

RAFAEL GUTIÉRREZ GIRARDOT: EL GIRO HACIA LOS MARXISMOS*

GUTIÉRREZ GIRARDOT: THE TURN TO MARXISMS

Juan Carlos Herrera Ruíz¹, Selnich Vivas Hurtado²

Resumen: el artículo enfoca su atención en ocho ensayos sobre los marxismos, algunos de los cuales son inéditos, escritos por Rafael Gutiérrez Girardot entre 1970 y 1990. La sustancia de estos materiales remite a su recepción crítica de las tesis filosóficas que postulan algunos intelectuales marxistas de la segunda posguerra y permite seguirle el rastro al modo en que Gutiérrez Girardot integró las ideas del materialismo histórico-dialéctico a su obra como crítico literario.

Palabras clave: Rafael Gutiérrez Girardot; marxismos; biografía intelectual.

Abstract: The article focuses on eight essays about Marxisms, some of which are yet unpublished, written by Rafael Gutiérrez Girardot between 1970 and 1990. The contents of these materials are related to his critical reception of the philosophical thesis advocated by some Marxist intellectuals of the second postwar period and allow to trace the way in which Gutiérrez Girardot integrated the ideas of historical-dialectical materialism into his work as a Literary critic.

Keywords: Rafael Gutiérrez Girardot; Marxisms; Intellectual Biography.

* Artículo derivado de la Estrategia de Sostenibilidad 2018-2019 del Gelcil de la Universidad de Antioquia.

Cómo citar este artículo: Herrera Ruíz, J. C. y Vivas Hurtado, S. (2019). Rafael Gutiérrez Girardot: el giro hacia los marxismos. *Estudios de Literatura Colombiana* 44, pp. 99-116. DOI: <https://doi.org/10.17533/udea.elc.n44a06>

¹ jcherrera@udem.edu.co
Universidad de Medellín, Colombia

² selnich.vivas@udea.edu.co
Universidad de Antioquia, Colombia

Recibido: 15.08.2018

Aprobado: 18.10.2018

Copyright: ©2019 *Estudios de Literatura Colombiana*. Este es un artículo de acceso abierto distribuido bajo los términos de la [Licencia Creative Commons Atribución – No comercial – Compartir igual 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/)



La salida de la “breve noche”

Uno de los capítulos más polémicos que debe enfrentar la biografía intelectual de Rafael María Gutiérrez Girardot (Sogamoso, 1928-Bonn, 2005) corresponde a lo que la crítica ha llamado la salida de la “breve noche” (Vivas Hurtado, 1994) o sus “oscilaciones ideológicas” durante sus años de formación (Rivas Polo, 2015). Es decir, cómo logró salir de su condición de minoría de edad, de la cual él mismo era culpable por sus filias políticas, evocando con esta pregunta a Kant en su *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* (1784). Era autoculpable en tanto obedecía las órdenes de sus preceptores, curas y políticos, que lo condujeron a la militancia en las camisas negras, el franquismo, el Opus Dei y las juventudes conservadoras de la Bogotá de los años 40 del siglo xx. De hecho, esa internacional franquista cooptaba la intelectualidad latinoamericana y la llevaba a España para que sirviera de defensora de la dependencia cultural frente a la Madre Patria y continuara con su adoctrinamiento en contra de ideas modernizadoras de las izquierdas y los movimientos liberales en América Latina y Europa.

Hijo de Rafael María Gutiérrez, dirigente conservador, senador y gobernador de Boyacá asesinado en 1932, el joven Gutiérrez Girardot era ya con apenas veinte años un activo colaborador de los órganos de difusión del pensamiento conservador en Colombia (*Revista del Colegio Mayor del Rosario*, el diario *El Siglo* y la revista *Bolívar*) y de la Hispanidad latinoamericana en España (*Cuadernos Hispanoamericanos*). Decir en aquella época en Bogotá *Revista del Colegio Mayor del Rosario* y *El Siglo* era pensar en el control de la filosofía por parte del catolicismo de Monseñor Rafael María Carrasquilla y de la política por parte del racismo y el fanatismo de Laureano Eleuterio Gómez Castro. Cuando el joven Gutiérrez Girardot llegó en 1950 al Colegio Mayor Hispanoamericano Nuestra Señora de Guadalupe de Madrid cargaba a costas esos discursos, pero ya sentía la necesidad de alejarse de ellos, impulsado quizá por las ideas novedosas de sus profesores de filosofía en la Universidad Nacional, Rafael Carrillo Lúquez y Danilo Cruz Vélez, quienes, gracias a su juventud y curiosidad, “introdujeron la filosofía moderna en Colombia” (Gutiérrez Girardot, 1989, p. 308). Al igual que otros jóvenes latinoamericanos, el joven Gutiérrez Girardot iba apasionado por Franco, según escribe Goytisolo (1993): “Las características políticas de un gobierno autoritario como el de Franco habían atraído lógicamente a un puñado de intelectuales y universitarios simpatizantes de ellas; algunos disfrutaban incluso de

becas oficiales y se erigían en defensores del nebuloso ideal falangista” (p. 61). Entre los latinoamericanos que Goytisolo conoció en aquel colegio guadalupano se encontraban Ernesto Cardenal, Pablo Antonio Cuadra, Ernesto Mejía Sánchez, Eduardo Cote Lamus, Hernando Valencia Goelkel y Gutiérrez Girardot.

Tales latinoamericanos a la vez que buscaban una salida a sus países de origen, atravesados por la violencia bipartidista, pensaban en Madrid no como una estación definitiva, sino como un trampolín hacia otros horizontes por explorar. Esto significaba pensar “uma verdade possível a da nossa América” (Portella, 1993, p. 13), una verdad adecuada a la de nuestra América. La Madrid de aquella época “quasse imóvel, ou imobilizada” (p. 13) no sirvió como refugio intelectual, pero permitió el encuentro de latinoamericanos que empezaban a pensar en una América Latina en diálogo con otras latitudes culturales distintas a España. En Madrid, Gutiérrez Girardot descubrió la obra de Alfonso Reyes, su mentor y maestro en la utopía americana, y publicó sus primeros artículos al respecto. Pero se asfixió en la Madrid imobilizada y pronto dio un salto hacia Alemania, siguiendo la ruta trazada por Rafael Carrillo Lúquez y Danilo Cruz Vélez.

Cuando llegó a Friburgo de Brisgovia en 1953 se respiraban los aires del nacionalsocialismo y Gutiérrez Girardot se sintió inclinado al estudio de poetas y filósofos como Gottfried Benn y Martin Heidegger, ambos antiguos afiliados al nacionalsocialismo. Solo a mediados de los años cincuenta, cuando ya circulaban las nuevas ideas reprimidas en los años anteriores, se notó el cambio de perspectiva en su obra. En ese momento empezó a leer sobre el marxismo, la sociología de la literatura y la Escuela de Frankfurt, cuyos estudios influidos por Kant, Hegel, Marx, Nietzsche y Freud volvían a editarse y a recibir aceptación académica en Alemania. Especialmente la obra de Walter Benjamin, editada por primera vez en 1955 por Theodor W. Adorno, suscitaría en Gutiérrez Girardot una mirada distinta sobre la comprensión de lo literario y de la historia social de la literatura, sobre la relación entre filosofía, política y literatura. Hasta 1955, podríamos decir que los años de formación intelectual de Gutiérrez Girardot en Bogotá, Madrid y Friburgo de Brisgovia estuvieron marcados por orientaciones conservadoras ancladas todavía en la Hispanidad. A partir de 1955, en cambio, podemos hablar de sus grandes oscilaciones ideológicas: la búsqueda de los maestros de América, la traducción de Nietzsche, la recepción de los marxismos, el estudio de la sociología de la literatura y el análisis comparado de los modernismos. Sus

primeros ensayos publicados en Bogotá y Madrid evidencian un “carácter reaccionario” que pronto se orientará, ya en la Alemania de los años sesenta, hacia una “concepción autónoma del pensamiento” (Rivas Polo, 2015, p. 368). De hecho, su monografía *Nietzsche y la filología clásica*, publicada en Buenos Aires en 1966, demuestra que Gutiérrez Girardot era un contemporáneo de la Escuela de Frankfurt.

Esas nuevas pasiones, los maestros de América, la relación poesía y filosofía, los marxismos, la hermenéutica y la sociología de la literatura le servirán para formular muchos años más tarde su proyecto *Temas y problemas de una historia social de la literatura hispanoamericana* (1989) o sus análisis sociológicos “¿Fue José Asunción Silva un Dandy?” (1998) e “Historia y naturaleza en la poesía de Aurelio Arturo” (2003), en donde se perciben los debates sobre la función de la poesía moderna adelantados por Benjamin y Löwenthal. Esas pasiones de los años sesenta en Alemania hicieron posible que abandonara los dogmas de la hispanidad y se convirtiera en un “desmitificador vigoroso que não vacila em criticar para separar o joio do trigo, para recuperar o sentido perdido do homem e das coisas” (Portella, 1993, p. 13). Separar la cizaña del trigo no había sido posible en Bogotá, en donde abundaban los odios y los clasismos. Tampoco en Madrid, donde se continuaba vendiendo la dependencia cultural e intelectual de Latinoamérica, era posible recuperar el sentido perdido de los hombres y las cosas. Solo en Alemania, cuando la filosofía recuperó su compromiso político, fue legítimo dignificar el aporte de la literatura latinoamericana frente a los procesos sociales de expansión de la modernidad.

Primeros diálogos de Gutiérrez Girardot con los marxismos

Hasta hace pocos años era imposible comprender de qué modo se dio el tránsito de Gutiérrez Girardot desde la bases del Opus Dei hacia el pensamiento de izquierda, el marxismo y la sociología. Y lo era porque se carecían de las fuentes primarias que probaran las lecturas del ensayista colombiano durante esos años de transición. Se sabía, por ejemplo, que se había formado bajo la tutela de Martin Heidegger y de Hugo Friedrich, pero estos dos profesores representaban más bien una continuidad del pensamiento conservador en Alemania. De hecho, ya se ha podido demostrar que la vinculación de Heidegger con el nacionalsocialismo no era apenas casual, sino activa y doctrinaria. Gracias a las recientes investigaciones en torno al archivo personal de Gutiérrez Girardot adelantadas por Juan Guillermo

Gómez y a la excelente revisión bibliográfica realizada por Carlos Rivas Polo hoy es posible saber a ciencia cierta a qué temas y autores dedicó sus horas de estudio en la Alemania de la postguerra. Hoy sabemos, por ejemplo, que entre 1962 y 1970 ya había publicado cuatro artículos sobre el marxismo en la revista *Índice de Madrid* y un libro en Medellín, *El fin de la filosofía y otros ensayos* (1968), donde hacía la presentación de Walter Benjamin y Georg Lukács, ambos desconocidos en Colombia.

Un repaso de la recepción de Gutiérrez Girardot de los marxismos remite necesariamente a la pregunta de cómo asimiló él las tesis de Marx, los marxistas y los investigadores de la Escuela de Frankfurt. Para dar un ejemplo, bastaría leer la gran variedad de artículos científicos publicados por la *Zeitschrift für Sozialforschung*, la revista editada por Max Horkheimer entre 1932 y 1941, para advertir que Gutiérrez Girardot encontró un panorama amplio y suficientemente enriquecedor de epistemes y disciplinas sociales que le sirvió para fundamentar su futura labor crítica.¹ En los años sesenta era difícil que en América Latina existiera un crítico literario que combinara con fluidez el marxismo, la historia del derecho, la filología, la sociología y la política. Al respecto, Gómez García (2013) anota que la filosofía política fue uno de los motivos intelectuales centrales de la obra de Gutiérrez Girardot, quien estudió con rigor el marxismo en Alemania tras la revolución rusa, esto es, tuvo “dominio y comprensión de las circunstancias en que nacieron los debates de un marxismo no dogmático, no leninista-estalinista” (p. 144). Gutiérrez Girardot se ocupó de los nuevos desarrollos teóricos y de toda la corriente crítica que surge con Ernst Bloch y Georg Lukács, tras la primera posguerra, y más tarde con los representantes de la primera generación de la Escuela de Frankfurt. Pero no se quedó allí. Dio el paso hacia la interpretación sociológicamente comparada de obras de ambos lados del Atlántico. Por eso es tan válida, es decir, significativa para el público especializado, su monografía *Moriré callando: tres poetisas judías: Gerturd Kolmar, Else Lasker-Schüler, Nelly Sachs* (1996) como su estudio *Jorge Luis Borges: el gusto de ser modesto* (1998).

¹ Solo en el primer número (1932) de *Zeitschrift für Sozialforschung*, la revista de la llamada Escuela de Frankfurt, se publicaron artículos sobre la sociología de la literatura (Leo Löwenthal), la sociología de la música (Theodor Wiesengrund Adorno), la psicología social (Erich Fromm), la ciencia y la crisis de la sociedad moderna (Max Horkheimer), además de numerosas reseñas de libros especializados en temas afines al estudio del arte, el derecho, la política y la sociedad.

De otra parte, prosigue Gómez García, una de las tareas prioritarias del llamado proyecto editorial bicultural “Estudios alemanes”,² del cual Gutiérrez Girardot fue coartífice, consistió en la divulgación de obras que ayudaran a superar “la estrecha discusión que había en nuestros países sobre el marxismo”, en tanto el marxismo de cuño soviético “constituía un problema, o mejor, eran la expresión del sustrato dogmático de nuestras sociedades y su peculiar modo de asimilar a medias las discusiones intelectuales y filosóficas” (Gómez García, 2013, p. 149). Gracias a “Estudios alemanes”, puntualiza Gómez García, se dio a conocer, por ejemplo, por vez primera a Walter Benjamin en lengua española (p. 150).

En plena correspondencia con lo anterior y atendiendo al ejercicio de biografía intelectual que ensayan Gómez García y Castilla (2010), cabe añadir que el método de lectura crítica que aplica Gutiérrez Girardot no solo de cara al marxismo, sino ante cualquier otra filosofía, es ante todo hermenéutico y se caracteriza por “una actitud de respeto ante el texto como presupuesto y como punto de partida de las preguntas que plantea el texto” (p. 50); ello evidencia, de paso, la influencia que tuvo Hugo Friedrich sobre Gutiérrez Girardot, quien dominaba, según este último, el arte de la interpretación.

La crítica literaria practicada por Gutiérrez Girardot a partir de los años sesenta se sustrae a cualquier tendencia dogmática y a los reduccionismos de los que, según él, fue objeto Marx por parte de algunos sectores radicalizados de esa izquierda académica revolucionaria en ambas orillas del Atlántico. Reducir a Marx a la reinterpretación teórica “leninista-estalinista” condujo en la praxis al autoritarismo y al burocratismo en todos los niveles de la vida soviética, así como a la ulterior deslegitimación moral y al derrumbe de su aparato estatal. Realidad de la que fueron testigos presenciales Walter Benjamin, César Vallejo y Gutiérrez Girardot.

Mecanoscritos de Gutiérrez Girardot sobre el marxismo

Como es de suponer, son numerosos los ensayos publicados de Gutiérrez Girardot que se ocupan directa e indirectamente de pensadores marxistas, o de los conceptos marxistas o fundados en la sociología del arte. Aquí vamos a elegir algunos mecanoscritos que han recibido poca atención de la crítica o que permanecen inéditos hasta hoy.³ La lectura del marxismo que propone Gutiérrez Girardot se funda en la estrecha relación entre poesía y filosofía, es decir, entre imagen y forma de pensamiento, inspirado seguramente en el Benjamin de *Der Begriff der Kunstskritik in der*

deutschen Romantik. Marx y algunos de sus continuadores entendieron el marxismo como un estilo, una forma de escribir y entender los fenómenos sociales. En el marxismo, se podría decir, hay una relación poderosa entre poesía y filosofía porque su apuesta es esencialmente una búsqueda de imágenes explicativas de la realidad, tal como se puede sentir en el *Manifest der Kommunistischen Partei*. Es en el ámbito de la literatura y de la poesía donde Gutiérrez Girardot ubica las claves y los signos que hacen inteligible y a la vez criticable la dialéctica de los cambios sociales como elementos estilísticos. Sobre esa base advierte que muchos filósofos y sociólogos se sirvieron de procedimientos literarios para crear metáforas o figuras retóricas que expresaran nuevos modelos o perspectivas filosóficas. En “Poesía y filosofía”, ensayo inédito hasta 1994, Gutiérrez Girardot resalta el papel filosófico del lenguaje creativo. Lo poético del texto filosófico abre las “sorpresas” que se oponen a la realidad, en tanto las hace explicables y documentables más allá de las posibilidades que ofrece la prosa ensayística. Aquí cabría pensar en el estilo de Marx, Benjamin y Adorno.

Otro de los múltiples ejemplos que presenta Gutiérrez Girardot como parte de este apego filosófico al lenguaje literario son los de Hegel y Paul Celan, quienes “compartieron la extrema potenciación de la nominación creativa del lenguaje”; esa nominación creativa eran “la opacidad y el silencio” poéticos en Celan, y la “incomprensibilidad” filosófica en Hegel, que a su vez tienen en común “lo que cabría llamar un absoluto, es decir, la radicalización extrema de la creatividad y nominación que impulsan la sorpresa con la intención de superar las limitaciones del lenguaje para llegar al absoluto absolutamente vislumbrado”.

Para Gutiérrez Girardot, esta comunidad filosófico-poética de la creatividad nominadora de las “sorpresas de la realidad” comporta sus riesgos epistemológicos, mientras no se supere el problema de los límites de los géneros y de los ámbitos de competencia. Sin dejar de estar atento a esto, Gutiérrez Girardot realiza su intervención crítica con la intención de hacer visible este diálogo entre filosofía y poesía. Esto como preámbulo necesario para exponer parte de los antecedentes de su producción crítica de cara a una extensa serie de autores europeos y americanos que ensayaron una estética marxista, entendida a partir de esa “comunidad creativa del uso del lenguaje”, que precisaba de ser leída en clave poética pero también a la luz de sus “heterodoxias” en términos de teoría y praxis.

Un ejemplo paradigmático de estas heterodoxias de estilo e imagen

viene claramente tratado en el ensayo “Theodor W. Adorno (11.9.1903-6.8.1969)”, material completamente inédito en el que Gutiérrez Girardot realiza una semblanza de un escritor excepcional. En un tono casi irónico, escribe Gutiérrez Girardot, que el marxismo de Adorno estuvo siempre anclado en la tradición idealista alemana, pero sobre todo en Hegel, y que por ello no pudo llevar hasta las últimas consecuencias su teoría crítica, ni involucrarse en el furor revolucionario e iconoclasta del movimiento estudiantil que él mismo con sus tesis político-filosóficas contribuyó a alentar hacia finales de los sesenta. Es así que Adorno se quedó en la “Forma de pensamiento” (*Denkmodell*), pero nunca concibió que ese modelo “podría realizarse con acciones violentas. Es, pues, el revolucionario que proclama la revolución pero que al mismo tiempo rechaza las consecuencias de su proclamación”.

Puntualiza Gutiérrez Girardot, además, que ese tipo de revolucionario en el que se inscribe Adorno fue experimentando una suerte de “conservatización” en la misma medida en que, en dirección opuesta, sus tesis revolucionarias se dirigían en la praxis hacia la radicalización. Esto se explica, en opinión de Gutiérrez Girardot, por el hecho de que Adorno perteneció a una generación de intelectuales que se formó en la tradición filosóficamente heredera del idealismo alemán del siglo XIX y de la “universidad humboldtiana”, cuyo influjo (en Adorno) se expresó más como un liberalismo hegeliano que como un hegelianismo marxista. La diferencia consiste en que Adorno no adhirió a la “desaforada derecha irracionalista”, esto naturalmente por ser judío, y en que al igual que otros neokantianos y neohegelianos, dio el paso hacia la comprensión de un materialismo dialéctico que paradójicamente terminaría criticando los extremos “antidialécticos” del leninismo-estalinismo. Soslayando el hecho de que Adorno rechazó la filosofía de la esperanza y el contenido utópico del marxismo que postuló Bloch, el perfil de Adorno trazado por Gutiérrez Girardot deja a la vista un rasgo en común de los intelectuales marxistas de la segunda posguerra, en el sentido de mostrarse fluctuantes en su grado de compromiso revolucionario y de coherencia entre teoría y praxis político-literaria. En síntesis, no trascendieron la etapa del modelo intelectual al no haber radicalizado su posición como marxistas.

En otro ensayo complementario al anterior, “Theodor W. Adorno, a los diez años de su muerte”, Gutiérrez Girardot insiste en algunas particularidades estilísticas en Adorno que aportan nuevos elementos para

comprender los criterios a partir de los cuales entendió el marxismo. Parte de estas insistencias enfatizan en la tendencia a recurrir a las fórmulas aforísticas como un gesto de concisión imperativa que a veces raya en lo dogmático; estas fórmulas que pondrá en práctica en su lectura de César Vallejo o Walter Benjamin, por citar dos ejemplos representativos de intelectuales marxistas contemporáneos en América y en Europa, se diluyen y transforman en gesto y mudez en la poética del primero, y en metáfora y alegoría en la prosa del segundo, ello como parte de una tendencia revolucionaria en la creación de nuevo lenguaje, de nuevas pautas de comunicación de la realidad que en cierta medida derivaban de un método de conocimiento en el que el materialismo y la teología tenían su peso equilibrado.

No podía ser de otra manera, acota Gutiérrez Girardot, teniendo en cuenta que de recurrir al lenguaje tradicional de la crítica social y del arte, el contenido de lo expresado habría de resultar necesariamente banal. De ahí que de la misma manera en que lo hace con respecto a Adorno, Gutiérrez Girardot estuvo atento al modo particular en que Vallejo y Benjamin apelaron al recurso de la desarticulación de la estructura sintáctica del lenguaje en beneficio del valor analítico. La metáfora en ellos se dotó de valor sociológico. Se trataba, pues, de insinuar, de sugerir paradojas, de dejar cuestiones apenas planteadas, de poner en tela de juicio los postulados y lugares comunes de la prosa y de la lírica como una forma de desafiar y poner a prueba la inteligencia de los lectores.

Gutiérrez Girardot advierte en Adorno un sustrato subyacente a ciertas corrientes intelectuales elitistas que se ocuparon de una crítica de la sociedad burguesa justamente por ser “pequeño burguesa”, y quién sabe si en ello no se reconoce también el mismo Gutiérrez Girardot. Al respecto escribe: “A diferencia de Marx, Adorno no esbozó la imagen de una sociedad mejor. Y sus constantes referencias a una utopía concreta están tan llenas de vaguedad que mejor sería considerarlas como una de esas partes en la que no se sabe de qué habla”. Ese “no saber de qué habla”, agrega Gutiérrez Girardot más adelante, esconde un conflicto generacional y epistemológico al que se enfrentaron intelectuales que se formaron bajo el influjo de los más variados cruces ideológicos: “bolchevismo y revolución conservadora, como en Ernst Niekisch; expresionismo y marxismo, como en Ernst Bloch; irracionalismo filosófico y ciencia, como en Gottfried Benn, por solo citar algunos ejemplos”.

En un ejercicio crítico similar al que realiza con Adorno, Gutiérrez

Girardot esboza algunos de los rasgos más característicos del diálogo de Herbert Marcuse con la ideología marxista y en general a lo que fue su recepción antropológica-existencial de Marx y de Hegel. En el ensayo “Para una lectura de Herbert Marcuse”, advierte en este un giro epistemológico en el sentido de que pretendió reactualizar las exigencias revolucionarias del materialismo histórico “en el optimismo de la razón de Kant y en la plenitud filosófica del pensamiento hegeliano”, de los cuales, afirma Gutiérrez Girardot, el mismo Marx también es heredero. Paradójicamente, añade, en ello tuvieron su peso las tesis de Heidegger sobre la “ontología fundamental” que Marcuse adaptó a una “situación básica marxista del “Dasein”, del cual depende la revolución proletaria”.

Aparte de estas que llama “resonancias heideggerianas”, Gutiérrez Girardot estima que al igual que en Adorno la asimilación marxista de Marcuse estuvo estrechamente ligada a Hegel, en particular a los contenidos de la *Fenomenología del espíritu* (1807) y en la “dialéctica del amo y el esclavo”; de este estudio y en el marco de su participación en el Instituto de Investigación Social, la crítica social de Marcuse se ocupó de demostrar la sintonía entre Hegel y Marx, tanto en el terreno político como en el económico, especialmente en temas como la noción del trabajo enajenado, la alienación mercantil y el totalitarismo estatal.

Para Gutiérrez Girardot, las tesis revolucionarias de Marcuse, que junto con las de Adorno también alentaron la radicalización del movimiento estudiantil a finales de la década del sesenta, tuvieron mucho de utópico; esto en el sentido de que apelaron a una esperanza de liberación humana, esperanza que hace converger corrientes del humanismo y de la filosofía clásica alemana que Marcuse trató de hacer armónicas y complementarias entre sí. Gutiérrez Girardot agrega:

Son las exigencias del “reino de la libertad” (Hegel), de la felicidad en una sociedad sin clases (Marx), de la liberación de toda represión y de una natural valoración del eros (Freud), de una praxis liberadora fundada en una “radical transformación de los valores” (Nietzsche), de un rechazo de la técnica como instrumento de opresión y de negación de lo humano (Heidegger) [...] Pero el fin de la filosofía es la realización de la filosofía, y esta realización es la revolución. Es la que está esperando que se cumpla desde que Hegel asumió y radicalizó las exigencias de la Revolución francesa.

En Marcuse, según Gutiérrez Girardot, esas exigencias revolucionarias se acumulan y vuelven a anunciar su pretensión de dar el paso de la teoría a la praxis y así realizarse en una “filosofía del futuro”. Aquí se nos antoja sugerir que este diálogo entre tradiciones, corrientes y filosofías a través del

cual Marcuse entendió el materialismo histórico, encuentra resonancia con la forma en que el mismo Gutiérrez Girardot, entre inquisidor e indulgente, leyó y criticó literariamente a los autores y las corrientes intelectuales marxistas de su época: advirtió cruces ideológicos y heterodoxias, estuvo atento a los acentos propiamente revolucionarios y a los reaccionarios, a los falsos entusiasmos y las posiciones fluctuantes, al influjo de los “ismos”, y en general al modo en que esas expresiones refractaban un medio social y un estado de la historia.

En “Herbert Marcuse (1898-1970)”, texto por igual inédito que viene a ser una prolongación de lo planteado en el anterior, Gutiérrez Girardot define a Marcuse como el filósofo “partisano” de la moderna sociedad industrial, tras enfatizar una vez más en que su pensamiento “constituye una armonización de las grandes corrientes del pensamiento alemán del siglo pasado y del presente”, entendiendo por “presente”, al modo en que *ad portas* del ascenso del nacionalsocialismo en 1932, escribió un ensayo sobre los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* de Marx, a partir de claves interpretativas que tomó del método fenomenológico de Heidegger. Paradójicamente, sostiene Gutiérrez Girardot, las claves de Heidegger, quien se subordinó al nuevo régimen, le permitieron a Marcuse trazar en el pensamiento de Marx “un tránsito de la fundamentación filosófica a la fundamentación económica de su teoría”. Cabe anotar aquí que un diálogo e influjo similares se presentó entre Benjamin y Carl Schmitt, reconocido este último por su posición de constitucionalista oficial del nacionalsocialismo; factor que, en beneficio del pensamiento y de la inteligencia, no excluye que Benjamin haya tenido encuentros y empatías intelectuales con aquel, e incluso llegara a servirse de algunas de sus tesis. Dos ensayos posteriores de Gutiérrez Girardot son especialmente ilustrativos en este sentido: el primero “César Vallejo y Walter Benjamin”, que publica en *Cuadernos Hispanoamericanos* a principios de la década del noventa, y uno más, “El intelectual y la política: Carl Schmitt y Walter Benjamin sobre la modernidad”, que aparece en revista *Aleph* ya en los albores del siglo XXI. En ambos la comprensión de las tesis nacionalsocialistas de Schmitt sirve para aclarar la situación del poeta en la modernidad. Concluye Gutiérrez Girardot que con la reactualización de la filosofía clásica alemana, pero en especial la de Hegel, a una concepción materialista de la sociedad, Marcuse ganó a Hegel para la izquierda y para la teoría crítica, aparte de que contribuyó de paso a la reformulación filosófica del marxismo que devino en un “marxismo occidental”. Aunque no había

sido ni el primero ni el único: Gutiérrez Girardot documenta que en su lectura de la *Lógica* de Hegel (1812), el mismo Lenin “fue a la caza de los párrafos hegelianos que podían interpretarse como corroboración del materialismo finisecular”, y que sus *Cuadernos filosóficos* (1914-1915) dan cuenta de ello.

Crítica al dogmatismo

Una reflexión, consignada por los editores de *La encrucijada universitaria*, volumen de ensayos de Gutiérrez Girardot sobre la educación superior en Colombia, permitiría abordar este aspecto del marxismo. Gómez García y Vivas Hurtado (2011) enfatizan en que el crítico colombiano se manifestó siempre contrario a los partidos y movimientos estudiantiles de izquierda, en razón de encontrarlos “modelados por el marxismo-leninismo, es decir, por una forma abreviada y necesariamente confusa de la obra de Marx”, modelos que se quedaban en el grado de apenas “una cartilla o píldora dosificada del exigente Marx”, de inspiración autoritaria, por demás, que no diferían en mucho de la visión de pobreza crítica, escolástica, dogmática y demagógica de la sociedad burguesa que buscaban combatir (p. 16). Aunque esta crítica se da en el marco de una reflexión que interesa puntualmente al sistema universitario colombiano, resulta propicia para delinear los contornos ideológicos de los autores “marxistas” o seguidores de Marx que lo convirtieron en un dogma.

Resulta claro, hasta ahora, que a Gutiérrez Girardot le llamaron más la atención los marxistas utópico-heterodoxos, especialmente Benjamin, que aquellos que optaron por el camino del dogmatismo o de la radicalización extrema; ello quizás por encontrarlos más originales y creativos, pero sobre todo independientes de lo que él mismo en varias oportunidades llamó “los catecismos de partido”. Un ejemplo que viene a sumar en favor de esta tendencia en Gutiérrez Girardot está en “Nota sobre Karl Korsch”, en la que expone algunos aportes de la crítica teórico-práctica del filósofo alemán a la vertiente del marxismo “revisionista” de la década del veinte, en la cual ubica también a Bloch y a Lukács, y de la que recibieron influencias Brecht y el mismo Benjamin, quien valga recordar incluyó al *Karl Marx* de Korsch (1936) entre las fuentes para su *Das Passagen-Werk* y todo lo que sería su reinterpretación del materialismo histórico a partir de la Revolución francesa y de la poética de Baudelaire. El marxismo de Benjamin exigía una filosofía poética por fuera del dogma, tal como sucede con el concepto *secularización* empleado por Gutiérrez Girardot en la interpretación de la

obra de José Asunción Silva, Rubén Darío, Nietzsche y Kafka.

En la visión de Gutiérrez Girardot, el giro más audaz de Korsch en su obra capital *Marxismo y Filosofía* (1923) fue aplicar la concepción materialista de la historia a la historia misma, esto como parte de un esfuerzo por rescatar al marxismo de los “prejuicios economistas y vulgarmaterialistas” a que lo redujeron los dogmatismos de partido. Lo que Gutiérrez Girardot entiende en Korsch como la comprobación de un problema de identidad práctica entre teoría y praxis comporta el riesgo de hacer fracasar por anticipado cualquier tentativa revolucionaria. En este sentido, escribe Gutiérrez Girardot, Korsch se ubica en la “línea que niega al partido comunista y en especial al soviético la legitimidad teórica para dirigir justamente la realización de la revolución proletaria”. No obstante lo anterior, Gutiérrez Girardot aclara oportunamente que Korsch defendió la autonomía de la teoría marxista frente a la praxis de cualquier partido comunista y viceversa; el problema no residía allí, sino más bien en la necesidad de descentralizar y superar el marxismo ortodoxo como único precursor del movimiento obrero y asumir que no es necesariamente ni el único ni el mejor método, o filosofía, al que ha de recurrir ese movimiento. Nada sería más contrario a la dialéctica y a la dinámica histórica, nada más reaccionario que la totalización de la teoría marxista en su función de la teoría y del movimiento revolucionarios. Al respeto anota Gutiérrez Girardot:

De ahí que Korsch afirme que es preciso tener en cuenta otros teóricos del movimiento socialista, desde Tomás Moro, pasando por Blanqui, Proudhon y Bakunin hasta el sindicalismo francés y el revisionismo alemán, si se quiere reconstruir una teoría y praxis revolucionarias de la clase obrera. Quizá su más certera crítica hecha al marxismo sea la que le reprocha su incondicional adhesión a las formas políticas de la revolución burguesa. A lo cual agregaba la necesidad de una nueva definición de los conceptos de trabajo y trabajador, o, con otras palabras, la elaboración de una nueva antropología filosófica.

De otra parte, añade Gutiérrez Girardot, para Korsch se trataba también de realizar un análisis crítico del marxismo bajo la óptica de las ciencias naturales, la filosofía moderna, e incluso de los debates sobre el lenguaje y la lógica simbólica, que por entonces comenzaban a plantearse en cabeza de figuras como Wittgenstein, Russel o Freud. Esa era una manera de reactualizar el marxismo a las exigencias del materialismo dialéctico y al estado de la historia que se verificaba en Europa occidental. Entre otras heterodoxias coincidentes con Korsch, valga recordar también que en su prosa ensayística de *El arte y la revolución* (1932), Vallejo señaló la necesidad de crear una estética marxista no soviética que se adaptara a las

condiciones y a las necesidades de la creación literaria en Occidente.

La línea crítica que Gutiérrez Girardot sigue con relación al marxismo de Korsch se presenta, entonces, como una continuación de la misma que siguió con relación a Adorno y a Marcuse, esto es, acentuando los deslindes con la centralidad teórica del marxismo y las directrices doctrinarias de origen partidista, relativizando y ampliando el espectro de influencias en aras de conjurar, si cabe decir así, el riesgo de que el movimiento obrero termine por reafirmar ingenuamente los valores de la sociedad burguesa y derive en una nueva “utopía reaccionaria”, como en últimas sucedió con el ejercicio totalitario del poder en el proyecto soviético. Cabe pensar que Gutiérrez Girardot comulgara con esta visión multifuncional de los que él llama marxistas “revisionistas”, o simplemente “neomarxistas” al consentir, como lo hace Korsch, que “Marx es sólo uno entre los numerosos métodos y filosofías”. Ante la pregunta “¿qué deja Korsch al marxismo?” responde:

La concepción de una dinámica e histórica teoría crítica de la sociedad, el enunciado de la necesidad de una revolución, la exigencia de una renovación del movimiento de la clase obrera que no sólo supere o pretenda superar en la praxis los yugos del capitalismo, sino que teóricamente no se mantenga sujeta a la ideología capitalista, a sus instrumentos conceptuales y sus métodos de análisis.

Esta tendencia revisionista de Korsch sería llevada al extremo en la segunda mitad del siglo xx por otro neomarxista, el polaco Leszek Kołakowski, quien logró estructurar un pensamiento inspirado en Marx sin renunciar a la posibilidad de una actitud filosófica antidogmática, como advierte Gutiérrez Girardot justamente en una nota titulada “El neomarxismo ilustrado en Leszek Kołakowski”, aclarando de paso que a diferencia de Bloch y de Lukács, a quienes tilda aquí de “oportunistas”, aquel supo en nombre del compromiso con la inteligencia sustraerse a las exigencias partidistas en las que percibía una disimulada comunión con el estalinismo. Ello le costó a Kołakowski la descalificación por parte del partido comunista polaco y el exilio a finales de la década de los sesenta. Kołakowski es para Gutiérrez Girardot un ejemplo asaz representativo de aquellos intelectuales que en la segunda posguerra tentaron una recuperación del pensamiento marxista, libre del “marxismo soviético”, lo que equivale a plantear un modelo de pensamiento que pusiera a prueba las tesis filosóficas de Marx, en función de un enfrentamiento crítico con la realidad. Esto suponía, al igual que en Korsch, revitalizar el método crítico marxista aplicándolo al mismísimo Marx, y enfatiza Gutiérrez Girardot que en absoluto debía entenderse aquello

como una “desacralización”, ni mucho menos una afrenta, del materialismo dialéctico, pues este era todo menos un dogma.

La crítica de Gutiérrez Girardot al marxismo y a la estética política marxista del siglo xx tuvo, como se ve, múltiples aristas, esto según se tratara de pensadores originales y auténticamente revolucionarios o de simples advenedizos de la moda. Con todo, cabe decir que en unos y en otros tuvo más peso el escepticismo que la esperanza. Buena parte de las cuestiones planteadas hasta aquí convergen en “Crisis de la izquierda o los funerales del marxismo”, escrita según se deduce del contenido a finales de la década de los ochenta, en la que realiza un balance del estado de los movimientos revolucionarios en Europa y en América, a la luz de las experiencias verificadas en el “socialismo real”, en los movimientos estudiantiles europeos y en los “populismos” de la izquierda “tercermundista”. Para Gutiérrez Girardot, los clamorosos desaciertos en la interpretación del concepto de dialéctica y en general del ideario político-económico de Marx dieron al traste con la esperanza de construcción de una sociedad auténticamente democrática, liberada del yugo y de los valores de la burguesía capitalista.

En todo ello, no dejó de percibir el tufo de una tradición derechista que formó por igual en las filas del fascismo o del liberal-conservadurismo, cuya lectura superficial del *Manifiesto comunista* (1848) dio como resultado una restauración mixta entre la escolástica y el despotismo ilustrado. Señala Gutiérrez Girardot que en la búsqueda del marxismo, muchos intelectuales, entre otros el sacerdote colombiano Camilo Torres, adhirieron a la lucha revolucionaria por el camino de una interpretación teológica, adaptada según una fragmentaria y muy superficial lectura de Marx, pretendiendo así “convertir la Iglesia, que hasta ahora había sido de los ricos, en Iglesia para los pobres, sin percatarse de que con ello estaban socavando profundamente los fundamentos del marxismo”. A renglón seguido puntualiza que de ahí derivaron, por ejemplo, la llamada “teología de la liberación” o el “lacrimoso revolucionarismo” de un Eduardo Galeano.

El error fundamental que advierte Gutiérrez Girardot en las tentativas del movimiento revolucionario internacionalista de inspiración soviética consiste en que estas se quedaron en la inmovilidad de la consigna destructiva y en los lugares comunes anticapitalistas, absolutamente inadecuados para el análisis dialéctico de las condiciones objetivas que opone la realidad social y económica de cada presente. En oposición a ello, Gutiérrez Girardot reivindica el marxismo como una vertiente del pensamiento crítico que, como

toda filosofía, “está dispuesto a poner en tela de juicio sus premisas para poner a prueba su consistencia”. No se trataba, para él, de la defensa de un dogma, sino más bien de la reflexión por el “ya y el ahora”, de la “búsqueda del concepto”, evocando con ello el pensamiento de Hegel, o de aquel verso famoso de Antonio Machado, “Caminante no hay camino, se hace camino al andar. Caminante no hay camino, sino estelas en la mar”. Al citar a Machado, Gutiérrez Girardot restaura el diálogo entre filosofía y poesía, entre crítica social e interpretación literaria. La lectura de la poesía debe, por ende, llevar a la comprensión de una época. No en vano, cita muy oportunamente Gutiérrez Girardot las palabras de Engels en una carta dirigida al escritor y periodista alemán Konrad Schmidt,⁴ en la que le manifiesta: “Todo lo que sé es que no soy marxista”. Esto, como comprobación de la idea de que ser marxista presupone una continua autointerpelación y la necesidad de argumentar por qué se es marxista y cómo se es marxista, no en relación con Marx, sino con respecto a la puesta a prueba y a la aplicación de su método en la praxis

Pero según el mismo Gutiérrez Girardot, no sería tanto el “maridaje” con la teología, en favor de un marxismo secular, lo que desvirtuó la sustancia del pensamiento de Marx y produjo el ulterior “desprestigio” de la izquierda revolucionaria, sino la censura y condena de la que fueron objeto por parte de las burocracias leninistas del partido comunista, obras específicamente marxistas como *Historia y conciencia de clase* (1923), de Lukács, y *Marxismo y filosofía* (1923), de Korsch. El haber atribuido a Moscú la centralidad, el monopolio y la autoridad sobre el pensamiento marxista limitó el alcance de los programas de la izquierda socialista europea de posguerra, como de paso sacrificó su impulso dinámico creativo y la noción crítica de la sociedad, en su naturaleza cambiante, para apelar al recurso del “doctrinarismo y a la repetición de fórmulas y filosofemas tomadas de los clásicos del marxismo”.

De otra parte, advierte Gutiérrez Girardot, este inmovilismo condujo a la incapacidad del movimiento revolucionario para discutir críticamente las nuevas corrientes de la ciencia burguesa, pues erróneamente había basado su legitimidad en la negación tautológica de todo producto del capitalismo, más no en la discusión dialéctica y en la actualización de sus propias tesis a las exigencias de cada coyuntura presente. En contraste, y refiriéndose al procedimiento crítico que aplicara Marx en *El capital* (1867), que surge

⁴ Gutiérrez Girardot omite señalar datos de origen y fuente de la carta, aunque presumimos que se trata de la misma que aparece en el Tomo I de *Obras escogidas*, “Carta a Konrad Schmidt”, fechada en Londres el 5 de agosto de 1890.

a su vez de una lectura crítica de Hegel, Gutiérrez Girardot recuerda que la actitud hegeliana, según viene enunciada en su *Lógica*, no consiste en refutar al contrincante negándolo *a priori*, sino enfrentándose a él en toda la dimensión de su fortaleza, atacándolo “ahí donde él no está”. Este habría sido un error más de las izquierdas radicales de la segunda posguerra, tanto en Europa como en América.

Hacer acopio de los presupuestos marxistas de Gutiérrez Girardot, es decir, de su lectura de los debates y desarrollos de los marxismos en Alemania durante los años sesenta del siglo pasado, permite sin duda comprender las oscilaciones y combinaciones ideológicas de su modelo crítico y abre la posibilidad a un estudio más amplio en torno a su formación intelectual. No fue un crítico literario marxista, sino un crítico literario que supo aprovechar el instrumental y el método de los marxistas para agudizar su lectura de la literatura y cuestionar, si es necesario, el reduccionismo de los marxistas dogmáticos. No se debe perder de vista que para Gutiérrez Girardot el marxismo es, por gracia de la misma naturaleza dialéctica que postula, una filosofía inconclusa que invita a la reflexión permanente por la relación entre el arte y la sociedad. Del resultado de la confrontación con lo concreto de la realidad científica y política emergerán los criterios para ponderar cuáles elementos o categorías teóricas se verifican, cuáles se complementan o cuáles han de someterse definitivamente a una superación, en el momento de emplearlas durante el análisis de la literatura. Así, el “crítico contribuye de manera particular al proceso de creación y comprensión de la poesía” (Vivas Hurtado, 2011, p. 13). Solo bajo estos principios de autocrítica permanente cabe comprender que Gutiérrez Girardot se haya convertido en “desmitificador vigoroso que não vacila em criticar para separar o joio do trigo, para recuperar o sentido perdido do homem e das coisas”.

Referencias bibliográficas

1. Gómez García, J. G. y Castilla, J. H. (2010). Rafael Gutiérrez Girardot (1928-2005). *Anthropos. Huellas del conocimiento* 226, pp. 44-55.
2. Gómez García, J. G. (2013). Nuevas fuentes para la interpretación de la obra crítica de Rafael Gutiérrez Girardot. *Eidos* 19, pp. 123-169.
3. Goytisoló, J. (1993). Colombianos en el Madrid de los cincuenta. En J. G. Gómez, B. Gutiérrez Girardot, R. Zuleta (Eds.). *Caminos hacia la modernidad: homenaje a Rafael Gutiérrez Girardot* (pp. 61-63). Frankfurt: Vervuert
4. Gutiérrez Girardot, R. (2011). *La encrucijada universitaria*. Medellín: Asoprudea.
5. Gutiérrez Girardot, R. (1989). La introducción de la filosofía moderna en Colombia.

- En: *Hispanoamérica: imágenes y perspectivas* (pp. 308-310). Bogotá: Temis.
6. Gutiérrez Girardot, R. (s.f). ¿Crisis de la izquierda o los funerales del marxismo? Bonn: mecanoscrito inédito.
 7. Gutiérrez Girardot, R. (s.f). El neomarxismo ilustrado de Leszek Kołakowski. Bonn: mecanoscrito inédito.
 8. Gutiérrez Girardot, R. (s.f.). Herbert Marcuse (1898-1970). Bonn: mecanoscrito inédito.
 9. Gutiérrez Girardot, R. (s.f.). Nota sobre Karl Korsch. Bonn: mecanoscrito inédito.
 10. Gutiérrez Girardot, R. (s.f.). Para una lectura de Herbert Marcuse. Bonn: mecanoscrito inédito.
 11. Gutiérrez Girardot, R. (s.f.). Poesía y filosofía. Bonn: mecanoscrito inédito.
 12. Gutiérrez Girardot, R. (s.f.). Theodor W. Adorno. (11.9.1903-06.8.1969). Bonn: mecanoscrito inédito.
 13. Gutiérrez Girardot, R. (s.f.). Theodor W. Adorno. A los diez años de su muerte. Bonn: mecanoscrito inédito.
 14. Portella, E. (1993). Lições retiradas de Rafael Gutiérrez Girardot. En J. G. Gómez, B. Gutiérrez Girardot, R. Zuleta (Eds.). *Caminos hacia la modernidad: homenaje a Rafael Gutiérrez Girardot* (pp. 13-15). Frankfurt: Vervuert.
 15. Rivas Polo, C. (2015). *Rafael Gutiérrez Girardot. Los años de formación en Colombia y España (1928-1953)* (Tesis doctoral). Salamanca: Universidad de Salamanca.
 16. Vivas Hurtado, S. (1994) *La breve noche: la formación intelectual del joven Rafael María Gutiérrez Girardot*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
 17. Vivas Hurtado, S. (2011). Gutiérrez Girardot y las tareas del crítico. En: R. Gutiérrez Girardot. *Ensayos de literatura colombiana. II.* (pp. 13-19). Medellín: Universidad Autónoma Latinoamericana.