes.

En su ensayo *Nietzsche y la filología clásica*, Gutiérrez Girardot lamentó que, en la organización del conocimiento universitario de la Posguerra, se separara la carrera de filosofía de la carrera de literatura (antes se llamaba filosofía y letras). Esta división, a juicio del colombiano, obedecía al acto de despolitizar los estudios literarios, o dicho otra manera, al acto de remordimiento de los culpables políticos del holocausto, que para borrar su responsabilidad destruyeron toda pretensión de visión total, es decir,

“de exigencia de la comprensión y el análisis, con la seguridad de que sin ese esfuerzo no se divisaría su participación en la catástrofe” (131). De ahí el esfuerzo de Gutiérrez de restituir el diálogo entre filosofía y literatura, entre historiografía y sociología. De ahí su esfuerzo por releer y actualizar a Hegel, es decir, por actualizar la historia de las ideas y de los conceptos como algo unido con la historia material. De ahí su crítica a un tipo de marxismo doctrinario y violento, más soviético o leninista que realmente alemán, y que obligaba al dogma del realismo socialista en la literatura. En 1956, en el número 10 de la revista colombiana *Mito*, Gutiérrez publicó “Nota sobre Hegel” en la que, además de revalorar al autor de la *Fenomenología del espíritu* como maestro de Marx, devolvió a Marx su carácter filosófico y especialmente su dimensión dialéctica (Monroy Zuluaga 18). Al publicar en el número de abril de 1957 de revista *Mito* el artículo “Friedrich Schlegel y la fundamentación de la hermenéutica”, que más tarde compiló en la antología *Horas de estudio* de 1976, el colombiano aplicó para Borges, Antonio Machado y César Vallejo la denominación de *poeta doctus*, es decir, del poeta consciente y crítico de su propia creación y capaz de hacer posible el anuncio o profecía hegeliana de que el arte, en algún momento, podía convertirse en filosofía.

En otro artículo de 1974, “Fin del arte y pérdida del aura”, también incluido en *Horas de estudio*, Gutiérrez complementó a Benjamin con el concepto hegeliano de la mediación: “para mantenerse en su individualidad el individuo tiene que convertirse diversamente en medio de los otros, tiene que servir a sus fines limitados y rebajar a los otros, para satisfacer sus reducidos intereses a simple medio” (327). Aquella famosa frase de Marx, que se encuentra en el prólogo a la *Crítica de la economía política*, según la cual no es la conciencia la que determina nuestro ser, sino nuestro ser social el que determina nuestra conciencia, Gutiérrez Girardot, a su vez, la enriqueció con el concepto benjaminiano del «aura» en su ya mencionado libro *Modernismo: supuestos históricos y culturales*: “las cosas, convertidas en mercancía, pierden su individualidad, son cosas abstractas, impersonales, que han perdido su *aura*, la nota personal del productor, el cuño individual” (117). Semejante conocimiento filosófico impidió que Gutiérrez aplicara teorías o corrientes de moda a los poetas o novelistas hispanoamericanos, es decir, evitó una lectura que violentara los textos o que buscara en ellos la confirmación de un esquema previo.

Hay que decir que Gutiérrez Girardot fue muy proclive a la ironía, la sátira y la polémica, es decir, a un excesivo racionalismo hegeliano que a ratos rayaba en el dogmatismo. Lo cierto es que, en su libro *En torno a la filosofía alemana*, de 1959, el crítico colombiano fue bastante consciente o autocrítico de este exceso de razón, y trató de definir a la crítica literaria a partir de un deslinde con la sátira y la polémica bajo la idea, sin embargo, de que provenían de una misma fuente:

[...] crítica, sátira y polémica están tan cerca la una de la otra, que sólo se pueden ver sus límites en cuanto se las contempla desde su origen: el portador común sobre el que descansa todo el edificio del conocimiento y del lenguaje [...] mas todas ellas se alimentan del deseo de purificar el lenguaje, que es purificar el mundo. Todas ellas se alimentan de una mística de la palabra y son una pedagogía literaria. (Gutiérrez Girardot, 43; citado también por Rivas Polo 274)

Si es cierto que la sátira es un exceso de racionalismo, también es cierto que no siempre lleva a posiciones dogmáticas. Por ejemplo, Alfonso Reyes a menudo cultivó la sátira, pero nunca cayó en lo dogmático. En el ensayo “La utopía de América en Alfonso Reyes”, según Gutiérrez Girardot, el mexicano “fue un anti-Quevedo” (117), alguien que transformó el lenguaje satírico español acuñado por Quevedo, que encarnaba literariamente el impropio dogmático que simbolizaba la Inquisición, por un lenguaje de soberana serenidad. Reyes renovó el lenguaje de la sátira y lo salvó del desprestigio a que lo habían llevado los imitadores de Quevedo, en una larga historia que va desde Diego de Torres Villarroel hasta la identificación de chiste obscuro o simplemente vulgar con Quevedo. Pero tanto Reyes como Pedro Henríquez Ureña son la excepción que confirman la regla de Gutiérrez Girardot, pues en América tardó (ha tardado) en aparecer la crítica serena, filológica o de amor incondicional y objetivo por la palabra; y ha primado, por el contrario, una crítica insuflada de vaga ironía y una sátira muy hiriente que conlleva generalmente a la polémica violenta. El propio Gutiérrez no escapó de ello mismo.

En 1982, en el número 24 de la revista *Quimera*, de Barcelona, Gutiérrez Girardot publicó el artículo “Sobre la crítica y su carencia en las Españas”, que más tarde incluyó en el libro *Provocaciones*, publicado en Bogotá en 1997. En dicho artículo, Gutiérrez postuló una hipótesis de

trabajo según la cual, si la existencia de la crítica literaria presupone el laicismo o, por lo menos, el escepticismo, ésta ha sido en Hispanoamérica un fenómeno inexistente o, cuando menos, disperso y sin continuidad. Pues tal crítica hispanoamericana proviene históricamente del Imperio español, cuya estructura política ha sido el dogmatismo religioso del catolicismo y la aceptación de tal dogmatismo como *sustancia* nacional en la unidad del Estado y la Iglesia. Semejante ontología, en la que ser hispánico equivalía a ser católico, se impuso desde los Reyes Católicos pasando por la Contrarreforma hasta la dictadura de Franco entre 1939 y 1975, sin mencionar las dictaduras antillanas o caribeñas, las centroamericanas, mexicanas, colombianas, venezolanas y las del Cono Sur que, en menor o mayor grado, acentuaron esta ontología impidiendo el desarrollo de una crítica propiamente dicha. Tal es a grandes rasgos el argumento de Gutiérrez para decretar la inexistencia de una crítica literaria en Latinoamérica.

Es cierto que la diferencia entre la crítica en lengua española y en lengua alemana supone que esta última se sistematizó filosóficamente sobre las tres críticas kantianas, *Crítica de la razón pura* (1781), *Crítica de la razón práctica* (1787) y *Crítica del juicio* (1790), en tanto que la del ámbito hispánico no pudo pasar de la agudeza y del ingenio, en el mejor de los casos, y de la sátira y la burla, en el peor. La aceptación de las críticas kantianas alrededor de 1790 dio personalidad y carácter a la ciencia alemana (*die Deutsche Wissenschaft*). Entre 1806 y 1815, para contrarrestar el afrancesamiento que trajo consigo la invasión napoleónica, el ministro de educación de Prusia, Wilhelm von Humboldt, inició una Reforma Universitaria bajo el imperativo investigativo que legitimó a la lengua alemana como lengua científica y literaria (Steven Turner 286). Esta legitimación del alemán reforzó las técnicas filológicas, es decir, las técnicas de lectura atenta para el comentario riguroso de un texto. Semejantes técnicas filológicas se transmitieron del ámbito de la crítica literaria (Goethe y los críticos de Goethe) a la hermenéutica (Schleiermacher), a las leyes (Savigny y von Stahl), a la economía (Marx) y a la historiografía (Droysen y Mommsen). En el seminario de Friedrich August Wolf, abierto en Berlín en 1806, la filología se convirtió en el eje para el estudio de la antigüedad en todas sus facetas. De la revista *Museum des Altertums-Wissenschaft*, en cuyo primer número de 1807 se sentaron los presupuestos de la filología clásica, se fue formando la metodología de Karl Lachmann, el fundador de

la moderna ecdótica o crítica textual (Turner 236). Nada de esto, según Gutiérrez Girardot, se observó en el ámbito hispánico.

En *Agudeza y arte de ingenio*, una suerte de “teoría literaria” del barroco compuesta en 1648 por el jesuita Baltasar Gracián, se confirma que “los juguetes de la invención griega” (136), es decir, de la razón y la dialéctica, se asumieron en España como un síntoma de demencia. ¿No es precisamente el *Quijote*, publicado entre 1605 y 1616, un síntoma de demencia?¹ Hacia 1760 el jesuita catalán Antonio Codorniu publicó un tratado satírico, *Dolencia de la crítica*, en el que se preguntó en qué pudo consistir el hecho de que, debiendo ser la crítica la salud de todas las ciencias y artes, se hubiese convertido en España en una enfermedad de la república de las letras (Castañón 25). El jesuita Codorniu achacaba a la imitación del neoclasicismo francés (al *afrancesamiento*) el que la crítica literaria en España no se hubiese desarrollado filosóficamente durante el Siglo de las Luces. El «despotismo ilustrado» de la dinastía de los Borbones, según él, había obligado a que todo escritor, toda vez que publicara un nuevo libro, debía remitir un ejemplar y acompañarlo de un resumen a las Academias de París. En consecuencia, para 1787, la “crítica” en España se consideró una “peste” y hubo quienes, como Juan Pablo Forner, rogaron a Dios para “que nos libráramos de la plaga de críticos y discursistas menudos que nos aturden” (Castañón 27). No fue muy distinto, apenas matizado por el espíritu cortesano de los virreinos, lo que se entendió por crítica en la América hispana.

La necesidad de cuestionar al tribunal eclesial y monárquico, en cambio, fue la exigencia del filósofo de Königsberg. Así lo dejó en claro en un pie de página del prólogo de la segunda edición de 1787 de su *Crítica de la razón pura*, que Gutiérrez Girardot traduce de la siguiente manera:

Nuestra época es, de modo especial, la de la crítica. Todo ha de someterse a ella. De ordinario, a ella quieren sustraerse la *religión* por su *santidad* y la *legislación* por su *majestad*. Pero pronto despiertan justas sospechas sobre 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. (1997 31)²

¹ Confróntese la nota al pie número 5 de la edición anotada de Emilio Blanco, Gracián, *Arte de ingenio, Tratado de agudeza*, Cátedra, Madrid, 2010, p. 136.

² Al revisar otra traducción del párrafo de Kant (la trad. de Pedro Ribas, Gredos, Madrid, 2014, p. 9) no hay mayores variantes: “Nuestra época es, de modo especial, la de la crítica. Todo ha de someterse a ella. Pero la religión y la legislación pretenden de ordinario escapar de la misma. La primera a causa de su santidad y la segunda a causa de su majestad. Sin embargo,

En lugar de “someterse” a la “crítica”, según Gutiérrez Girardot, las Españas se sometieron a la “teología”, al grado de que la fe católica se identificó con la sustancia colectiva de los hispanos, pero Gutiérrez Girardot perdió de vista aquí algo que ya Nietzsche había mirado con alarma, pues lejos de ser una crítica literaria en sentido estricto, la crítica kantiana es más bien una teología diluida. Nietzsche lo explicó sin ambages en el párrafo décimo de *El Anticristo* (publicado en 1895), preguntándose de dónde había procedido la alegría que inundó el mundo intelectual alemán ante la aparición de Kant; de dónde procedía la convicción alemana, cuyo eco llega hasta nuestros días, de que con Kant se había iniciado un cambio hacia *algo mejor*. Pues el éxito de Kant no era más que un éxito de teólogos: hacer de la realidad una “apariencia” para imponer la razón, el *derecho* a la razón, y la idea de la moral como *esencia* del mundo, “¡los dos errores más malignos que existen” (Nietzsche, 225). Es cierto que Kant, en su libelo “¿Qué es la Ilustración?”, publicado en 1784 en el periódico alemán *Berlinische Monatschrift*, contestó a la pregunta del clérigo Johann Friedrich Zöllner diciendo que la Ilustración era la libertad de hacer uso público de la razón, cuestión negada en aquellos regímenes gobernados por el funcionario militar (“¡nada de razones y haz la instrucción!”), o por el de Hacienda (“¡nada de razonamientos! ¡A pagar!”) o por el religioso (“¡no razones y creed!”), y que sólo un señor en el mundo podía decir con tranquilidad a sus súbditos: “razonad todo lo que queréis, pero ¡obedeced!” (Kant 28). Ese señor era Federico, el príncipe prusiano. Kant lo hipostasió o encarnó como el mensajero de una teleología, y declaró que, al menos en Alemania, en lugar del Siglo de las Luces, debería hablarse del “Siglo de Federico”. Al rendir vasallaje al despotismo ilustrado, por consiguiente, la crítica kantiana rápidamente se instrumentalizó o ideologizó en función del progresismo ilustrado o industrializado, cuyas secuelas ya en la época de Nietzsche habían multiplicado el crimen, la prostitución, el alcoholismo y la drogadicción, en síntesis, el *decadentismo* entre las personas (incluso muchas de clase alta como el parisino Baudelaire) que no deseaban ser “útiles” en el sentido kantiano del término. El “chino de Königsberg” llamó Nietzsche a Kant en el párrafo 24 de la *Gaya ciencia*, pues por su idolatría al Estado, consecuente con el empequeñecimiento del individuo y el dominio de las

al hacerlo, despiertan contra sí mismas sospechas injustificadas y no pueden exigir un respeto sincero, respeto que la razón sólo concede a lo que es capaz de resistir un examen público y libre”.

masas, el kantismo o neokantismo animaba a los socialistas e ídólatras del Estado para conducir a Europa a una situación y una “felicidad” muy parecidas a las de China, a las del esclavo alegre por su situación, esto es, al que nunca se siente descontento en cuanto actúa en nombre de la masa o del Estado (Nietzsche 360).

Con todo, la consigna de la Ilustración, *sapere aude* –ten ánimo de servirte de tu propio entendimiento–, “atrévete a saber”, en el sentido kantiano, contrasta, para Gutiérrez Girardot, con el tercero de los *Ejercicios espirituales* de Ignacio de Loyola: “mirar quien soy yo, disminuyéndome” (33). El anacronismo de la comparación entre los *Ejercicios* ignacianos (publicados en 1548) y el libelo kantiano (publicado en 1784), no sólo implica más de doscientos años de distancia temporal, sino que supone, por parte de Gutiérrez, el desconocimiento o desprecio de la *Ratio Studiorum* (1599), esto es, del Plan de Estudios de la Compañía de Jesús ratificado luego del Concilio de Trento y cuyo origen no es medieval, sino renacentista. Dicho sea de paso, el término Edad Media fue una invención del teólogo luterano Christopher Keller, *Cellarius*, al publicar en 1688 *Historia de la Edad Media desde los tiempos de Constantino el Grande hasta la toma de Constantinopla por los turcos* (Heers 5). La Compañía de Jesús, ignoró Gutiérrez, ayudó a subir el nivel *cultural* de la sociedad colonial y, en competencia con las órdenes mendicantes, fortaleció el aprendizaje de la gramática latina y por extensión el de las lenguas indígenas. Como consecuencia del deseo de la dinastía borbónica por hacer de la Iglesia una oficina del Estado, la Compañía de Jesús fue expulsada por Carlos III en la Pragmática Sanción del 2 de abril de 1767, y fue entonces cuando España pasó a ser un imperio moderno y colonial, de tal suerte que sus dominios en América quedaron como un cuerpo extraño, colonizado (Echavarría 74). En otras palabras, la expulsión de los jesuitas *des-intelectualizó* a la Iglesia y volvió a sus fieles más dogmáticamente (valga la redundancia) *fieles* al Estado.

A diferencia de otros críticos hispanoamericanos como Lezama Lima, Severo Sarduy o Bolívar Echeverría, Gutiérrez Girardot no mostró mayor simpatía por el barroco. En una entrevista realizada en octubre de 1987, y publicada durante el segundo semestre de 2010 en el número 226 de la revista *Anthropos*, Gutiérrez Girardot afirmó que el barroco era un lastre de la hispanidad y “que corresponde muy bien a esa facilidad de no

enfrentarse concreta, práctica y sobriamente con las cosas, sino desligar una cosa que es ingenio y que puede ser ingenio, para ocultar la falta de sustancia” (23). A diferencia del hispanista alemán Ernst Robert Curtius, Gutiérrez Girardot no creyó que el barroco necesariamente coincidiera con la decadencia imperial de España representada simbólicamente en *La vida es sueño* (1636) de Calderón, esto es, en el protagonista Segismundo encadenado por su padre en una torre aislada con el propósito de prepararse para gobernar, de la misma manera que la monarquía española fue arrancada violentamente de la “marginalidad peninsular” de su existencia y llevada al centro de la vida europea convirtiéndose en “señora de pueblos extraños” (Curtius 9). No, el barroco no ayudaba a la comprensión de la literatura hispanoamericana, sino a su confusión y más exactamente a una satisfacción o falsa confirmación de exotismo, de “huida de la civilización”. También Octavio Paz quiso ver en el barroco una “estética de lo extraño” que dio cuerpo a la literatura hispanoamericana, de suyo “marginal” y “extraña” (Paz 58). Si ya se ha visto lo que pensaba el ensayista colombiano del mexicano en aquella entrevista de 1987, falta por ver lo que pensaba del cubano Lezama Lima. Naturalmente, el autor de *Paradiso* y de varios ensayos en los que pregonaba un neobarroco americano fue juzgado por Gutiérrez como alguien superficial:

No es extraño que uno de los autores que más se venera [en el neobarroco] sea nada menos que Lezama Lima que es un ignorante completo, mejor dicho, un ignorante enciclopédico, en el sentido de que todo su saber se lo debe a la *Revista de Occidente*. Esa *Revista* [...] tiene una visión parcial y tiene unas traducciones absurdas. Puedo citar, por ejemplo, los artículos de Heidegger sobre Hölderlin de García Bacca. García Bacca que es otro descocado delirante que compara a Hölderlin con un libro de contabilidad. En fin, esto produce el barroco. (Gutiérrez Girardot 23)

En aquella misma entrevista de 1987, el colombiano sospechó del indigenismo como un “racismo al revés” que llena de satisfacción a los europeos. El problema de América es un asunto maniqueísta fundado en el color de piel. Si así fuera, el indigenismo cobraría visos de un fascismo enmascarado (28). Si la racionalización se funda en la secularización, esto es, en la sustitución del milagro celestial por la racionalización del trabajo terrenal, el problema no está en el indigenismo ni en el mestizaje,

sino en los medios de producción y consumo. Esta racionalidad, si se quiere redundante o incisiva, es la característica de la crítica de Gutiérrez Girardot. Ella actúa a la manera de un cuchillo afilado que no tolera el neobarroco ni el indigenismo, sino el permanente desencanto de las falsas conciencias. Es, pues, una crítica “aguafiestas”.

En realidad, la crítica de Gutiérrez debería analizarse desde la negatividad. La estética de la negatividad es una expresión datada por Theodor Adorno en su *Teoría estética*, publicada póstumamente en 1970 y escrita entre 1962 y 1969. Adorno propuso no tomar el arte y la literatura como entretenimiento, puesto que “divertirse significa estar de acuerdo”, en su lugar, Adorno invitó a tomar el arte y la literatura como un enigma que dice algo y a la vez lo oculta (162). Como se sabe, Adorno sospechó ampliamente del pensamiento crítico legado por la Ilustración radical en la medida en que tal pensamiento acabó en autocomplacencia, es decir, en criticar aparentemente todo, salvo la misma Ilustración. La sospecha de Adorno pareció confirmarse o reafirmarse cuando, en 1969, el historiador alemán Reinhart Koselleck publicó su tesis doctoral, *Crítica y crisis. Un estudio sobre la patogénesis del mundo burgués*, en ella, Koselleck observó que en el siglo XVIII criticar y censurar eran conceptos similares en Rousseau (*censurer et critiquer*) y en Samuel Johnson (*to criticise and to censure*), y que ambos conceptos, asimismo, aparecieron juntos en un artículo de la *Encyclopédie* de Diderot y D’Alembert, “Critique, censure”, pero con una leve diferenciación: “la crítica se aplica a las obras literarias; la censura a las obras teológicas o proposiciones doctrinales” (Koselleck 180). En adelante, al aplicarse a las obras literarias, la crítica literaria comenzó a gozar de un valor propositivo.

La crítica literaria del siglo XVIII es el presupuesto del periodismo moderno. Éste se asumió como una república (cosa pública, *res publica*) sumamente libre, sin otro imperio que el de la razón, en el que cada uno era soberano y juez del otro. En el terreno libre de la prensa hubo la posibilidad de que el hijo criticara al padre, los hermanos se hicieran la guerra y los amigos se combatieran unos a otros. El periodismo dieciochesco antecede a las redes sociales de la era digital, es decir, la estandarización de la crítica como algo susceptible de *disfrutarse* mediante declaraciones o comentarios, o, simplemente, mediante *likes* en un muro digital. Valdría la pena preguntarse si el capitalismo no parece fundarse en la

crítica contra todo dogma para vender y comprar de todo, para realzar al yo individual, al yo megalómano, al *individuo masificado*. Si por crítica se entiende lo opuesto al dogma, la intuición intelectual subjetiva del propio yo *versus* la objetividad del texto, ¿no habría que admitir la paradoja de vivir en el *dogmatismo de la crítica*, es decir, y por paradójico que parezca, en una *crítica autocomplaciente*? Lo que Adorno postuló para el arte y la literatura, una estética de la negatividad, paralelamente Gutiérrez Girardot lo planteó para la crítica literaria, esto es, como una crítica regodeada en la negatividad, alejada de los facilismos y reafirmada en el cruce permanente con la filosofía y la historia.

Cuando el latinoamericano corrija un poco la patanería y la vulgaridad de un lado, y el acomplejamiento y la timidez de otro, estará en condiciones de apreciar el pensamiento crítico de uno de los intelectuales más influyentes de la lengua española en la segunda mitad del siglo XX: Rafael Gutiérrez Girardot. Sus lúcidos ensayos tejidos a lo largo de cincuenta años encarnan la conciencia crítica en todo el sentido de la palabra. Templado como estaba en la filosofía alemana más exigente (fue alumno de Heidegger y amigo personal de Carl Schmitt), Gutiérrez Girardot es la piedra en el zapato de todos aquellos que viven en la simulación intelectual y se conforman con un peligroso dogmatismo que está muy lejos de plantear soluciones robustas a la realidad inmediata de un pueblo desorientado.

Referencias

- Adorno, Theodor W. *Teoría estética*. Barcelona: Editorial Orbis, 1983.
- Castañón, Jesús. *La crítica literaria en la prensa española del siglo XVIII (1700-1750)*. México: Taurus, 1973.
- Curtius, Ernst Robert. *Escritos de humanismo e hispanismo*. Madrid: Verbum, 2011.
- Echeverría, Bolívar. *La modernidad de lo barroco*. México: ERA, 2005.
- Gutiérrez Girardot, Rafael. *En torno a la filosofía alemana*. México: Taurus, 1959.
- . et al. “Diálogo con Rafael Gutiérrez Girardot”. *Anthropos*, 2010, núm. 226, pp. 16-30.
- . et al. *Ensayos sobre Alfonso Reyes y Pedro Henríquez Ureña*. México: El Colegio de México, 2014.
- . et al. *Horas de estudio*. Bogotá: Procultura, 1976.
- . et al. *Modernismo. Supuestos históricos y culturales*. México: FCE, 2004.
- . et al. *Sobre la crítica y su carencia en las Españas*. Barcelona: Ariel, 1997.
- Heers, Jacques. *La Moyen Age, une imposture*. Barcelona: Crítica, 2000.
- Kant, Immanuel. *Kant I*. Eugenio Ímaz. México: FCE, 1979.

-
- Koselleck, Reinhart. *Crítica y crisis. Un estudio sobre la patogénesis del mundo burgués*. R. de la Vega y J. Pérez de Tudela. Madrid: Trotta, 2007.
- Monroy Zuluaga, Leonardo. *Rafael Gutiérrez Girardot. Pensamiento literario y relaciones con América Latina entre 1970 y 1990*. Ibagué: Universidad del Tolima, 2019.
- Nietzsche, Friedrich. *Nietzsche III*. Germán Cano. Barcelona: Gredos, 2015.
- . et al. *Nietzsche I*. Germán Cano. Barcelona: Gredos, 2014.
- Pacheco, José Emilio, *Modernismo. Supuestos históricos y culturales*. México: FCE, 2004.
- Paz, Octavio. *Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe*. Barcelona: Seix Barral, 1993.
- Rivas Polo, Carlos. “Rafael Gutiérrez Girardot en la revista Quimera (1981-2003)”. *Revista chilena de literatura*, 2011, núm. 78, 257-278. <https://doi.org/10.4067/s0718-22952011000100014>
- Steven Turner, R., *The Prussian Universities and the Research Imperative, 1806 to 1848*. A Dissertation presented to the Faculty of Philosophy of Princeton University. Nueva Jersey: Princeton, 1972.
- Turner, James, *Philology: The Forgotten Origins of the Modern Humanities*. Nueva Jersey: Princeton University Press, 2014.