



UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA

Crisis y utopía
El pensamiento histórico del joven
Gutiérrez Girardot

Fernando Urueta Gutiérrez

Universidad Nacional de Colombia
Facultad de Ciencias Humanas, Departamento de Literatura
Maestría en Estudios Literarios
Bogotá, Colombia
2014

Crisis y utopía
El pensamiento histórico del joven
Gutiérrez Girardot

Fernando Urueta Gutiérrez

Tesis presentada como requisito parcial para optar al título de
Magíster en Estudios Literarios

Directora:
Doctora Patricia Trujillo Montón

Universidad Nacional de Colombia
Facultad de Ciencias Humanas, Departamento de Literatura
Maestría en Estudios Literarios
Bogotá, Colombia
2014

Resumen

El tema de esta tesis es el pensamiento histórico del joven Gutiérrez Girardot. El problema principal es la transformación que experimentó ese pensamiento alrededor del año 1953. Los signos de esa transformación se manifiestan, sobre todo, en el lenguaje utilizado por el autor. En este sentido, las dos palabras clave son *crisis* y *utopía*. La tesis demuestra que la metamorfosis del pensamiento histórico del joven Gutiérrez puede verse en el cambio de posición con respecto a ambos términos, en un primer momento entendidos desde la perspectiva del conservatismo hispano-católico y, luego, desde el punto de vista del humanismo de Alfonso Reyes.

Palabras clave: crisis, Gutiérrez Girardot, hispanidad, Hispanoamérica, pensamiento histórico, utopía.

Abstract

The subject matter of this thesis is the historical thought of the young Gutiérrez Girardot. The main problem to be dealt with is the transformation of this thought, which occurred around 1953. The signs of this transformation manifest themselves mainly in the language used by the author. The two keywords are *crisis* and *utopia*. The thesis demonstrates that the metamorphosis of Gutiérrez's historical thought can be traced in his change pertaining the use of both terms, at first understood from the perspective of the Spanish-Catholic conservatism and then, from the point of view of Alfonso Reyes' humanism.

Keywords: crisis, Gutiérrez Girardot, Hispanicism, historical thought, Latin America, utopia.

Contenido

Resumen y Abstract	3
Introducción	5
1. La «vivencia conservatista».....	9
2. Crisis	23
3. Utopías al derecho y al revés	39
4. El descubrimiento del Nuevo Mundo.....	51
5. América como país del futuro	57
6. El descontento y la promesa	71
Conclusión	84
Obras citadas.....	91

Introducción

Un lugar común en la crítica literaria sobre Gutiérrez Girardot es mencionar su temprana filiación conservadora, incluso sus coqueteos con el fascismo español, sin detenerse en el asunto. Decir, por ejemplo, que «su origen conservador lo condujo a España, entusiasmado por las figuras de Primo de Rivera y Calvo Sotelo», agregar que «el desengaño fue rápido», y pasar a otra cosa¹. Efectivamente, el desengaño fue rápido. Gutiérrez comenzó a publicar en 1948, y sus escritos de talante más conservador no vienen más acá de 1953. Pero por corta que haya sido, la «vivencia conservatista», como él mismo la llamó, dejó huellas no desdeñables en su obra posterior. Además, el radicalismo de sus ensayos tardíos adquiere un peso específico mayor comparado con el tradicionalismo de sus escritos iniciáticos.

Podría decirse que el acercamiento a los escritos de este periodo se dificulta porque casi ninguno ha sido reeditado desde entonces. Tal vez el único sea «Dos poetas colombianos actuales: Fernando Arbeláez y Marco F. Chávez», publicado a comienzos de 1950 en la *Revista del Colegio Mayor del Rosario* y recogido en 2011 en *Ensayos sobre literatura colombiana II*, una antología de artículos de Gutiérrez preparada por Selnich Vivas Hurtado. Sin embargo, la falta de atención sobre su obra temprana parece tener otros motivos. Por una parte, puede deberse a cierto temor por enfrentarse al conservadurismo del primer Gutiérrez y así, presumiblemente, deslucir la imagen correcta del maestro. Por otra, a la aparente imposibilidad de

¹ Gómez y Castilla, «Rafael Gutiérrez Girardot (1928-2005)», 47.

encontrar líneas de continuidad entre el tradicionalista y el radical. No obstante, como ya se dijo, a pesar de las diferencias, hay algunas constantes entre el primero y el segundo, no un abismo insalvable.

Esta suerte de continuidad en medio de la variación se hace particularmente clara en relación con el pensamiento histórico del joven Gutiérrez. Tanto el tradicionalismo católico de los primeros escritos como el humanismo radical que, alrededor de 1953, va tomando forma en su obra implican visiones de la historia. De hecho, antes que otra cosa, son visiones de la historia. Distintas en cada caso, claro, pero no enteramente divergentes. Por lo menos el núcleo de ambas es el mismo: «el principio esperanza», para decirlo con un término de Ernst Bloch citado incansablemente por Gutiérrez en sus trabajos tardíos; esa «expectante contra-emoción» que, en cuanto «apunta hacia el horizonte más lejano y más dichoso», debe entenderse no solo como el opuesto del miedo, sino como «un acto deliberado de naturaleza cognitiva» cuyo correlato es la memoria y cuyo fin se encuentra en «la superación del curso natural de los acontecimientos»². Tanto para el Gutiérrez conservador como para el Gutiérrez radical, el asunto de fondo era ese: mirar al pasado y a un futuro lejano y dichoso con el fin de sobreponerse a la ansiedad y transformar el curso de los hechos. Y sin embargo, ni el pasado, ni el futuro, ni tampoco el curso de los hechos fueron vistos de la misma manera por el conservador y por el radical.

El gran historiador inglés Raymond Williams mostró que no existe *una* tradición, sino una tradición *selectiva*: versiones intencionalmente elegidas del pasado y del presente, poderosamente eficaces en el proceso de definición e identificación cultural³. De todo el pasado y el presente disponibles, dice Williams, se enfatizan siempre ciertos sentidos y prácticas y se niegan o se pasan por alto otros. Pero dentro de la lucha por una hegemonía particular, las prácticas y sentidos destacados se presentan usualmente como los únicos existentes o como los verdaderos. Desde esta perspectiva, en cuanto manifestación del interés de dominio de un grupo social

² Bloch, *The principle of hope*, 12, 75.

³ Williams, *Marxism and literature*, 115.

específico, toda tradición es un elemento activo en la organización cultural contemporánea, una versión del pasado que busca conectarse con el presente para justificarlo históricamente⁴.

En cierta medida, el problema principal de esta tesis, la transformación del pensamiento histórico del joven Gutiérrez Girardot, puede verse desde el punto de vista de Williams. Se trata de un cambio selectivo de tradición, de la sustitución de una visión conservadora de la historia por otra visión conservadora, pero no tradicionalista o reaccionaria como la del hispanismo católico, sino humanista y tendida hacia el futuro, es decir, con la mirada puesta en la necesidad de preservar y asimilar la tradición del humanismo occidental para poder construir un futuro distinto. De todas maneras, en ninguno de los dos casos pretendió Gutiérrez organizar un conjunto temporal coherente para ofrecer una justificación histórica del orden vigente, como podría pensarse de acuerdo con la generalización de Williams en *Marxismo y literatura*. Por el contrario, ambas visiones históricas son críticas del presente. Las dos se fundan en el principio esperanza. Las dos se inclinan a superar el curso natural de los acontecimientos, para utilizar las palabras de Bloch.

Este talante crítico salta a la vista si se piensa en los dos conceptos que de algún modo sintetizan ambas visiones: crisis y utopía. Para el tradicionalista, el presente es crisis: de los valores, de la cultura, del orden social católicos, y la crisis funciona como sinécdoque de la historia, puesto que implica la idea de un paraíso perdido en algún momento del pasado y en trance de ser recobrado en algún momento del futuro. Para el humanista, el presente también es crisis, pero por razones distintas. No por la declinación del catolicismo, pues el humanismo, como se sabe, en su sentido más amplio consiste en la idea de alcanzar una vida mejor sin necesidad de la religión, sustituyendo la moral cristiana por una ética laica⁵. El presente es crisis, para el humanista, porque el orden contemporáneo es un orden de profunda injusticia social, económica y política, y en este sentido de profunda desdicha. Pero

⁴ Williams, *Marxism and literature*, 115-116.

⁵ Franco, «El humanismo de Pedro Henríquez Ureña», 812.

desde este ángulo de visión, no solo el presente, sino todo el pasado es crisis, ya que ningún orden anterior ha sido en verdad justo, ni social, ni económica, ni políticamente. De encontrarse en algún sitio, dice el humanista, la patria de la justicia se halla en el futuro, es una utopía. En este caso, sin embargo, la utopía funciona como metonimia de la historia, pues a la luz de ella todo el acontecer temporal, el conjunto del pasado y del presente, aparece como una única promesa de felicidad incumplida.

De la historia como crisis a la historia como utopía: esa sería otra manera de presentar la transformación del pensamiento histórico del joven Gutiérrez, si no fuera porque resulta un tanto esquemática. En realidad, como puede intuir el lector a partir de lo dicho hasta aquí y como se verá en las páginas siguientes, lo que se dio fue un cambio de posición con respecto a ambos conceptos, o mejor, un cambio en la comprensión de ambos términos. Al principio, el énfasis se pone en la idea de la crisis como decadencia del orden católico hispánico y en la necesidad de superarla, de devolverle a ese orden jerárquico y autoritario su antigua lozanía. Poco después, el acento se traslada a la imagen de América como país de la utopía, «como posible campo donde realizar una justicia más igual, una libertad mejor entendida, una felicidad más completa y mejor repartida entre los hombres», según palabras de Alfonso Reyes⁶. No obstante, así como a la idea conservadora de la crisis le subyace la esperanza de una vida mejor, en sentido católico, a la idea de América como posible campo donde realizar una vida mejor, en sentido humanista, le subyace una percepción singular de la crisis.

⁶ Reyes, «El presagio de América», 58.

1. La «vivencia conservatista»

En octubre de 1948, en la revista *Avanzada: Vocero de la Juventud Derechista de Colombia*, apareció el primer escrito de Gutiérrez Girardot, una breve nota sobre un autor que sería tema recurrente en su obra posterior: José Ortega y Gasset¹. Al año siguiente redactó Gutiérrez una serie de reseñas, noticias culturales y artículos para las *Páginas Literarias* del diario laureanista *El Siglo* y para la *Revista del Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario*. A partir de entonces se hizo colaborador asiduo de ambas publicaciones, por lo menos hasta 1952, cuando su nombre empezó a aparecer con mayor frecuencia en las recién fundadas revistas bogotanas *Ideas y Valores* y *Bolívar* y, sobre todo, en las madrileñas *Correo Literario* y *Cuadernos Hispanoamericanos*.

Por la variedad de lecturas e inquietudes que demuestran esas primeras publicaciones, se podría decir que testimonian el entusiasmo y los tanteos de un joven intelectual en proceso de formación. Solo en el año cuarenta y nueve, por poner un ejemplo, Gutiérrez reseñó *La peste* de Camus y *La meta de dos revoluciones*, del político español José Larraz López; escribió tres comentarios, sobre el Congreso de Intelectuales Nuevos realizado en Bogotá, sobre el bicentenario del nacimiento de Goethe y sobre la relación entre Heidegger y Sartre; presentó una antología de poetas españoles contemporáneos y redactó un puñado de noticias sobre eventos culturales ocurridos en España, Argentina, Nicaragua, México y Perú. Pero por encima

¹ Gutiérrez Girardot, «José Ortega y Gasset», 6. En <<http://gutierrezgirardot.wordpress.com/>> se encuentra una exhaustiva bibliografía de Gutiérrez Girardot elaborada por Carlos Rivas Polo.

de esta variedad, esos escritos iniciales reflejan una tendencia de pensamiento fundamental, una posición ideológica marcada fuertemente por el tradicionalismo, el catolicismo y la hispanofilia o por lo que podría llamarse, con expresión del propio Gutiérrez, «la vivencia *conservatista*». El término aparece en el escrito sobre Goethe mencionado antes y se refiere a una manera de concebir y de vivir el tiempo o el acaecer. La experiencia goethiana del tiempo, dice Gutiérrez, se caracteriza «por un arraigo en lo pasado y un tremendo pavor por el porvenir». Y a renglón seguido agrega: esta «vivencia *conservatista*», de la que puede colegirse una «idea de cultura», está «muy emparentada» con la experiencia tanto de los primeros trágicos y filósofos griegos como de los artistas y poetas hispanoamericanos contemporáneos, para quienes el tiempo está «fundamentado en el amor y la veneración del pasado»². Más allá de la hipérbole, el caso es que la idea de cultura y en general los primeros escritos de Gutiérrez Girardot se levantan, justamente, sobre la vivencia conservatista así definida: el amor y la veneración del pasado y un tremendo pavor por el porvenir. En su caso, la tradición amada y venerada era la católica hispánica. El futuro temido, una cultura sin arraigo en ella.

Tres escritos de 1949, los tres publicados en el número de agosto-diciembre de la *Revista del Colegio Mayor*, sirven para ilustrar esta tendencia: «Seis poetas españoles de la generación actual», «El congreso de intelectuales» y la reseña de *La meta de dos revoluciones*. El primero es la presentación de una antología de poemas de Agustín de Foxá, José María Alfaro Polanco, Luis Rosales, Dionisio Rídruejo, Federico Muelas y José García Nieto. «Difícilmente determinables», empieza diciendo Gutiérrez, «las generaciones se presentan en el ámbito de la poesía con alguna influencia de las que ya fueron llamadas a desaparecer». Según él, ese es uno de los rasgos característicos de la antología: la prolongación de una «línea general» trazada por los poetas que alcanzaron reconocimiento en la década de 1920. Al contrario, el otro rasgo característico tiene que ver con lo que los poetas seleccionados «han traído de nuevo, de creación propia, de hallazgo personal a la

² Gutiérrez Girardot, «Bicentenario del nacimiento de Goethe», 489.

corriente de la lírica española de este siglo». Paradójicamente, la novedad que se señala a renglón seguido consiste en «un retorno a lo viejo, a lo tradicional, a lo que de más bello ha habido en la literatura y en la poesía españolas de todos los tiempos». Al «amor por España, acendrado y fervoroso», que distingue la obra de la generación anterior, la de Juan Ramón Jiménez, Salinas y Cernuda, se une en los nuevos poetas la «vitalización», la «reviviscencia» de la vida dedicada a Dios y el saber docto de «los místicos y letrados siempre florecientes en sus solares y en sus campos». Remontando el torrente de la cultura hispánica, afirma Gutiérrez, los seis poetas en cuestión alcanzaron el ideal en el que confluyen lo viejo y lo nuevo, la «corriente impetuosa» de la tradición y la joven herencia de los predecesores inmediatos, «que a su vez crecieron y se formaron en la innovación y también en la tradición». La presentación termina en una nota bastante exaltada:

La *unidad de destino* de que hablaron con tanta insistencia los hombres españoles de esta época no es solo una frase bella y muy española, sino que se cumple trascendentalmente, esto es, con la mirada puesta en el alma y en los valores espirituales, siempre eternos, siempre nuevos y siempre viejos. Que viene desde el tiempo y va para allá. Tal es la tendencia de la actual generación de poetas españoles. ¡Vida! Pero vida hacia Dios, impregnada de amor a lo eterno, hambrienta de inmortalidad como la quería don Miguel de Unamuno, el caballero de la fe loca. Y vida cristiana, sencilla como las palabras misteriosas que ellos cantan, como los silencios que ellos hacen, como la fe que de ellos brota en toda su obra.³

Si no la coherencia de la exposición, resulta clara la posición ideológica de Gutiérrez en sus líneas principales: el amor acendrado y fervoroso por lo español que rezuma cada frase del escrito, la filiación al credo cristiano manifiesta en las últimas líneas y el tradicionalismo que se percibe, por una parte, en la idea de lo nuevo como un

³ Gutiérrez Girardot, «Seis poetas españoles de la generación actual», 469.

retorno a lo viejo o a lo tradicional, reverso de la convicción acerca de la eternidad de los valores espirituales, y por otra, en el vínculo que se establece entre tradición cultural y sociedad aristocrática a través de la imagen del solar, unida subterráneamente con la del caballero de la fe, tópicos ambos muy utilizados por los ideólogos conservadores de la hispanidad⁴. Aunque estrechamente relacionado con todo lo anterior, cabe resaltar el criterio de valor esgrimido por el crítico: precisamente, la fidelidad de los poetas antologizados a la tradición católica hispánica. No se trata, por supuesto, de un mérito inferido de los poemas elegidos, sino de un principio de autoridad al que se subordina la evaluación. De hecho, los poemas no contienen mensajes explícitos al respecto, pero Gutiérrez sabía bien que los autores pertenecían todos a una misma facción política, nacionalista, tradicionalista y católica. Los seis poetas habían sido simpatizantes, algunos militantes y hasta dirigentes, de Falange Española. Los seis habían participado, más o menos activamente, en los servicios de prensa y de propaganda del movimiento, antes, durante y después de la guerra civil⁵. Gutiérrez no lo dice, pero para saberlo basta con el guiño de la «frase bella y muy española» sobre la «unidad de destino», verdadero *leitmotiv* en los discursos del fundador de la falange, José Antonio Primo de Rivera, y en los manifiestos de la organización⁶.

En «El congreso de intelectuales», breve comentario sobre el Congreso de Intelectuales Nuevos realizado en Bogotá el mismo año cuarenta y nueve, reaparece la vivencia conservatista, pero esta vez en una versión más combativa. «Cincuenta y cuatro artículos», así empieza el escrito, «son el resultado de mes y medio de discursos y verbalismo». De la teología a la política, pasando por la poesía y la cultura, los problemas de salubridad, higiene y obras públicas, enumera irónicamente Gu-

⁴ García Morente, *Idea de la hispanidad*, 57-123; Maeztu, *Defensa de la hispanidad*, 285-304.

⁵ Rodríguez-Puértolas, «Fascismo y poesía en España», 833-891.

⁶ Por ejemplo, «Falange Española. Puntos iniciales», 6-7; Primo de Rivera, «Una bandera que se alza», 363-369.

tiérrez, «esta reunión de Nuevos» se ocupó de lo habido y por haber. Pero, se pregunta, «¿cuánto de sustantivo hay en esos artículos?». Y cuánto de nuevo: «¿será nuevo, en el verdadero sentido de la palabra, lo que está principalmente basado en un individualismo mandado a recoger por su ineficacia ya desde el siglo pasado?». El joven ensayista elogia con sorna la buena voluntad de los intelectuales congregados, el afán que habían puesto en hallar soluciones a problemas prácticos con el ánimo de atemperar «la desconfianza hacia ellos [que] ha comenzado a cundir entre el público lector» y justificar «el puesto prestigioso que les han concedido los Suplementos Literarios». Pero la buena voluntad de los congresistas no alcanza a disimular el hecho de que «la superficialidad, la estereotipia, el laude han suplantado a la profundidad, la originalidad y la crítica», y en últimas, «la impresión de que este congreso revela con trágico patetismo la crisis cultural por la que atraviesa Colombia». Gutiérrez no explica esto último, pero lo que sigue parece indicar el camino. Los congresistas, dice él, tuvieron la iniciativa de crear un instituto laico de altos estudios para continuar, «según dicen ellos», la tradición humanística de nuestra patria. «Se pretende, pues, con poquísimos elementos humanos, continuar una obra plena de responsabilidad científica», comenta Gutiérrez. Y añade: la propuesta de prolongar nuestra tradición humanística es encomiable, pero ya existen instituciones capaces de hacerlo, como el Instituto Caro y Cuervo, con genuinos elementos humanos y absoluta responsabilidad científica; no bajo el «criterio individualista y antirreligioso» del instituto de altos estudios proyectado, sino «al calor de un sincero entusiasmo» por la ciencia y la tradición, es decir, con criterios de religiosidad y fraternización. Lo deseable, concluye la nota, es la fundación de institutos similares al Caro y Cuervo en seriedad y sinceridad científicas, «que salvaran a Colombia de la popular e irresponsable “intelectualidad”, pregonada a voces y en cartelones escandalosos por los amantes de lo fácil y lo deslumbrante»⁷.

⁷ Gutiérrez Girardot, «El congreso de intelectuales», 490.

Verbalismo, ineficacia, superficialidad, estereotipia, laude, popularidad, escándalo, facilismo, deslumbramiento son todos nombres asociados aquí con irresponsabilidad, insinceridad y falta de seriedad científicas. Sin embargo, al final del escrito queda claro que estas categorías no son científicas, sino morales, que se refieren al individualismo y a la irreligiosidad, nociones que a su vez se asocian con intelectualidad, palabra que Gutiérrez escribe entre comillas para enfatizar las dudas que siente acerca de la espiritualidad de los intelectuales. Lo sustantivo, lo nuevo, la profundidad, la originalidad y la crítica se relacionan, por el contrario, con la responsabilidad, la sinceridad y la seriedad científicas, conceptos que en este contexto pertenecen, obviamente, al conjunto del espíritu fraterno y religioso de la tradición humanística de la nación. De acuerdo con el argumento de Gutiérrez, la amenaza que representa la intelectualidad, por su ateísmo e individualismo, solo podrá ser conjurada por instituciones arraigadas en dicha tradición, por empresas intelectuales fundadas en criterios de hermandad y fe religiosa.

En la lectura de *La meta de dos revoluciones*, del ya mencionado Larraz López, ministro de hacienda del régimen de Franco entre 1939 y 1941, la vivencia conservadora de Gutiérrez Girardot adquiere un perfil más acabado. De hecho, de sus escritos iniciales, tal vez sea este el que permite abarcar mejor la tendencia fundamental de su pensamiento en la primera etapa. Indudablemente, las opiniones que se expresan en una reseña son en gran medida paráfrasis del libro comentado, y más en un periodo de educación intelectual. Pero lo que importa aquí es ver la manera en que Gutiérrez confronta sus convicciones juveniles con las lecturas que hace, o la manera en que se nutre de ellas, como en este caso. La posición que asume frente a lo reseñado, el modo en que glosa los argumentos ajenos, las citas que aduce, los énfasis que pone, las simpatías y antipatías que manifiesta. La reseña de *La meta de dos revoluciones* es inequívoca en este sentido. Las inclinaciones del reseñador obedecen a tipologías clásicas del pensamiento conservador: el principio de la desigualdad social, la creencia en un orden providencial como modelo de la sociedad, la certidumbre del origen divino de las jerarquías, la afirmación de la tradición católica como único referente legítimo de la teoría política, el deseo de

restaurar o de preservar valores que se consideran desaparecidos o en trance de desaparecer⁸. Y las aversiones, a tipologías clásicas de la reacción conservadora que surgió como respuesta a las revoluciones burguesas: la soberanía popular, la democracia, el individualismo, el naturalismo filosófico, el librepensamiento de la Ilustración, la autonomía del Estado con respecto a los asuntos religiosos, errores todos achacables, por lo que se puede inferir de la exposición de Gutiérrez, al racionalismo moderno, a la suposición de la independencia y omnipotencia de la razón humana⁹.

El tema central de la reseña es el enfrentamiento del pensamiento social de Tomás de Aquino, en la versión hispánica de Larraz López, con el pensamiento social moderno en general. Según dice Gutiérrez, el libro de Larraz «demuestra» que la doctrina tomista garantiza «el más exacto equilibrio» en la relación entre el individuo y el Estado. Lo que le permite garantizar esto, y al mismo tiempo explica su superioridad con respecto a las teorías políticas modernas, es la definición de los «valores supremos» de la vida colectiva (bien común, justicia y soberanía) sobre la base de un supuesto teológico. «Tal supuesto», sostiene el reseñador, «es el de la existencia de Dios y de una ley eterna en la que participa el hombre por medio de la razón». De esa participación, agrega Gutiérrez, «resulta la ley natural», es decir, la inclinación innata del hombre a vivir en consonancia con la ley eterna. E insiste: esta tendencia natural necesita de la razón, concepto que no se entiende aquí como la facultad de decidir libremente sobre la propia conducta, sino al contrario, como la facultad de someter la propia conducta a designios superiores, en este caso los de la providencia divina. Justo en eso consiste la «Ética», según el reseñador, que en última instancia no es más que «un movimiento de la criatura racional hacia Dios»¹⁰.

⁸ Díez, «La ortodoxia conservadora», 173-207.

⁹ Compagnon, *Los antimodernos*, 29-64; Hirschman, *The rhetoric of reaction*, 1-10.

¹⁰ Gutiérrez Girardot, reseña de *La meta de dos revoluciones*, 481. La idea de la razón como facultad de sometimiento a poderes superiores, en oposición a la idea ilustrada de la razón como la facultad que permite asumir reflexivamente la propia autonomía, es esencial para el pensamiento conservador porque de ella depende la subordinación de los conceptos modernos de libertad y derechos individuales al concepto de autoridad (Sierra Mejía, «Miguel Antonio Caro», 26-27). En el fondo,

Gutiérrez olvida explicar por qué el supuesto de la existencia de Dios y de su providencia garantiza el más exacto equilibrio entre Estado e individuo, pero se puede inferir el motivo del pasaje comentado. La armonía depende de que el individuo reconozca y el Estado defienda «la *igualdad esencial* y la *desigualdad funcional* de los hombres» (la expresión y el énfasis son de Gutiérrez), es decir, que todos somos semejantes ante la mirada de Dios, pero desemejantes —por las posiciones que ocupamos y por las tareas que cumplimos socialmente en virtud de los designios de Dios— ante los poderes y las instituciones de gobierno de la nación. El reconocimiento y la defensa de esto dependen de que aceptemos un hecho del que no tenemos pruebas experimentales, que no hemos visto y acaso no alcancemos a comprender: Dios existe y tiene un plan para el mundo, y dentro de él, uno para cada hombre.

era eso lo que estaba en juego tras los repetidos alegatos de Miguel Antonio Caro sobre la razón de autoridad o la autoridad como razón. En apariencia, decía el maestro conservador, hay dos clases de razones: «razón de crítica» y «razón de autoridad», pero «ambas al cabo tienen un mismo fundamento: la fe natural». Y lo explicaba así: cuando aceptamos un argumento de crítica, es decir, un juicio derivado de un procedimiento intelectual, lo aceptamos porque tenemos más fe en ese procedimiento que en otros que pudieran controvertirlo; y cuando aceptamos un principio de autoridad, lo hacemos por el mismo motivo, porque albergamos más fe en quien lo defiende que en quienes lo contradicen. «En ambos casos hay elección entre dos cosas contrarias, y creamos en la que elegimos, por razón de fe», esto es, por motivos que no se encuentran al alcance de nuestro raciocinio. «El hombre no conoce de las cosas que cree las razones intrínsecas, que están en Dios; el hombre no conoce sino razones extrínsecas, motivos de credibilidad, señales de autoridad, ya en un razonamiento sobre otro razonamiento, ya en un maestro sobre otro maestro». Desde esta perspectiva, concluye Caro en un auténtico *tour de force*, «pudiera decirse que toda razón es de autoridad» o, lo que es igual, que «autoridad es razón», y que por consiguiente «los que niegan que autoridad sea razón, se guían por una autoridad ilegítima». El mayor interés de este sofisma, desde el punto de vista de la ideología conservadora, se halla en estas dos precisiones hechas por el mismo Caro: «Cuando decimos que *autoridad es razón*, entendemos por *autoridad* superioridad notoria o legítima dignidad en el orden de las creencias y de las enseñanzas. Queremos decir que las personas constituidas por Dios en dignidad doctrinaria o por Dios favorecidas con especiales luces, son autoridad respecto de las que solo se ocupan en mundanos negocios; que el sabio es autoridad respecto del ignorante, el experto respecto del inexperto, el literato respecto del rústico; el superior, en una palabra, respecto del inferior. [...] Cuando decimos: *autoridad es razón*, entendemos por razón un motivo justo, legítimo y poderoso que nos mueve a aceptar un hecho de que no tenemos pruebas experimentales, un hecho que no hemos visto y que acaso no alcancemos a comprender» (Caro, «Autoridad es razón», 562-567).

El libro de Larraz demuestra también, dice Gutiérrez, que la «doctrina fundacional de la sociedad contemporánea», designación que comprende las teorías políticas de la Ilustración, constituye una «desviación» con respecto a la doctrina tomista. Es posible que ambas se eleven sobre el supuesto de la existencia de Dios y de «una ley teleológica» entendida como «suprema expresión del deber ser», según palabras de Larraz citadas en la reseña. Pero la idea de Dios que subyace al pensamiento ilustrado, en expresión de Gutiérrez, «no es la idea católica de la tradición medioeval», sino la del «deísmo» moderno, que tiende a convertirse en «naturalismo o subjetivismo de librepensadores». Por eso, aun cuando en la doctrina fundacional de la sociedad contemporánea subsistan los valores supremos definidos por Tomás de Aquino, subsisten solo de nombre, «sin el fundamento teológico ortodoxo que le da al clasicismo su equilibrio y justeza». Este alejamiento de la ortodoxia católica explica, desde la perspectiva de Gutiérrez, por qué la sociedad «cuasiorgánica» medieval se convirtió, en la modernidad, en un orden «mecánico» y «atómico», de individuos enfrentados entre sí y opuestos al Estado. El teísmo le abrió la puerta al naturalismo y al subjetivismo del librepensamiento, esto es, a una concepción que reclama para la razón individual la independencia absoluta de todo criterio sobrenatural. Como era de esperar, esa concepción se convirtió en el pasto espiritual del «individualismo disolvente», del «desconocimiento del ser social por naturaleza» y, en definitiva, del capitalismo. Todos estos fenómenos, asegura Gutiérrez, «han destruido el verdadero sentido» de la soberanía, de la justicia y del bien común, y por eso «Larraz se muestra implacable con la llamada *démocratie égalitaire*, con la mal entendida participación de la soberanía popular»¹¹.

La reseña continúa con un comentario acerca de «la ciencia de la sociedad final», término bajo el cual engloba Larraz las respuestas del positivismo y del marxismo al estado de antagonismo descrito en el párrafo anterior. Las teorías de Comte y de Marx, dice Gutiérrez siguiendo al autor español, no alcanzan «siquiera a encauzar

¹¹ Gutiérrez Girardot, reseña de *La meta de dos revoluciones*, 481.

las vías de una solución al problema»¹². Más allá de las diferencias, ni uno ni otro llega a entrever el recto camino por la misma razón: los dos se oponen abiertamente al fundamento teológico ortodoxo de la doctrina tomista. Tanto en Comte como en Marx, «Dios es sustituido por la Historia, que se convierte en la fuente normativa del porvenir y ordena la etapa final [...] de la vida colectiva de los hombres». Para el primero, el orden social está sujeto a leyes naturales inmutables, no a la voluntad divina. Para el segundo, está determinado por el desarrollo de los modos de producción e intercambio, no por la idea que los hombres se forjen de la verdad eterna y la eterna justicia. Sobre esta base, Comte pronostica un tercer estado final, de orden científico-positivo, al que habría de conducir inexorablemente la marcha natural de la humanidad, y Marx prevé una sociedad final, posterior a la revolución proletaria, a la que habrían de llevar forzosamente los derroteros de la economía. Ateísmo y determinismo histórico son, pues, las dos caras de la moneda en ambos casos; en ambos, sostiene Gutiérrez, con un efecto indeseado: al reemplazar el principio teológico del catolicismo por el dogma de la Historia, las doctrinas de Comte y de Marx socavan el suelo del «arte político», pues reducen la intervención de los hombres en los asuntos públicos a una actividad «que no puede poner trabas a la marcha monótona e inexorable de la Historia, sino antes bien, colaborar con ella en la implantación de la sociedad final». En cuanto a la fisonomía de esta última, Gutiérrez reconoce que «hay en Comte hallazgos importantes», como la «idea de una sociedad jerárquicamente ordenada», pero considera inaceptable el orden jerárquico propuesto por él, debido a su «carácter absolutamente comercialista». No encuentra, en cambio, hallazgos importantes en Marx, quien además de negar la idea de Dios «desconoce el Derecho natural», otro nombre para los designios divinos que determinan la desigualdad funcional entre los hombres. El dictamen es categórico a este respecto:

Larraz hace una severa y bien pensada crítica al marxismo, demostrando cómo el ideal de Marx, no solo agnóstico sino antirreligioso,

¹² Gutiérrez Girardot, reseña de *La meta de dos revoluciones*, 481-482.

que propende por una sociedad sin clases y sin Estado, además de ser utópico, contraviene las leyes históricas y la secular tendencia de la humanidad al logro del bien común y de la justicia y al respeto de la persona humana considerada integralmente.¹³

Finaliza la reseña con un esbozo realista, antiutópico, del tipo de comunidad que, desde la perspectiva de Larraz, debería edificarse para no contravenir la tendencia natural de la humanidad a vivir en consonancia con la ley eterna, para resolver el antagonismo entre Estado e individuo que ha surgido en la modernidad. Tendría que ser, dice Gutiérrez, una comunidad que, partiendo de «la premisa ético-teológica» según la cual la criatura racional se encuentra en movimiento hacia Dios, preserve «los derechos inherentes a la persona humana como compuesto sustancial de cuerpo y alma que tiende a un fin sobrenatural». El valor cardinal de dicha comunidad sería la justicia, «determinante de los Derechos naturales e inmutables de todas las personas de toda índole» y, por lo tanto, del bien común. Su lugarteniente, el Estado soberano, responsable de que cada uno conserve lo que le corresponde o pertenece por naturaleza. Larraz define tal comunidad como «el conjunto cuasi-orgánico de hombres (iguales en ciertos aspectos y desiguales en otros) y de sociedades de diverso rango [unidos] bajo el poder del Estado»¹⁴.

En breve recuento histórico y con «estilo conciso, sereno, luminoso», concluye Gutiérrez, el autor español ha dejado ver «su profunda confianza por el mejoramiento de la humanidad, pues es tendencia secular probada a lo largo de la historia». Al mismo tiempo, ha demostrado que el orden jerárquico por él propuesto, fundado en el principio teológico de la existencia de Dios y de su providencia, ha sido el ideal hacia el que se ha movido siempre el género humano, «de donde resulta que es el

¹³ Gutiérrez Girardot, reseña de *La meta de dos revoluciones*, 482.

¹⁴ Cit. en Gutiérrez Girardot, reseña de *La meta de dos revoluciones*, 482.

bien común, en sentido católico, el que ha buscado su realización a través de la Historia y de los pueblos»¹⁵.

Además de una actitud intelectual, la vivencia conservatista implicaba, pues, una actitud política fuertemente marcada por la idea del arraigo en la tradición católica. Desde la perspectiva del joven Gutiérrez, la fidelidad a la «premisa ético-teológica» del catolicismo sería la condición esencial del equilibrio entre el individuo y el Estado, equilibrio del que dependería, a su vez, el bienestar colectivo. El antagonismo entre ellos y el consecuente malestar colectivo, por el contrario, no serían sino el producto de la infidelidad a dicha premisa, por desviación de la ortodoxia católica, como en el pensamiento ilustrado, o por abierta oposición a ella, como en el positivismo y el marxismo. A la luz del texto de Gutiérrez, la única alternativa posible era esa: o la fidelidad absoluta a la tradición católica o la infidelidad. Y esa alternativa se correspondía con esta otra: o el orden social aristocrático sistematizado por el tomismo sobre la base de la existencia de Dios y de la ley eterna a la que debe someterse la tendencia secular de la humanidad, o el desorden social democrático al que ha conducido el racionalismo ilustrado y que ni el positivismo ni el marxismo, dado el ateísmo manifiesto de ambos, prometen poder revertir.

Esta última alternativa, en la que se condensa la actitud política del joven Gutiérrez Girardot, constituye todo el entramado retórico de la reseña. No se trata, ni mucho menos, de una idea novedosa, sino de una versión de la oposición que invoca por antonomasia el pensamiento conservador, en especial el más reaccionario. En el mundo político occidental de los últimos dos siglos, donde el espacio simbólico que ocupan las facciones se divide entre izquierda y derecha, los extremos de un lado y de otro recurren con frecuencia a una terminología antinómica: en la izquierda, la alternativa preferida es la de revolución y reacción, o progreso y reacción, que se corresponde con la disyuntiva entre clase trabajadora y clase explotadora; en la

¹⁵ Gutiérrez Girardot, reseña de *La meta de dos revoluciones*, 482-483.

derecha, en cambio, la antinomia esgrimida por excelencia es la del equilibrio o el caos, el orden o la anarquía¹⁶.

No obstante, la alternativa en la que se apoya la reseña, entre el orden y el desorden social, no tiene solamente un sentido político, sino ante todo histórico. Esa disyuntiva permite comprender que la vivencia conservatista suponía, esencialmente, una actitud histórica o una concepción de la historia, una postura con respecto al pasado, el presente y el futuro, por más elemental o poco matizada que pueda parecer esa postura. Sería erróneo creer, como decía José Luis Romero, que las únicas concepciones históricas son las que elaboran sistemáticamente historiadores y filósofos, pues al lado de ellas existen concepciones populares y anónimas menos o más agudas y concepciones esquemáticas guiadas por los intereses inmediatos de la práctica, de las que suele echarse mano en el debate ideológico¹⁷. En el caso de Gutiérrez, podría incluso hablarse de que su actitud histórica inicial, a pesar del esquematismo, constituía una filosofía de la historia, siempre y cuando se entienda este término en su sentido primario, como una visión de conjunto de la distribución de la felicidad y el bienestar humanos a través de las épocas¹⁸.

La estructura argumental de la reseña del libro de Larraz coincide en buena medida con esa visión. De acuerdo con ella, el bien común sería un asunto del pasado, de un momento histórico en el que el orden social se erigía de manera natural sobre el principio teológico ortodoxo del catolicismo. La sociedad contemporánea, por el contrario, en cuanto fase de un proceso surgido del desvío de dicho principio, de la infidelidad a la tradición católica medieval, no conocería el bienestar colectivo, sino solo el antagonismo creciente entre los individuos y el Estado. En el futuro habría de superarse ese estadio crítico, «pues es tendencia secular probada a lo largo de

¹⁶ Starobinski, *Acción y reacción*, 379.

¹⁷ Romero, «Las concepciones historiográficas y las crisis», 97.

¹⁸ Abrams, *Natural supernaturalism*, 34.

la historia», pero esto no sería posible mientras se persistiera en el camino antirreligioso abierto por el racionalismo. Para conjurar el antagonismo social, sería necesario devolver la corriente histórica a su curso natural, es decir, el que lleva a la realización del bien común en sentido católico, refundando las relaciones humanas sobre la base de la obediencia colectiva al orden providencial de Dios.

2. Crisis

La vivencia conservatista, decía Gutiérrez Girardot en la nota sobre Goethe, entraña un concepto del acontecer que se caracteriza por un sentimiento de arraigo en el pasado y, simultáneamente, de pavor por el porvenir¹. El tradicionalismo intelectual y político palpable en la presentación de los seis poetas españoles, en el comentario sobre el congreso de intelectuales y en la reseña de *La meta de dos revoluciones* fue un efecto de esa vivencia. Pero lo que había en el fondo era una actitud histórica o una visión de la historia que se expresaba, en términos generales, como una conexión necesaria entre el pasado y el futuro. El temor conservatista por el porvenir respondía a la amenaza de un corte de raíces con el pasado católico hispánico, con respecto al cual se enfatizaba el sentimiento de arraigo, precisamente, porque el desarraigo parecía inminente.

Aunque no sea explícito en la definición de Gutiérrez, resulta claro que la piedra de toque de esa actitud histórica, de la postura conservatista frente al pasado y frente al futuro, es una toma de posición frente al presente. El presente, para él, encierra la amenaza del desarraigo en relación con el pasado, y la advertencia de esa amenaza suscita una proyección del futuro. La posibilidad, percibida aquí y ahora, de ver disueltos los elementos de una tradición cultural, sus fundamentos sociales y los ideales y tendencias que ellos implican, le plantea al observador el dilema de la reordenación o la disolución definitiva de esos elementos en el porvenir. Pero la

¹ Gutiérrez Girardot, «Bicentenario del nacimiento de Goethe», 489.

respuesta a este dilema solo cobra sentido en la medida en que el observador vuelve la mirada al pasado para construir una línea de coherencia a través de la cual el futuro deseado adquiera eficacia inmediata y legitimidad histórica en oposición al futuro no deseado².

Repetidamente utilizada en los escritos iniciales de Gutiérrez Girardot, la palabra «crisis» parece apuntar siempre en dirección a esa encrucijada en la que confluyen la visión del pasado, la del presente y la del futuro. Los nuevos intelectuales, se lee por ejemplo en la nota de 1949 sobre el Congreso de Intelectuales Nuevos, buscan resolver problemas prácticos con el objeto de justificar una posición social dada, pero al final de cuentas lo único que demuestra esa actitud, «con trágico patetismo», es «la crisis cultural por la que atraviesa Colombia». Por lo que sigue en el texto, se infiere fácilmente que la crisis aludida tiene que ver con el progresivo desarraigo de la tradición católica de la nación, una de cuyas causas, y de cuyos síntomas, es el alejamiento de los intelectuales con respecto a Dios. «Irresponsabilidad científica» es el rótulo con el que Gutiérrez marca ese alejamiento, al que debía contraponérsele, según él, la responsabilidad científica de instituciones fundadas en criterios religiosos «que salven a Colombia de la popular e irresponsable “intelectualidad”, pregonada a voces y en cartelones escandalosos por los amantes de lo fácil y lo deslumbrante»³.

Con tono y espíritu parecidos, a comienzos del mismo año había escrito Gutiérrez una muy severa crítica de *La peste*, de Albert Camus, que terminaba así:

El tiempo no está para detenerse en clamores ni los hombres de ahora para extasiarse en la contemplación de esas bocas abiertas. Estamos presentes ante una crisis acentuada —y en Colombia sí que lo es— y hay que combatirla. Camus no enseña ningún remedio

² Romero, «Las concepciones historiográficas y las crisis», 96.

³ Gutiérrez Girardot, «El congreso de intelectuales», 490.

para nuestra crisis. Y muchísimo menos la bambolla de Sartre. Esta generación es grupo sin ideas (no es generación), sin razón, atendida a sus propios instintos y afanes de publicidad. Hay que ser responsables pero rebajando al hombre instintivo y retornando al hombre intelectual. Así no habremos de ver tanta angustia estereotipada y sí más nobleza de ideales y dinamismo de juventud.⁴

La reseña no entra en detalles acerca de la crisis ni tampoco sobre lo que significa, en cuanto forma de combatirla, «ser responsables rebajando al hombre instintivo y retornando al hombre intelectual». Pero esta última frase y, por extensión, la crisis se pueden entender en el contexto de la obra juvenil de Gutiérrez. En ese ámbito, el hombre intelectual aludido no es el que cultiva críticamente, a través de su libre entendimiento, las artes y las ciencias, sino el hombre espiritual en sentido católico, aquel que vive de acuerdo con el dictamen de su conciencia, es decir, escuchando la voz de Dios en su interior y, por lo tanto, actuando en consonancia con la ley eterna. *La peste* no enseña ningún remedio para la crisis porque no enseña ningún camino de regreso al hombre intelectual en este sentido. Al contrario, los caminos que allana la novela conducen todos, de manera irresponsable, hacia una humanidad inconsciente, maquinal, desprovista de razón genuina: el camino de la creencia estereotipada en la «opresión de la angustia», el de los reclamos a favor del hombre «como ser instintivo únicamente» y el de las «protestas contra la razón» parapetadas detrás de la misma razón analítica. Estas voces de protesta, sostiene Gutiérrez, encuentran un ambiente propicio en la «moda» existencialista, «que al parecer y gracias a Dios ya va pasando». No obstante, nadie sabe con certeza «cuándo dejarán de abanderar a muchos jóvenes revolucionarios, figuras marxistoides de generaciones caducas y desprovistas de elementos para dar sentido a ideologías de avanzada realmente humanas»⁵.

⁴ Gutiérrez Girardot, «Una novela existencialista», 4.

⁵ Gutiérrez Girardot, «Una novela existencialista», 3.

En «1949: otro año de crisis», un artículo publicado en la *Revista del Colegio Mayor* en el primer trimestre de 1950, Gutiérrez avanza un poco más en la caracterización de la crisis. «No podría dejar de mencionarse, como excepción de esta crisis que atraviesa la producción en Colombia, el libro de Rivas Sacconi *El latín en Colombia*»: así empieza el artículo, como prosiguiendo una reflexión ya iniciada, dando por probada la crisis de la que se habla. Por el contrario, continúa Gutiérrez, el hecho de que la obra de Rivas Sacconi, «digna de exhibirse con orgullo ante la producción bibliográfica de América y de los círculos estudiosos del mundo», no hubiera sido valorada seriamente hasta entonces era una prueba fehaciente de la presencia de la crisis, como lo eran también las inmerecidas laudes que había recibido una gran cantidad de libros periodísticos y biográficos mediocres⁶. «Muy a vuela pluma», sostiene Gutiérrez, puede explicarse esta crisis por la «irresponsabilidad de los escritores». Irresponsabilidad, en este caso, traduce «inautenticidad», «desprecio de lo nuestro», «preferencia por la cultura francesa, deshecha ya como todo valor europeo», en fin, como en otros textos del mismo periodo, «desconocimiento total de nuestras raíces hispánicas, es decir, universalistas y católicas». Con la pretensión de ir a la zaga de «lo último», la última poesía, el último -ismo francés, pretensión que Gutiérrez encuentra «muy digna de una señora, pero nunca de una cultura», los escritores colombianos prepararon el terreno para el olvido de «nuestra substancia interior», de «nuestra personalidad cultural». Frente a ese olvido, se impone la necesidad de traer de nuevo a la memoria nuestra substancia interior, de recuperar los rasgos esenciales de nuestra identidad, y el camino para hacerlo está marcado por el ideal de la hispanidad, de la unión de los pueblos hispánicos alrededor de un solo espíritu, el del catolicismo⁷.

Por lo demás, afirma Gutiérrez, resulta claro que esta crisis es simplemente «el eco» de un mal de proporciones universales, la manifestación local de «la misma crisis por la que atraviesa el mundo occidental europeo». El occidente en su conjunto se

⁶ Gutiérrez Girardot, «1949: otro año de crisis», 129.

⁷ Gutiérrez Girardot, «1949: otro año de crisis», 130.

está desmoronando, social y espiritualmente, porque «el occidente sin el cristianismo no es posible»: «una cultura sin fe en Dios y en los valores supremos del alma humana está condenada a disolverse». Desde este punto de vista, la tarea de «los pueblos divinos de la hispanidad» no se reduce a recuperar su propia identidad cultural. A España le corresponde «salvar la humanidad para entregársela a Dios», y esto solo es posible a condición de devolverle a «esa ya caduca cultura», la europea occidental, «todo el sentido cristiano del que surgió». Los pueblos hispanoamericanos, por su parte, deben comprender que su «misión» consiste en trabajar al unísono con el fin de «hacer de España, caracterizada por ese su sentido religioso y divino, el eje espiritual de una cultura salvadora: católica y universal; valga el pleonismo»⁸.

Lo primero que salta a la vista en estos ejemplos es la connotación negativa de la palabra «crisis». Se refiere a la intersección del presente con una tendencia histórica que el autor considera perentorio rectificar. No obstante, esto último pone de manifiesto que la palabra tiene también una connotación positiva, implica una consigna de esperanza en la posibilidad de superar las circunstancias indeseadas, de remontar la corriente hasta alcanzar de nuevo el estado de bienestar supuestamente perdido. La idea de la crisis conlleva, pues, en este caso, tanto la convicción sobre la decadencia del orden pasado como la confianza en que ese orden pueda ser restablecido en el futuro. La ansiedad que traicionan los tres ejemplos, por su retórica y talante combativos, se debe a que esta posible renovación es apenas eso: una posibilidad, una de dos situaciones previsibles. La otra alternativa, profundamente temida por el conservatista, es la consumación de la crisis.

Como es obvio, en cuanto se refiere a la confluencia del presente con una corriente histórica, el diagnóstico que se condensa en la noción de «crisis» desborda el aquí y el ahora. La crisis es una forma de pensar sobre el propio momento, pero ni le es

⁸ Gutiérrez Girardot, «1949: otro año de crisis», 131.

inherente ni se circunscribe al propio momento⁹. Por un lado, el joven Gutiérrez considera que la crisis «por la que atraviesa Colombia» es la prolongación de una coyuntura «universal», la expresión local de una situación «por la que atraviesa el mundo occidental europeo» en su conjunto. Por otro, la imagen de la crisis como un espacio que se atraviesa, como una extensión que se recorre, señala indirectamente la idea de la transición que se asocia con la crisis. Se trata de una fase, uno de los estadios sucesivos de un proceso. El presente es tan solo un punto dentro de esa transición, un punto que se cree cercano a su final. Después de este, si no todo, al menos mucho del orden social y cultural, para bien o para mal, será distinto. Los momentos rotulados con la palabra crisis son, en buena medida, finales y comienzos, y el conservatista, como la mayoría de los hombres en la época moderna, está dispuesto a aceptar cualquier indicio que le permita ver su propio momento como el final de una época y como el comienzo de otra¹⁰.

Evidentemente, la época cuyo final creía cerca el joven Gutiérrez era la modernidad. La época del racionalismo, del progresivo desarraigo de la razón humana y, consecuentemente, del orden social con respecto al principio católico ortodoxo de la existencia de Dios y su providencia divina. Grosso modo, este es el rasgo decisivo de la época según la reseña de *La meta de dos revoluciones*. Pero la idea planea por toda la obra juvenil de Gutiérrez. Aparece, por ejemplo, en la nota introductoria al «Discurso pronunciado por el colegial Lino Pombo» de Francisco José de Caldas, publicada en la *Revista del Colegio Mayor* en el primer semestre de 1950, y en «El intelectual y la cultura moderna», un artículo que apareció en las *Páginas Literarias* de *El Siglo* en diciembre de 1951¹¹. Ambos textos señalan al racionalismo como el principio fundador de la era que comienza con el Renacimiento, y en ambos el racionalismo es definido, fundamentalmente, desde un punto de vista político. En la

⁹ Kermode, *The sense of an ending*, 101.

¹⁰ Kermode, *The sense of an ending*, 96.

¹¹ Gutiérrez Girardot, nota introductoria a «Discurso pronunciado por el colegial Lino Pombo», 283-284; Gutiérrez Girardot, «El intelectual y la cultura moderna», 3.

introducción al discurso de Caldas, Gutiérrez sostiene que la causa remota de la Independencia fue el racionalismo moderno, «que preparó las mentes para el recibimiento de las heréticas e imposibles ideas de la Revolución francesa», y caracteriza al racionalismo como «una reacción manifiesta y hostil contra el pensamiento organicista medieval en materia política»¹². En «El intelectual y la cultura moderna» la cuestión es otra: «meditar sobre la función que en el mundo moderno tiene el intelectual, y penetrarse de la idea de su responsabilidad». Pero la descripción del mundo moderno es en esencia la misma: «Provisionalmente, puede entenderse que la modernidad está caracterizada por el sueño de la razón», es decir, por «la máxima ambición de la racionalización de la vida en comunidad». En este sentido, afirma Gutiérrez, el racionalismo moderno, «antes que una filosofía», es «una forma de vida»: con él desaparece el orden social de la Edad Media, «las formas de comercio, de política, de relaciones humanas asentadas en ella a base de la idea del orden providencial de Dios y del teocentrismo», y con él «nace el tipo social del burgués», germen de un proceso que culmina en «el dominio del hombre por la técnica», al que conduce el capitalismo industrial, y en el ciclo de las «revoluciones burguesas» posteriores a la formación de las «masas proletarias»¹³.

Tanto en la reseña de *La meta de dos revoluciones* como en la presentación del discurso de Caldas y en el artículo sobre el intelectual, el meollo de la época se encuentra, pues, en la reacción racionalista contra el organicismo político medieval, en la paulatina secularización del orden social con respecto a la creencia en un

¹² Visto el desarrollo del racionalismo, continúa Gutiérrez, que ha parado en la formación del Estado moderno sobre la base del «pensamiento individualista de Maquiavelo»; vistas «las predicaciones de “soberanía”, de razón poderosa y autónoma, de autarquía individual que por entonces y gracias a esas ideas [las de la Revolución francesa] se regaban por el mundo de la literatura», era prácticamente imposible esperar que los criollos «permanecieran fieles a la Corona». Así que «filosóficamente», concluye la nota, «el movimiento de la Independencia no es otra cosa que la culminación en acciones de un pensamiento que se vio provocado por otros ejemplos» (Gutiérrez Girardot, «Nota introductoria», 283).

¹³ Gutiérrez Girardot, «El intelectual y la cultura moderna», 3.

orden providencial. Esa reacción, se lee en la reseña de *La meta de dos revoluciones*, explica por qué la sociedad «cuasiorgánica» medieval se convirtió, en la modernidad, en un orden «mecánico» y «atómico», de individuos enfrentados entre sí y opuestos al Estado. La liberación de la razón humana frente a todo criterio sobrenatural se convirtió en el pasto espiritual del «individualismo disolvente», del «desconocimiento del ser social por naturaleza», y por este camino se llegó a la destrucción del verdadero sentido de las ideas de soberanía, justicia y bien común, reducidas a la mal llamada *démocratie égalitaire* y a la mal entendida soberanía popular¹⁴. En un escrito de Gutiérrez publicado en el mismo número de la *Revista del Colegio Mayor*, en un contexto diferente y parafraseando a Ortega y Gasset, se caracteriza esta transición crítica como la «degeneración» de un orden aristocrático en uno democrático. Es decir, de una sociedad jerarquizada, donde los mejores ejercen la dirección espiritual y el poder político, en una sociedad sin jerarquías, en la que el pueblo se gobierna a sí mismo directa o indirectamente y que, por lo tanto, está expuesta a caer otro peldaño, a degenerar en «oclocracia», esto es, en el gobierno de la muchedumbre o de la plebe, o de los peores¹⁵.

Es en este contexto en el que cobran sentido las imágenes, utilizadas de pasada por Gutiérrez, de la condenación y la salvación como los únicos corolarios posibles de la crisis. Se trata, claro, de una disyuntiva: o la salvación o la condenación, esto es, o el reencuentro de la humanidad con Dios al final de los tiempos o la separación definitiva, con todas sus consecuencias:

La crisis no es otra cosa que el eco de un mal occidental. El occidente sin el cristianismo no es posible, es decir, una cultura sin fe en Dios y en los valores supremos del alma humana está condenada a disolverse. Toca a Hispanoamérica y España —los pueblos divinos de la hispanidad— salvar la humanidad, para entregársela

¹⁴ Gutiérrez Girardot, reseña de *La meta de dos revoluciones*, 481.

¹⁵ Gutiérrez Girardot, «Hispanoamérica y España», 493.

a Dios y devolverle todo el sentido cristiano del que surgió esa ya caduca cultura. Esta crisis es, pues, crisis de incompreensión, de falta de entendimiento de nuestra misión, de la misión de los pueblos hispánicos que, hoy más que nunca, sienten la necesidad de hacer de España, caracterizada por ese su sentido religioso y divino, el eje espiritual de una cultura salvadora: católica y universal; valga el pleonasma.¹⁶

Obviamente, el modelo de este breve relato histórico-alegórico de la crisis como final de una época de infidelidad a Dios y comienzo de otra en que la humanidad, renovando su alianza con Dios, se salvaría del desorden y la confusión, es el Apocalipsis. Y podría decirse que no es casual, no solo por la profesión de fe del joven Gutiérrez, ni por la manía retórica de la oratoria y la ensayística colombiana de la época, en especial la de cuño conservador, de trasladar los términos del debate ideológico a la esfera de lo apocalíptico¹⁷, sino por la raíz y las connotaciones teológicas del concepto de «crisis». Es claro que las figuras y los datos particulares del modelo bíblico se han atenuado casi hasta borrarse, pero las líneas generales no han desaparecido. La sombra del Apocalipsis se proyecta todavía sobre el mito de la crisis¹⁸.

¹⁶ Gutiérrez Girardot, «1949: otro año de crisis», 130-131.

¹⁷ Jiménez Panesso, «El apocalipsis y el idilio», 236-237.

¹⁸ La palabra «crisis» deriva del griego *κρίνω*: separar, elegir, decidir, juzgar. De acuerdo con Reinhart Koselleck, el término era usado en la antigua Grecia en los ámbitos del derecho, la medicina y la teología para significar alternativas extremas que imponían una resolución inaplazable: justicia o injusticia, vida o muerte, salvación o condenación. En el campo religioso, la palabra adquirió una enorme importancia por la traducción griega de la Biblia, donde «crisis» pasó a referirse por antonomasia a la justicia de Dios, al Juicio Universal, bien que este se identificara con el final de los tiempos, bien que se entendiera como un proceso continuo que, tras la anunciación de Cristo, se producía en vida de los hombres. En cualquier caso, sostiene Koselleck, el concepto implicaba, ya entonces, una dimensión temporal, una teoría del tiempo o de la falta de tiempo, en la medida en que suponía la aceptación del mensaje de Dios aquí y ahora para evitar una desgracia y encontrar una salvación en el futuro. En la Edad Media, la palabra se conservó en latín pero en el ámbito médico, pues en el teológico se acuñaron en su lugar términos como *judicium* o *judicium maximum*. El uso metafórico de «crisis» se extendió a la política, la psicología, la economía y la historia a lo largo del siglo XVII, y en las postrimerías del XVIII, referida a eventos seculares como

Es sabido que la Biblia constituye un panorama del devenir del hombre y el mundo, un modelo de historia de acuerdo con el cual esta posee ciertos atributos distintivos: es providencial, es finita y simétrica, sufre cambios bruscos de dirección y tiene una trama claramente definida, con un comienzo, un medio y un fin¹⁹. Tradicionalmente, el final de la trama, el Apocalipsis, ha sido considerado como la suma de toda la estructura porque, por un lado, responde al mandato de escribir sobre «las cosas que has visto, y las que son, y las que han de ser después de estas» (Ap. 1, 19), y por otro lado porque, gracias a las figuras predictivas del final, le da remate a la trama y, así, la dota de unidad y de sentido. Para Frank Kermode, el libro de la Revelación establece la concordancia entre un pasado imaginativamente registrado y un futuro imaginativamente predicho, y lo hace precisamente fijando una conclusión que convierte al Antiguo Testamento y al Nuevo Testamento en una totalidad que comienza «en el principio» (Gn. 1, 1) y termina en el fin, en el tiempo de «las cosas que deben suceder pronto» (Ap. 1, 1): la vasta colección posee unidad, tiene un sentido, precisamente por esa ficción del final. La sucesión sin fin de la narración original es abolida: una peripecia transforma todo a su alrededor y le da sentido y completud al conjunto²⁰.

la Independencia de los Estados Unidos o la Revolución francesa, la palabra ganó de nuevo connotaciones apocalípticas, aunque en este caso en un terreno que Koselleck llama «posteológico»: el de la filosofía de la historia. De hecho, el concepto moderno de «crisis» abrió el camino a la filosofía de la historia en cuanto reivindicaba la posibilidad de interpretar todo el decurso histórico a partir del diagnóstico de la propia época. La reflexión sobre el presente exigía tanto una representación imaginativa del pasado como una representación imaginativa del futuro. Y al mismo tiempo se hizo cada vez más común valorar el presente y, por extensión, la propia época como el momento crítico por antonomasia. En este contexto, sostiene Koselleck, la palabra siguió conduciendo a alternativas extremas, como la de la salvación o la condenación, pero al ser esgrimida desde las distintas fracciones del espectro político que se estaba formando, la interpretación de las alternativas se hizo mucho más ambivalente. La idea de estar experimentando una crisis se generalizó, pero los diagnósticos y los pronósticos variaron de acuerdo con la posición ideológica de quien utilizaba el concepto (Koselleck, «Algunas cuestiones sobre la historia conceptual de crisis», 131-142; Koselleck, «Crisis», 357-400).

¹⁹ Abrams, *Natural supernaturalism*, 35.

²⁰ Kermode, *The sense of an ending*, 193.

El relato del Apocalipsis es, pues, epítome de la Biblia y del modelo de historia implícito en ella. El relato de la crisis funciona de manera semejante en los escritos juveniles de Gutiérrez Girardot: como epítome de una visión de la historia según la cual esta es finita, providencial y simétrica, sufre bruscos cambios de dirección y tiene una trama definida claramente, con un comienzo, un medio y un fin en concordancia. Es finita en el sentido de que se trata de una sucesión temporal única y cerrada, que ocurre una sola vez y que concluirá después de la crisis, bien sea en el reencuentro de la humanidad con Dios, bien en la separación definitiva. Y es providencial no solo porque tiende por naturaleza hacia el cumplimiento de la ley eterna, sino también porque sus cambios de dirección, que marcan diferencias drásticas, incluso absolutas, como entre la salvación y la condenación, se pueden explicar por la fidelidad o la infidelidad a Dios. «La potencia que rige al hombre», se pregunta Gutiérrez en una carta redactada en Madrid a comienzos de 1952, «¿es una ley impersonal o un Dios?». Y a renglón seguido contesta: la idea de una ley biológica u objetiva conduciría a explicar «de modo poco convincente la historia como una serie de infinitas repeticiones en un ciclo». Más convincente resulta pensar en ella como una corriente guiada por una fuerza sobrenatural, pues en ese caso la historia se comprende «por una serie de encuentros entre el hombre y Dios, siendo cada uno de esos encuentros un acontecimiento único, si bien determinado por su relación con los anteriores». Desde esta perspectiva, judaica en su origen pero heredada por el cristianismo, «la historia de la humanidad es la realización de los designios de Dios y la revelación de Sí mismo, aceptando la participación del hombre en Sus actos de creación. Tal asociación se realiza porque al hombre se le dota de libertad para obrar, bien o mal, ante las pruebas sucesivas que Dios le depara»²¹. La carta concede que el último defensor de esta idea, con todas sus implicaciones, fue Bossuet, en el siglo XVII, y que desde entonces el mundo occidental «ha rechazado su propia visión personal de la historia». Pero la posición de Gutiérrez se reafirma en la siguiente frase, con la que concluye el pasaje: «más tarde o

²¹ Gutiérrez Girardot, «Cartas de Madrid», 271-272.

más temprano [el mundo occidental] se verá forzado a volver a las ideas antiguas o a forjarse otras más convincentes»²².

Por otra parte, el relato histórico-alegórico de la crisis es simétrico y posee una trama claramente definida pues presupone una primera etapa de felicidad y bienestar humanos, en la que el orden social se elevaba de manera natural sobre el orden providencial, y prevé una etapa final similar, de felicidad y bienestar social, posterior a la fase crítica intermedia, bajo la condición de que el orden social vuelva a erigirse sobre sus cimientos naturales, es decir, providenciales. Del mismo modo que su modelo, el relato de la crisis, en cuanto visión de acontecimientos inminentes que acarrearán el fin del orden del mundo presente y la erección de uno nuevo y mejor en su lugar, presenta la historia como un gran rodeo para alcanzar al final un estado semejante al del comienzo. Pero la felicidad y el bienestar que cuentan de veras, en ambos casos, no son los del comienzo sino los del final, pues el fin es la meta, el *telos* de todo el plan de Dios²³. Así, a pesar de la insistencia en restaurar los principios y valores de un estado de felicidad y bienestar supuestamente perdido, el relato de la crisis es decididamente prospectivo. Para el joven Gutiérrez, lo mejor estaba por venir. De ahí su recelo frente a las explicaciones de la historia basadas en la analogía biológica de los ciclos, pues son explicaciones sin esperanza y contrarias a la esperanza, que convierten la historia en una «marcha monótona e inexorable», en «la producción del sino», en pura fatalidad²⁴.

Esta consigna de esperanza, de insatisfacción con el presente y de deseo de un estado general en el que las cosas fueran mejores, es un rasgo fundamental del

²² Gutiérrez Girardot, «Cartas de Madrid», 272.

²³ Abrams, *Natural supernaturalism*, 37-38.

²⁴ Gutiérrez Girardot, reseña de *La meta de dos revoluciones*, 282. Algo parecido podría decirse del providencialismo defendido por el joven Gutiérrez: si la tendencia natural de la vida en comunidad estuviera regida por la providencia de Dios, la historia no sería más que destino, una marcha monótona e inexorable a la que el hombre no podría oponer resistencia. La válvula de escape de esta contradicción, en el argumento de Gutiérrez, está en la idea según la cual «al hombre se le dota de libertad para obrar, bien o mal, ante las pruebas sucesivas que Dios le depara».

pensamiento histórico de Gutiérrez Girardot. Es una enseñanza del credo católico que dejó profundas huellas en toda su obra, incluso después de la metamorfosis de su posición política y religiosa, acaecida hacia mediados de la década de 1950. Lo que cambió entonces no fue la convicción de que lo mejor estaba por venir, sino el objeto de la espera. El caso es que, a comienzos de la década de 1950, la esperanza de Gutiérrez estaba puesta en renovar los principios culturales y políticos del catolicismo como pilares del orden social, y en la idea de la hispanidad como sujeto histórico de esa renovación. En esa consigna de esperanza, precisamente, reside la explicación de su temprana simpatía por el fascismo español, señalada con frecuencia por la crítica pero escasamente ilustrada a la luz de su obra²⁵. Hasta cierto punto, esto es justificable puesto que en los escritos juveniles de Gutiérrez no hay manifestaciones directas de avenencia con el falangismo o con el «fascismo católico» del régimen de Franco. Pero hay en ellos una infinidad de detalles que permiten señalar vínculos y, sobre todo, una afinidad ideológica de fondo con el pensamiento reaccionario: la concepción de España como «eje espiritual» del mundo hispánico, y la del mundo hispánico como el conjunto de los pueblos destinados a enfrentar la crisis de Occidente llevando a cabo una misión de salvación «católica y universal»²⁶.

La imagen de España como eje espiritual de la hispanidad proviene directamente de los escritos de uno de «los *caídos*», apelativo con el que Gutiérrez se refiere a «José Antonio [Primo de Rivera]» y a Ramiro de Maeztu en una nota del año 1950 titulada «Primera exposición del libro español en Bogotá»²⁷. Concretamente, la imagen procede del «Programa de Falange Española de las JONS» redactado por Primo de Rivera a finales de 1934. El segundo punto del manifiesto reencauchaba

²⁵ Por ejemplo, Gómez y Castilla, «Rafael Gutiérrez Girardot (1928-2005)», 47; Jaramillo Vélez, «En la muerte de Rafael Gutiérrez Girardot», 10; Montoya, «*Mito* y España», 48-50. En «Gutiérrez Girardot y España», un artículo de Juan Guillermo Gómez que pretende repasar la ambigua relación del ensayista colombiano con la cultura española, ni siquiera se menciona el asunto.

²⁶ Gutiérrez Girardot, «1949: otro año de crisis», 130-131.

²⁷ Gutiérrez Girardot, «Primera exposición del libro español en Bogotá», 292.

una imagen conocida y elogiada por el joven Gutiérrez: «España es una unidad de destino en lo universal». Y el tercero rezaba así:

Tenemos voluntad de Imperio. Afirmamos que la plenitud histórica de España es el Imperio. Reclamamos para España un puesto preeminente en Europa. No soportamos ni el aislamiento internacional ni la mediatización extranjera. Respecto de los países de Hispanoamérica, tendemos a la unificación de cultura, de intereses económicos y de poder. España alega su condición de eje espiritual del mundo hispánico como título de preeminencia en las empresas universales.²⁸

Gutiérrez compartía el reclamo falangista de un puesto preeminente para España en el contexto europeo. Congeniaba con la tendencia a la reunificación cultural de la madre patria y sus antiguas colonias americanas, y con la reivindicación de España como eje espiritual o faro intelectual del mundo hispánico «en las empresas universales». Pero la unificación cultural de la hispanidad bajo la tutela espiritual de España no implicaba, para él, el imperio económico y político que anhelaba Primo de Rivera, para quien, por otra parte, las empresas universales de las que el mundo hispánico sería el sujeto histórico no tenían por objeto la restauración de un orden social fundado en el catolicismo. De hecho, aunque el ideario falangista reconocía en el «espíritu religioso» una «clave» de la nueva sociedad, una de sus intenciones consistía en secularizar el Estado de la Iglesia bajo el pretexto de crear una «nueva catolicidad» en función de «una nueva y magna confesionalidad representada por el fascismo»²⁹.

²⁸ «El programa de Falange Española de las JONS», 32-34.

²⁹ Pérez Monfort, *Hispanismo y falange*, 83. Primo de Rivera formulaba esto así: «Queremos que el espíritu religioso, clave de los mejores arcos de nuestra Historia, sea respetado y amparado como merece, sin que por eso el Estado se inmiscuya en funciones que no le son propias ni comparta –como lo hacía, tal vez por otros intereses que los de la verdadera Religión– funciones que sí le corresponde realizar por sí mismo» (Primo de Rivera, «Una bandera que se alza», 363-369). Y

Desde este punto de vista, puede decirse que la posición del joven Gutiérrez estaba más cercana a la «teología política» del segundo de «los *caídos*» mencionados por él: Ramiro de Maeztu, probablemente el ideólogo más importante del hispanismo conservador y, como Primo de Rivera hijo, uno de los mártires mayores del franquismo. Luego de citar los nombres de ambos personajes, Gutiérrez afirma lo siguiente:

Ante las literaturas de crisis de casi todos los países europeos, Francia lleva un primer puesto en este camino de la disolución universal, reconforta el poder admirar las obras de quienes ya están de regreso de este camino y ofrecen en sus palabras el vigor de una fuerte esperanza en los cristianos destinos de la humanidad. Y satisfacción, sobre todo, porque Hispanoamérica, suelta ahora al vaivén de lo incierto, puede sentirse, y se siente de hecho y de derecho, acogida por la sombra generosísima de esta nueva España, preparada para el redescubrimiento de nuevos campos, esta vez espirituales, y preparadora, coadjutora, de nuestro descubrimiento, ahora y por primera vez, en ciernes.³⁰

La esperanza en los cristianos destinos de la humanidad; la satisfacción de que Hispanoamérica pudiera ser acogida bajo la sombra generosísima de la madre patria; la imagen imperial del redescubrimiento espiritual de las antiguas colonias transoceánicas encuadran mejor con el «fascismo católico» de Maeztu que con el ideario falangista de Primo de Rivera. A diferencia de este, Maeztu creía que la

así lo planteaba el programa del movimiento tras la unificación con las Juntas de Ofensiva Nacional Sindicalista: «Nuestro movimiento incorpora el sentido católico —de gloriosa tradición y predominante en España— a la reconstrucción nacional. La iglesia y el Estado concordarán sus facultades respectivas, sin que se admita intromisión o actividad alguna que menoscabe la dignidad del Estado o la integridad nacional» («El programa de Falange Española de las JONS», 32-34).

³⁰ Gutiérrez Girardot, «Primera exposición del libro español en Bogotá», 292.

«misión histórica de los pueblos hispánicos» consistía en una especie de nueva cruzada para recatolizar la hispanidad y, por extensión, el mundo occidental. Y consistía en eso, sencillamente, porque «la crisis de la Hispanidad», para él, era «la crisis de sus principios religiosos», es decir, el olvido de que los principios en los que debía inspirarse la organización y el gobierno de los pueblos hispánicos eran «al mismo tiempo los de su religión»³¹. Evidentemente, el joven Gutiérrez comulgaba con Maeztu en torno a este supuesto, y también en cuanto a que la única manera de salvar la crisis pasaba por regresar al pasado, o al menos a sus valores fundamentales, a la substancia espiritual de la hispanidad, a sus raíces católicas. «Nuestro pasado nos aguarda para crear nuestro porvenir», decía Maeztu. «El porvenir perdido lo volveremos a hallar en el pasado. La historia señala el porvenir»³². En el pasado se hallaba, según él, la huella de los ideales católicos que la hispanidad había querido realizar en el futuro. El pasado hispánico era una procesión abandonada con el fin de seguir el andar errante de países extranjeros o el que conducía a un orden revolucionario, «en que los analfabetos y los desconocidos se pusieran a guiar a los hombres de rango y de cultura». Sin embargo, la antigua procesión no había finalizado. Aún estaba aguardando. Lo único que habían de hacer los pueblos hispánicos era «volver a entrar en fila»³³.

³¹ Maeztu, *Defensa de la hispanidad*, 216-217.

³² Maeztu, *Defensa de la hispanidad*, 301.

³³ Maeztu, *Defensa de la hispanidad*, 302.

3. Utopías al derecho y al revés

A la luz de los escritos tempranos de Gutiérrez Girardot, la crisis aparece como una forma de interpretar el decurso histórico, de hallarle sentido al presente en relación con las perspectivas del tiempo, de conferirle algún tipo de orden y orientación a la serie de hechos que se extienden, en palabras de Frank Kermode, entre un pasado imaginativamente evocado y un futuro imaginativamente predicho¹. El argumento de la historia era claro para ese primer Gutiérrez: a una fase de lozanía del orden social, fruto de la obediencia a la ley de Dios, habría seguido una fase de decadencia, producto de la insubordinación a esa ley, y esta etapa intermedia sería sucedida por una etapa final de salvación, en caso de que la vida colectiva volviera a fundarse en la providencia de Dios, o de condenación, en el caso contrario, de confusión y desorden social. Otra forma de interpretar el decurso histórico es la utopía y, de hecho, el relato conservatista de la crisis puede leerse, justamente, como el negativo del relato utópico, como una «antiutopía» o como una «utopía al revés», a la luz de los escritos tardíos de Gutiérrez Girardot.

«Indignación resignada y esperanza: esta es la suma de la experiencia bohemia», se lee en las últimas páginas de *Modernismo: supuestos históricos y culturales* (1983), «y es también, por encima de lo bufonesco y teatral, de los linderos cínicos que la unen con el dandismo, el talante de la bohemia». Ese talante y el ambiente intelectual en el que surgió constituyeron, según Gutiérrez, el «suelo fecundo» sobre el que reverdeció el espíritu utópico en el *fin de siècle*. Emergieron entonces, entre

¹ Kermode, *The sense of an ending*, 95.

las últimas décadas del siglo XIX y las primeras del XX, incluso con más fuerza que en la época romántica, «los anhelos de salvación, de liberación, de purificación, de plenitud». Se esperaba el milenio, el nuevo reino, la nueva Sion, y la espera se expresaba por lo general «de manera mesiánica y soteriológica», o en una de las muchas «formas sincréticas» que se conocieron en esos días: «de impulso marxista y en lenguaje cristiano»². Como ejemplo, Gutiérrez cita un fragmento de *Luces de bohemia* (1924) en el que el poeta ciego Max Estrella, tras haber sido lanzado al calabozo, conversa con un obrero catalán, compañero de castigo:

Max.—Los obreros se reproducen populosamente, de un modo comparable a las moscas. En cambio los patronos, como los elefantes, como todas las bestias poderosas y prehistóricas, procrean lentamente. Saulo, hay que difundir por el mundo la religión nueva.

El preso.—Mi nombre es Mateo.

Max.—Yo te bautizo Saulo. Soy poeta y tengo el derecho al alfabeto. Escucha para cuando seas libre, Saulo: Una buena cacería puede encarecer la piel de patrono catalán por encima del marfil de Calcuta.

El preso.—En ello laboramos.

Max.—Y en último consuelo, aun cabe pensar que exterminando al proletariado, también se extermina al patrón.³

El poeta, comenta Gutiérrez, unge a Mateo como apóstol de la nueva religión y, amparado en su derecho al alfabeto, lo rebautiza Saulo. Además, su condición de poeta le permite imaginar el nuevo culto como una cruzada para exterminar al patrono y así encarecer su piel, y aun prever el consuelo ante un posible fracaso: «el de la utopía al revés, esto es, el de la eliminación de los patronos por la previa eliminación de los proletarios». Obviamente, esta esperpéntica utopía al revés está

² Gutiérrez Girardot, *Modernismo*, 154.

³ Valle-Inclán, *Luces de bohemia*, 556.

repleta de ironía. Es «el dolor de un mal sueño» por encima del cual brilla la felicidad de uno bueno, el auténtico mensaje de redención del bohemio, la verdadera «Utopía», que había vuelto a nacer a finales del siglo XIX, no en la atmósfera de More, Bacon o Campanella, sino en la de «los intelectuales o literatos de café [...] despreciados por los políticos realistas de todos los colores»⁴.

Esa Utopía renovada, continúa Gutiérrez, era una «construcción de filosofía de la historia» basada en el deseo de una vida mejor que la actual, es decir, en el contraste entre una imagen negativa del presente y la imagen de un mundo mejor no existente⁵. Se trataba de «esbozos de regiones pacíficas, de mundos mejores, de lejanas unidades»: el paisaje castellano de Machado, la América de Ugarte y de Darío, el Reino de George, la Nación de Barrès, la España interior de Ganivet, la otra España del joven Maeztu. Con pocas excepciones, sin embargo, eran «imprecisas» narraciones histórico-filosóficas, solo realizables, desde la perspectiva del realismo político de la época, «bajo la condición de que al mapa utópico se le dieran contenidos concretos y fines alcanzables». El caso, precisamente, fue que algunas de esas utopías «sucumbieron» al postulado de lo concreto y practicable aquí y ahora, y al cabo de pocos años «entraron a formar parte de los aparatos ideológicos de los fascismos». Así ocurrió con «las que volvieron sus ojos a las “interioridades”, al terruño, a lo telúrico, al campesino como ideal de vida sencilla, o a un nuevo orden de disciplina y jerarquía o a la sangre (y eso fueron las de Barrès, Ganivet, Azorín, George, los indigenistas y los regionalistas)». Por el contrario, «las que miraron al futuro siguieron en oposición al mundo tal como era, y mantuvieron el impulso dinámico», un impulso que sería aprovechado hacia 1920 por Ernst Bloch «para elaborar una Utopía filosófica, esto es, un “sistema filosófico de la Utopía”, diferenciado y fundado no en el simple más allá anhelado pero nebuloso y lejano, sino en la estructura misma del hombre y de sus manifestaciones culturales»⁶.

⁴ Gutiérrez Girardot, *Modernismo*, 154-155.

⁵ Gutiérrez Girardot, *Modernismo*, 155.

⁶ Gutiérrez Girardot, *Modernismo*, 155-156.

Aunque Gutiérrez no lo explica, a la luz de estas páginas finales de *Modernismo: supuestos históricos y culturales* cabe pensar que la utopía al revés no es, como podría creerse por el ejemplo de *Luces de bohemia*, una utopía patas arriba o cuyos términos han sido invertidos, sino una visión utópica que se niega a sí misma. El esperpéntico consuelo anticipado por Max Estrella no es una utopía al revés porque prevea el exterminio de los patronos como una consecuencia del exterminio del proletariado en vez de prever el exterminio del proletariado por el previo exterminio de los patronos. El solo fraseo de esta lectura delata su despropósito. Es una utopía al revés porque, a pesar de fundarse en el «principio esperanza», en el deseo de una vida mejor que la que hay, echa al traste cualquier posibilidad de una vida mejor. Si los hechos se desplegaran en concordancia con la visión del poeta ciego de Valle-Inclán, no solo se extirparía lo falso de un orden social injusto, sino también lo verdadero, todo lo que de un modo impotente se esfuerza por romper la injusticia, toda anticipación imaginaria de un estado de cosas más noble, y en nombre de la justicia se pasaría derecho de la injusticia a la barbarie⁷.

En este sentido concreto, la visión conservatista de la historia sintetizada por la noción de crisis puede leerse también como una utopía al revés. Su principio es la esperanza de un estado de cosas más noble. Su estructura, el contraste entre un presente indeseado y un futuro mejor anhelado. Pero es una utopía de signo contrario en la medida que, por su propia dinámica, contradice la esperanza en la que se basa. La contradice, por un lado, porque el mundo mejor que anhela el conservatista es en realidad, desde el punto de vista de la utopía, un mundo peor, un mundo disciplinado y jerarquizado nuevamente con arreglo a la providencia de Dios, es decir, un nuevo mundo de injusticia perpetua. Y la contradice, por otro lado, aun asumiendo el punto de vista conservatista, por el anacronismo que entraña el deseo de volver a ordenar el mundo con arreglo a la providencia de Dios. La creencia en que se puede restaurar en el futuro un estado de cosas que se supone propio del pasado, o al menos sus concepciones fundamentales, socava su propia lógica en

⁷ Adorno, *Minima moralia*, 41.

virtud de su incongruencia histórica. La sola alusión a la necesidad de restablecer la tradición política del catolicismo, en aras de contrarrestar la presunta decadencia social ocasionada por el racionalismo moderno, delata el hecho de que esa tradición ha perdido ya su vitalidad, y que la ha perdido por causas históricas y, por lo tanto, no puede ser restablecida a voluntad, como si todavía fuese un conjunto de enseñanzas y doctrinas socialmente vinculantes.

El «utopista al revés», dirá Gutiérrez en el prólogo de 1978 a *La utopía de América*, de Pedro Henríquez Ureña, es un «antiutopista», no en el sentido de que sea un pragmático o un realista, sino en el sentido de que es un «utopista del pasado». Al ubicar en el ayer, esto es, en un tiempo y un lugar inalcanzables, el punto de referencia histórico de la utopía, el arquetipo de la vida mejor anhelada, el utopista al revés traiciona un afán contrario a su propia utopía, a la esperanza de alcanzar en el futuro esa vida que él considera mejor, puesto que convierte la utopía en algo que ella no es: una ilusión, una quimera⁸. La utopía, de acuerdo con este Gutiérrez tar-

⁸ Gutiérrez Girardot, «Pedro Henríquez Ureña», xxxv. La distinción entre utopías del pasado y utopías del futuro, en la que se basa este pasaje de la argumentación de Gutiérrez, puede haber sido tomada de Alfonso Reyes, quien había desarrollado la idea en una serie de notas publicadas a lo largo de los años cincuenta, justamente la década en que Gutiérrez leyó con más dedicación al ensayista mexicano. «O por larga educación filosófica o por espontánea tendencia al equilibrio entre la esperanza y el recuerdo», decía Reyes en una de esas notas, «los hombres sintieron siempre la necesidad —formulada en el dogma católico, heredero de la sensibilidad de los siglos— de figurarse que proceden de otra era mejor y caminan hacia otra era mejor; que se han dejado a la espalda un paraíso ya perdido y tienen por delante nada menos que la conquista de un cielo, aunque sea un “cielo terrestre”. Nuestra existencia transcurre entre dos utopías, dos espejismos, dos figuraciones de la ciudad feliz, la que no se encuentra en parte alguna. Hay, pues, utopías retrospectivas y utopías de anticipación. [...] Hacia atrás: cuando examinamos las vicisitudes de la familia humana como grupo animal, nos inclinamos, tomando el ejemplo algo candorosamente interpretado de las sociedades de hormigas o de abejas, a suponer que nuestra historia deriva de una decadencia o descenso; que en el origen era el bien; que hemos pervertido la naturaleza; que en el fabuloso Siglo de Oro, anterior a la memoria misma, todo estaba resuelto. [...] Hacia adelante: no podemos aventurarnos en la hollada carretera del progreso y la perfectibilidad, o en la selva apenas desbrozada del socialismo y del comunismo, sin pisar terrenos de la utopía. Las promesas de los profetas se perpetúan en las concepciones de los reformadores modernos. El aprovechamiento de las teorías evolucionistas, algo maliciosamente interpretadas, nos inclina a esperar cambios definitivos en nuestra misma naturaleza» (Reyes, «No hay tal lugar...», 341-342).

dío, «es un modelo histórico concreto del pasado», un esquema teórico de lo acontecido pero que se funda, no en la idea imposible de preservar o restablecer lo acontecido, sino todo lo contrario, en la de cambiarlo y no repetirlo⁹. Desde este punto de vista, la utopía moderna tampoco es lo que era para el pensamiento renacentista: «un proyecto irrealizable, un experimento de la fantasía». Se trata, más bien, de «la imagen de un futuro concretamente posible, en el que el mundo no está eternamente dado, ni es conclusivo e inmodificable, ni debe conservarse o restaurarse, sino que ha de configurarse de nuevo, que ha de producirse»¹⁰.

Históricamente, el concepto de utopía ha sido definido en relación con distintas cuestiones: el contenido de una sociedad ideal imaginaria, la forma literaria en que ha cristalizado este contenido, la función social de ese acto imaginativo, el deseo de una vida diferente causado por el descontento que genera la sociedad en la que se vive. Esta última cuestión llegó a convertirse en la más importante gracias a la obra de Ernst Bloch, quien consideraba que la esperanza era la principal energía del pensamiento utópico. Para él, la utopía era fundamentalmente una actitud, una forma de reaccionar en contra de un presente no deseado y, al mismo tiempo, una aspiración a superar las circunstancias indeseadas valiéndose, en primer lugar, del acto de imaginar alternativas futuras¹¹. Sin embargo, no siempre se trató de alternativas futuras, y a esto se refiere Gutiérrez cuando insinúa que, a diferencia de las de More, Bacon o Campanella, la utopía romántica y modernista es una «construcción de filosofía de la historia».

Como lo ha mostrado Reinhart Koselleck, la historia del concepto de utopía tiene que ver, en gran medida, con la irrupción del tiempo en él, con la transformación de la utopía en filosofía de la historia¹². Las ficciones utópicas del Renacimiento no

⁹ Gutiérrez Girardot, «Pedro Henríquez Ureña», xxiv.

¹⁰ Gutiérrez Girardot, «Pedro Henríquez Ureña», xxxiv.

¹¹ Bloch, *A philosophy of the future*, 86-92.

¹² Koselleck, «Sobre la historia conceptual de la utopía temporal», 171-172.

implicaban una dimensión temporal. Se fundaban, sí, en el deseo de un mundo mejor, y funcionaban como términos de comparación para criticar la realidad existente, pero el mundo mejor representado en ellas no se proyecta sobre el calendario. Mediante el recurso del viaje a un lugar ideal, un tópico de la forma literaria en sus inicios, se produce una ruptura con respecto a un lugar real, aun cuando no una ruptura histórica, sino geográfica o topográfica¹³. Incluso, si se piensa que la sociedad imaginada se presenta como un arquetipo, como una representación modélica paralela a la realidad vigente, podría decirse que se trata de ficciones ahistóricas, para las cuales no existía el fluir del tiempo. Tales utopías, dice Fátima Vieira, rechazan el pasado (al que confrontan por antiutópico), ofrecen una imagen congelada del presente y eliminan de su horizonte la idea del futuro: «el curso del tiempo se ha suspendido tan pronto como se ha establecido la sociedad ideal». Y para ello hay una razón: «el orden social imaginado es representado como un modelo que debe seguirse, y los modelos son, precisamente, imágenes detenidas que no admiten el cambio histórico una vez han sido instituidas»¹⁴. En este sentido, como lo señala de paso el propio Gutiérrez, no es la sucesión, la continuidad ordenada de una serie de momentos, lo que caracteriza a la utopía renacentista, sino lo eternamente dado, la perpetuidad sin principio, medio ni fin. Confinada a islas remotas o a lugares desconocidos, la utopía era lo deseable pero irrealizable.

La tendencia a proyectar los deseos utópicos sobre la historia, a temporalizar la utopía, prosperó a partir de las últimas décadas del siglo XVIII y respondió a la confluencia de varias circunstancias. En primer lugar, al hecho de que para entonces el globo terráqueo ya era conocido en su totalidad, o al menos se conocía la forma de las costas de todos los continentes. No era por lo tanto posible, o creíble, seguir situando islas o territorios utópicos en el mapa del mundo y, si en principio se dirigió la mirada hacia espacios subterráneos o extraterrestres, pronto se dio también con

¹³ Bacon, *Nueva Atlántida*, 299-300; Campanella, *La imaginaria Ciudad del Sol*, 185; Moro, *Utopía*, 54-59.

¹⁴ Vieira, «The concept of utopia», 9.

otros lugares parcialmente desconocidos o vacíos: el pasado y el futuro¹⁵. En estrecha relación con esta circunstancia se puede señalar otra: el apogeo, durante la Ilustración tardía, de la teoría del progreso material, de la historia humana como un proceso de perfeccionamiento infinito, en cuyo fondo se hallaba la experiencia concreta, hecha en las revoluciones económicas y políticas que tuvieron lugar en la segunda mitad del siglo, de que el presente era distinto del pasado, y por lo tanto la convicción de que el futuro también lo sería. La desigualdad de las épocas fue elaborada a partir de esa experiencia y el llamado historicismo, en palabras de Koselleck, «no es otra cosa que su plasmación filosófica, a saber, el estudio del pasado en función de su otredad con la esperanza de que el futuro también sea distinto al presente»¹⁶. Una tercera circunstancia propicia a la temporalización de la utopía fue la secularización del futuro: la concepción del porvenir como momento planeado por Dios con antelación y la creencia en el apocalipsis y en la vida de ultratumba se diluyeron bastante en esa época. En la medida en que las ideas del Juicio final y del más allá perdieron significación, ganó sentido la idea de que la justicia futura, que habría de compensar a los hombres por toda la injusticia en este mundo, se cumpliría en el más acá. Y en la medida en que perdió valor la noción de la providencia de Dios sobre el futuro, lo ganó la convicción de que el futuro puede ser configurado por el hombre, quien lo ha de producir racionalmente¹⁷.

Estas fueron, pues, algunas de las circunstancias que hicieron posible el paso de la utopía espacial a la utopía temporal, paso que implicó un cambio en la estructura del discurso utópico. De ello es buen indicio la derivación, a partir de «utopía», de una nueva palabra: «ucronía», acuñada en la segunda mitad del siglo XVIII. Este último término señala, justamente, el desplazamiento desde la idea de un no-lugar, de un lugar que no tiene lugar o que no existe, hasta la idea de un no-tiempo, de un tiempo que aún no es¹⁸. Tal desplazamiento supuso la dinamización de la utopía,

¹⁵ Koselleck, «Sobre la historia conceptual de la utopía temporal», 177-178.

¹⁶ Koselleck, «Sobre la historia conceptual de la utopía temporal», 178.

¹⁷ Koselleck, «Sobre la historia conceptual de la utopía temporal», 178-180.

¹⁸ Vieira, «The concept of utopia», 9.

que dejó de ser la imagen congelada de una sociedad idealizada por oposición a la cual se cuestionaba un orden real y se convirtió, fundamentalmente, en una visión de conjunto, menos o más elaborada, de la distribución de la justicia y la injusticia social a lo largo del tiempo. Y supuso también la superación de la idea de la utopía como plan irrealizable, como mero experimento de la fantasía. Al proyectar el ideal hacia el futuro, el discurso utópico expresó una lógica según la cual ciertas acciones de naturaleza política podrían producir los cambios necesarios para hacer realidad una sociedad verdaderamente justa¹⁹.

Desde luego, la superación de la idea de la utopía como quimera o como ilusión no significó la muerte de esta acepción. Aunque en su «uso técnico» utopía se refiere a la imaginación de «cosas relativamente posibles, que no existen pero que pudieran existir», en su «uso traslaticio», esto es, confundida peyorativamente con «cosas que no existen y que son inalcanzables», la palabra ha seguido siendo ampliamente utilizada en el campo político²⁰. El propio Gutiérrez, en sus escritos tempranos, había empleado el término de ese modo en contra del ideal de Marx de una sociedad sin clases²¹. Lo había llamado, creyendo herirlo con flecha destructora, como lo hubiera dicho Henríquez Ureña, una utopía. Sin embargo, al calificarlo así, al tildar de utópico el deseo de un futuro mejor, lo único que hacía, visto desde la perspectiva de los escritos tardíos de Gutiérrez, era delatar involuntariamente el meollo de su posición conservatista: el afán antiutópico de que ese futuro mejor no se realice²².

Esta diferencia entre el Gutiérrez más joven y el Gutiérrez maduro, entre los escritos que había publicado alrededor de 1950, como la reseña de *La meta de dos revoluciones* o «1949: otro año de crisis», y los que aparecieron alrededor de 1980, como

¹⁹ Vieira, «The concept of utopia», 10.

²⁰ Geoghegan, *Utopianism and marxism*, 172; Reyes, «Las utopías», 274.

²¹ Gutiérrez Girardot, reseña de *La meta de dos revoluciones*, 482.

²² Gutiérrez Girardot, «Pedro Henríquez Ureña», xxxv.

el prólogo a *La utopía de América* de Henríquez Ureña o el libro sobre el modernismo, es un producto de la distancia que, ya en el primer lustro de la década del cincuenta, había tomado Gutiérrez con respecto a su posición conservadora inicial. Ese distanciamiento supuso un cambio en términos políticos, pero en la medida en que, como se señaló en los capítulos anteriores, el conservatismo político del primer Gutiérrez era en esencia una visión de la historia, el distanciamiento supuso ante todo una transformación de su pensamiento histórico. Esta transformación podría describirse, precisamente, como un desplazamiento entre la crisis y la utopía, entendidas como síntesis de visiones históricas opuestas, la primera concebida desde el punto de vista del hispanismo católico y la segunda, desde la perspectiva del humanismo liberal hispanoamericano. Podría describirse también, utilizando los términos del Gutiérrez maduro, como la sustitución de una utopía del pasado o al revés por una utopía del futuro o al derecho. No obstante, esta manera de plantear el problema podría llevar a creer que el viraje ideológico de Gutiérrez consistió en un rechazo simple del pasado y de la idea de la crisis, en la inclinación hacia un anti-tradicionalismo absoluto y hacia una comprensión acrítica de la historia. Como se verá en los capítulos siguientes, lo que se dio fue, más bien, un cambio de posición del autor frente a las nociones de crisis y utopía, y por lo tanto un «reajuste» o una «rectificación» de su postura con respecto al pasado, el presente y el futuro.

El humanismo de Henríquez Ureña pudo haber sido importante para Gutiérrez en ese movimiento de reajuste o rectificación de posiciones. De acuerdo con R. H. Moreno Durán, la obra del dominicano, junto con las de Borges y Reyes, se convirtió desde la década de 1950 en la «más grande e insoslayable pasión» del autor colombiano²³. Sin embargo, lo único que puede decirse con certeza es que la pasión de Gutiérrez por Henríquez Ureña solo halló un lugar significativo en sus escritos a partir de 1973, cuando apareció su primer ensayo sobre él: «Pedro Henríquez Ureña y la historiografía literaria latinoamericana». Antes de eso se encuentran referencias

²³ Moreno Durán, «El magisterio de la disidencia», 20-21.

elogiosas al dominicano por lo menos desde 1952²⁴. Pero son apenas eso: alusiones eventuales que no sirven para medir con exactitud su valor en la transformación ideológica del joven Gutiérrez.

Algo diferente ocurre con las figuras de Borges y Reyes, a cuyas obras les dedicó Gutiérrez innumerables reseñas y artículos desde 1952. La incidencia del primero en el desarrollo intelectual del ensayista colombiano ha sido estudiada recientemente por Carlos Rivas Polo²⁵. La del segundo, señalada por varios críticos, pero no examinada en detalle, excepción hecha de unas notas inéditas de David Jiménez Panesso²⁶. Al respecto, Juan Guillermo Gómez y José Hernán Castilla sostienen que la relación del joven Gutiérrez fue mucho más estrecha con la obra de Reyes que con la de Henríquez Ureña, en parte por la correspondencia que el colombiano y el mexicano mantuvieron desde 1952 hasta 1959:

Las cartas cruzadas entre el joven discípulo colombiano radicado en Madrid y el maestro mexicano en su plenitud son un testimonio de invaluable significación en la reconstrucción de la génesis conceptual de Gutiérrez. La lectura y relectura de la obra del mexicano estimuló y fundamentó su pasión por Hispanoamérica y aquilató su imagen del mundo cultural de lengua española. Sin esta perspectiva, ampliamente renovada al calor del estímulo magistral de Reyes, la obra de Gutiérrez hubiera quedado trunca y mutilada. Reyes le abrió los caminos hacia Hispanoamérica; le descubrió a América.²⁷

²⁴ Gutiérrez Girardot, «Dos temas en la literatura hispanoamericana», 264.

²⁵ Rivas Polo, «El joven Gutiérrez Girardot», 53-65.

²⁶ García Lozada, «Rafael Gutiérrez Girardot», 327-328; Jiménez Panesso, «Notas sobre Gutiérrez Girardot», 12-17; Moreno Durán, «Los argumentos del francotirador», 39; Zuleta Álvarez, «Sociedad, historia y literatura en la crítica de Rafael Gutiérrez Girardot», 24.

²⁷ Gómez y Castilla, «Rafael Gutiérrez Girardot (1928-2005)», 49.

De la mano de Reyes, continúan Gómez y Castilla, Gutiérrez alcanzó una madurez temprana, y se puede decir que su trayectoria posterior, desde el segundo lustro de la década de 1950 hasta la fecha de su muerte, fue una continuación y una consolidación de los presupuestos que asimiló en el primer lustro de ese decenio²⁸. En buena medida, los ensayos tardíos sobre Henríquez Ureña dan fe de esa persistencia.

²⁸ Gómez y Castilla, «Rafael Gutiérrez Girardot (1928-2005)», 50.

4. El descubrimiento del Nuevo Mundo

En una nota publicada en enero de 1953 en los *Cuadernos Hispanoamericanos* de Madrid, escribió Gutiérrez Girardot:

Como todo organismo vivo, el nuestro —individuo o comunidad— requiere ajustes periódicos que pongan en marcha, a la vez, nuestros quehaceres intelectuales y espirituales y nuestras convicciones. Para llevar a cabo este reajuste, conviene distinguir dos órdenes generales de problemas: los de orden interno: calidad, perfección, problemas de técnica y estilo, etc., y los de orden externo: relación del escritor con la realidad, con la sociedad, con el mundo circundante. Por circunstancias diversas, el escritor casi siempre olvida este último orden de problemas. Pero tal olvido es imposible. Hay como una circulación invisible que en cada coyuntura histórica va rigiendo las tareas individuales. Cuando esta se olvida, uno de los problemas inmediatos es el de intentar reanudar esa corriente y reafirmar o rectificar nuestros pasos.¹

El pasaje, según se desprende de la nota, es paráfrasis de un ensayo de José Luis Martínez titulado «Los problemas de nuestra cultura literaria», editado por la revista mexicana *Odiseo*. Sin embargo, como lo señala David Jiménez Panesso, resulta claro que Gutiérrez se estaba planteando aquí una cuestión muy personal, relativa

¹ Gutiérrez Girardot, «Política y literatura», 81.

al viraje que dio su pensamiento alrededor de 1953: las circunstancias sociales, políticas y culturales en las que vive el escritor y que no tiene cómo evadir pueden obligarlo, en momentos percibidos como críticos, a transformar radicalmente sus convicciones más firmes y la orientación ideológica de su trabajo intelectual².

El propósito manifiesto del escrito de Gutiérrez era reseñar la aparición de *Odiseo*, una empresa del Partido Cívico Cultural de Jalisco creada con el fin de apoyar la candidatura del novelista Agustín Yáñez para la gobernación del estado. La iniciativa era significativa «no solo por el hecho de ser una revista literaria que hace campaña política, sino, en especial, por lo que detrás de la intención se revela»³. Más allá del éxito o el fracaso electoral en que pudiera parar, cabía subrayar dos cosas al respecto: primero, el movimiento ideológico al que pertenecía la publicación «estaba formado de preferencia por intelectuales» y, segundo, estos intelectuales no pretendían, por lo que podía inferirse del editorial de la revista, «hacer literatura ancilaria, sino, por decirlo de un modo, política ancilaria», es decir, no una cultura al servicio de la organización de los asuntos públicos, sino una organización de los asuntos públicos al servicio de la cultura. «Quizás sea esta», decía Gutiérrez, «la primera vez que el intelectual con plena conciencia de su situación se resuelve a intervenir políticamente en la vida política, no solo prestando “orientación y consejo”, como quería don Alfonso Reyes, sino mezclándose real y efectivamente en el diario trajinar político»⁴. Pocas líneas más abajo, el matiz de duda se diluía: «En realidad, ningún intento tan halagador como este se ha llevado a cabo hasta ahora en Hispanoamérica. En la hora de la convulsionada madurez política, solo los intelectuales pueden iluminar los caminos»⁵.

No era la primera vez que Gutiérrez citaba a Reyes, ni la primera en que trataba la cuestión del intelectual de esta manera. La obra del escritor mexicano estaba en el

² Jiménez Panesso, «Notas sobre Gutiérrez Girardot», 9-10.

³ Gutiérrez Girardot, «Política y literatura», 80.

⁴ Gutiérrez Girardot, «Política y literatura», 81.

⁵ Gutiérrez Girardot, «Política y literatura», 82.

centro de sus preocupaciones literarias por lo menos desde 1952, y había venido a reafirmar una idea sobre la función del intelectual que el escritor colombiano había defendido ya en artículos anteriores, por ejemplo en «El intelectual y la cultura moderna», publicado a finales de 1951 en el suplemento literario de *El Siglo*. Al mismo tiempo, el pensamiento de Reyes animó a Gutiérrez a explorar la historia hispanoamericana desde una perspectiva laica, y lo ayudó el que más a elaborar conceptualmente el «reajuste» o la «rectificación» de su posición ideológica inicial. No es casual que los trabajos más importantes de Gutiérrez durante ese periodo de transición hayan sido, precisamente, dos de los varios que le dedicó al ensayista mexicano: «La utopía americana de Alfonso Reyes», su primer artículo extenso, y *La imagen de América en Alfonso Reyes*, su primer libro, que en realidad son dos versiones del mismo escrito, o el mismo escrito en dos estadios diferentes, pues Gutiérrez estuvo corrigiéndolo y ampliándolo desde la publicación del artículo en 1952, en los *Cuadernos Hispanoamericanos* de Madrid, hasta la aparición del libro en 1956⁶. Y todavía podría hablarse de dos ediciones intermedias, con leves modificaciones, en la revista bogotana *Bolívar* de julio de 1953 («Notas e informaciones sobre la imagen de América en Alfonso Reyes») y en la *Revista Mexicana de Literatura* de diciembre de 1955 («Notas sobre la imagen de América en Alfonso Reyes»).

Una carta de noviembre de 1956, en la que Gutiérrez contesta el caluroso agradecimiento que Reyes le había enviado después de recibir el libro, se refiere a esa reescritura permanente del trabajo y a su significación en la metamorfosis del joven ensayista colombiano. Cito por extenso:

Mi ensayo sobre usted es en mi vida algo fundamental —y eso, y el que le haya dado a usted satisfacción me basta y me premia—. Yo llegué a Madrid [a finales de 1950], y ya era algo viejo antes de

⁶ La página legal dice 1955, pero por la correspondencia entre Reyes y Gutiérrez se sabe que el libro aún estaba siendo corrigiendo en marzo de 1956, y que en junio del mismo año no había salido de la imprenta por problemas entre la editorial y las autoridades franquistas (*Alfonso Reyes y los intelectuales colombianos*, 316, 324).

haber pasado mi juventud. De pronto, en la librería Ínsula tropecé con su *Última Tule*. En Bogotá *El deslinde* me pareció imposible de digerir, y lo dejé en el escaparate como diciendo: algún día lo leeré. Yo sabía de usted muy poco —y, esas cosas nuestras, sabía, en cambio, menos poco de miles de españoles—. Al ojear su *Última Tule* vi el capítulo sobre la inteligencia americana, y lo compré, lo leí, leí más cosas suyas, lo que había en Madrid, y fui haciendo notas, y salió de esas notas el ensayo. Es el ensayo por antonomasia, pues me ha acompañado siempre y en todas partes, junto con las notas y *Última Tule*, hasta que se me quedó en algunas manos ajenas, sembrando su futuro. Después de escribir el ensayo, y ya publicado, esas ideas, la prosa, usted mismo entero en cada letra, fueron madurando, y un día cualquiera sentí la transformación... ¡¡¡si fue en todo!!! Ernesto Mejía, que me ayudó a descubrirlo a usted, pudo sin duda sentir el cambio. Qué maravilla es la literatura bella que, como la suya, convierte, centra y purifica. Yo percibí que no hay en usted una sola letra que no esté escrita con gozo, y ese gozo contagia y mueve. Hay muchos que dicen haber sentido un fuerte golpe con la lectura de un Kempis, la Biblia, Dante, hasta Unamuno. Y que de ahí nació su conversión. Eso puede ser meritorio y hasta verdad, pero me parece estridente y, por ello, feo. Yo no he tenido esos encuentros “decisivos”, ¡¡¡y los dioses de América me libren de tenerlos!!! Pero en cambio he tenido otros encuentros, menos tremebundos (me parece horrible que los conviertan en literatura edificante, cuando no lo son, o en manual de conversiones religiosas), realmente alegres, imperecederos, sin campanas, sin infiernos, sin cruces. Encuentros que han sido una verdadera fiesta para mí —y entre ellos, el primero y el de siempre es el de sus libros—. [...] A mí me parece que este ensayo sobre nuestra América deja de lado muchas cosas, que está llenísimo de imperfecciones. Siempre lo he sentido, pero me atrevo muy poco a modificarlo del

todo, por ser para mí esa línea en que dejé de ser medio viejo, y comencé a ser alegre en el espíritu y con la letra. [...] En realidad, el ejemplar que usted conserve es el único que vale la pena de ser impreso. Le envió uno con mi firma y la aclaración justa y necesaria de que esas líneas son solo un robo que yo le he hecho a usted para decir lo que siento y pienso de nuestra América.⁷

A pesar de la emotividad de la confesión y de lo que pueda haber en ella de interés en complacer al interlocutor, es reveladora la conciencia que tenía Gutiérrez acerca del papel de Reyes en su «conversión», que en todo caso no «fue en todo». No es que la lectura de Reyes haya provocado la transformación de un golpe, pues en él debieron incidir diversas circunstancias personales, políticas e intelectuales, sino que la escritura prolongada del texto sobre Reyes, en el que efectivamente predominan la paráfrasis y la cita textual, le permitió a Gutiérrez reafirmar algunos de sus pasos y, restableciendo el vínculo con el mundo circundante, rectificar otros, para decirlo con la imagen que él mismo utiliza en «Política y literatura»⁸. Así es como Gutiérrez racionalizaba su cambio de posición: como producto de la reanudación de la corriente o la circulación que debe existir entre las tareas intelectuales individuales y la propia coyuntura histórica, olvidada en sus escritos iniciales en favor la verdad suprahistórica del catolicismo y de lo español. O, con una imagen más persuasiva, como producto del descubrimiento de América, en cuanto tal inexistente en el mapa de sus primeras preocupaciones intelectuales. De este modo lo había explicado en una carta de enero de 1952, también a Reyes, cuando se acababa de publicar la primera versión del ensayo sobre el escritor mexicano:

La nota tiene pocas o ninguna pretensiones. Quería yo que con ella, los muchos que no saben que América existe como problema, acudieran a sus libros en busca de orientación y consejo. Hubiera querido hacer algo más completo, más acabado, más redondo, pero no

⁷ Alfonso Reyes y los intelectuales colombianos, 329-331.

⁸ Gutiérrez Girardot, «Política y literatura», 81.

me fue posible. Porque precisamente yo fui uno de esos que no saben que existe América. Solo cuando llegué a España me di cuenta de la cuestión, y fue entonces cuando «descubrí» un buen número de autores que ya desde hace muchísimo tiempo se habían ocupado del asunto. Es terrible, porque yo en Colombia no me ocupaba ni siquiera de comprar libros hispanoamericanos sobre cuestiones nuestras, pues ni miraba los libros. Esta sería una muestra de nuestra incomunicación. Y como esta hay miles y miles.⁹

Obviamente, este descubrimiento de América debe entenderse como un descubrimiento de otra América, como una visión de su coyuntura histórica y de su historia desde un ángulo distinto al del hispanismo conservador. En *La imagen de América en Alfonso Reyes* ya no se trata de la crisis de la hispanidad, de la decadencia de sus principios católicos y la consecuente necesidad de restaurarlos y, sobre ellos, restaurar el orden jerárquico de las sociedades hispánicas, tal como la había entendido Ramiro de Maeztu¹⁰. Se trata de la utopía de América, tal como la entiende Alfonso Reyes, esto es, de América «como posible campo donde realizar una justicia más igual, una libertad mejor entendida, una felicidad más completa y mejor repartida entre los hombres, una soñada república, una Utopía»¹¹. El ensayista mexicano moderó la hispanofilia de Gutiérrez, su creencia en el carácter único y salvador de la hispanidad católica, y le dio una fórmula distinta: «ser parte de una misión espiritual, pero no religiosa aunque sí utópica y tendida hacia el futuro»¹².

⁹ Alfonso Reyes y los intelectuales colombianos, 289.

¹⁰ Maeztu, *Defensa de la hispanidad*, 216-217.

¹¹ Reyes, «El presagio de América», 58.

¹² Jiménez Panesso, «Notas sobre Gutiérrez Girardot», 14.

5. América como país del futuro

Las primeras frases de *La imagen de América en Alfonso Reyes*, en las que Gutiérrez asume una postura distinta frente a la crisis, delatan ya el desplazamiento con respecto a la vivencia conservatista. De hecho, si se considera lo mucho que enceberraba el término en sus escritos iniciales, esas frases deben leerse como una toma de distancia consciente aunque indirecta:

La impertinente proclamación de la crisis universal solo sofoca, entre el griterío, su problema. No basta la comprobación pesimista. Quizá, tampoco, la explicación de sus causas por analogías históricas ni la búsqueda de soluciones inmediatas y empíricas. Todo ello es, sin duda, útil, pero es insuficiente. De estos parciales ensayos hay en Hispanoamérica testimonios y documentos, y ellos, como se ha visto, no aclaran, ni precipitan, ni siquiera detienen las crisis, sino que las retienen en un estado pasivo.¹

Lo que estaba en juego aquí, en toda su complejidad dialéctica, era la comprensión de la perorata sobre la crisis como ideología. Es decir, no solo como justificación de la crisis mediante una falsa representación de ella, sino también como consecuencia

¹ Gutiérrez Girardot, *La imagen de América en Alfonso Reyes*, 7.

y como expresión indirecta de la crisis². Tal perorata no viene al caso, dice Gutiérrez, no porque no sea posible comprobar la existencia de una crisis, que de hecho existe, sino porque la simple constatación termina encubriendo el problema. El procedimiento habitual de establecer semejanzas entre la historia y otros procesos con el fin de explicar la crisis (seguramente pensaba en la analogía de la decadencia biológica, tan trajinada por el pensamiento conservador) y los intentos de superarla con remedios de corto plazo, más que explicarla, o que acelerar su resolución, o que detenerla, contribuyen a prolongarla. Por eso, agrega Gutiérrez, en lugar de sumarse a las voces que predicán la crisis, resulta más sensato volver a reflexionar sobre la coyuntura histórica de América, lo cual implica reflexionar de nuevo sobre su historia. «El estudio del presente es en cierta forma el estudio del pasado, no porque el pasado se prolongue en el presente, sino porque este es el conjunto de posibilidades a las que el pasado se redujo al desrealizarse». En este sentido, «no parece [...] desacertado buscar un camino, una explicación provisoria del presente, en la reflexión sobre el pasado hispanoamericano más entrañable»³.

Este es el primer propósito del libro: ver el presente desde la perspectiva del pasado, es decir, a la luz de lo que el pasado «más entrañable» de América esperaba del presente. Sin embargo, para este Gutiérrez converso, el pasado más entrañable no es el del catolicismo hispánico, sino el «pasado inmediato», el de «los hombres que inauguraron en Hispanoamérica el siglo XX» dándole una «forma peculiar», esto es, propia, característica de Hispanoamérica, «al largo proceso de la tradición». Entre los nombres que cita el joven ensayista están los de Manuel González Prada, César

² La complejidad dialéctica de las ideologías radica precisamente en que son, en términos marxistas, falsa conciencia, pero no solo falsa conciencia. Tradicionalmente, las ideologías han surgido por la necesidad de legitimar condiciones sociales problemáticas, pero justo por eso expresan sin quererlo la problematicidad de las condiciones sociales. Dicho de otra manera: la inconsecuencia entre las condiciones materiales de la vida y la reflexión sobre ellas, de la que se derivan las ideologías, es producto de esas mismas condiciones y, por lo tanto, una manifestación negativa de ellas: «El velo que se encuentra necesariamente entre la sociedad y la intelección que esta intenta de su propia esencia expresa a la vez también, en virtud de semejante necesidad, esta misma esencia. Las ideologías propiamente dichas solo se convierten en falsas a través de su relación con la realidad existente» (Adorno, «Contribución a la doctrina de las ideologías», 442).

³ Gutiérrez Girardot, *La imagen de América en Alfonso Reyes*, 8.

Vallejo, Pedro Henríquez Ureña, José Carlos Mariátegui, Baldomero Sanín Cano y, por supuesto, Alfonso Reyes. Fueron ellos, dice, durante las últimas décadas del siglo XIX y las primeras del XX, quienes le dieron sus perfiles más acabados a una tradición «incubada desde la Colonia hasta la era republicana por erasmistas, alumbrados, ilustrados y revolucionarios», y fueron ellos, por lo tanto, quienes «hicieron posible la existencia de una auténtica cultura hispanoamericana, es decir, americana y occidental». El pensamiento de esos hombres es «nuestro pasado inmediato». A la luz de él debemos comprender «nuestro presente», y a partir de esta comprensión, vislumbrar «nuestro porvenir». De esta idea surge el segundo propósito del libro: atisbar el futuro desde la perspectiva de la coyuntura histórica, esto es, a la luz de lo que aún hoy sigue siendo necesario esperar⁴.

Antes de llevar a cabo, de la mano de Reyes, la revisión histórica que implican estos dos propósitos, Gutiérrez enfatiza y reivindica el carácter «imaginativo» de su tentativa. Se trata de bosquejar una visión de conjunto, de hacer una síntesis de América, lo que en el fondo no es otra cosa que «una empresa poética». Sin embargo, agrega, vale la pena recordar «la verdad que afirma Novalis: “la poesía es lo absoluta y auténticamente real [...] mientras más poético, tanto más verdadero”». La imaginación no es un simple juego de la fantasía, una mera representación alejada de lo existente. Es, sí, un trabajo poético en lo que tiene de hacer o fabricar imágenes por medio del lenguaje, pero es un hacer que «no deja de lado la realidad para dedicarse al sueño, sino que se mantiene asido a ella, la imagina para iluminar y desentrañar su aspecto esencial», e incluso «para servir de fuerza tractora de la historia». Por eso mismo, es una facultad que no les pertenece únicamente a los poetas y los narradores, sino también a los ensayistas, los filósofos, los científicos y los políticos, y a todo el que pretenda comprender y transformar la realidad. El ensayo sobre Reyes es precisamente un intento de descubrir la realidad de América creando «una dinámica imagen» de ella que, fundada en las circunstancias a las que se encuentra atada, las sobrepase y pueda servir, hasta donde sea posible,

⁴ Gutiérrez Girardot, *La imagen de América en Alfonso Reyes*, 8-9.

como palanca de la historia americana. No pretende, afirma Gutiérrez, adentrarse en tierra de «rigurosos tecnicismos» ni dar «arduas definiciones», sino seguir la misma ruta de Colón, «la de los presagios y las adivinaciones». Y los «premios» perseguidos son los mismos: «la visión de la Tierra Firme y su incorporación a la Historia Universal»⁵.

Antes de ser hallada casualmente, dice Gutiérrez siguiendo casi palabra por palabra los ensayos de Reyes en *Última Tule* (1942), «América había existido en la Historia Universal bajo la forma de una necesidad de la mente». Atlántida, Antilia, Cipango: el nombre es lo de menos. Lo importante es que, desde el pasado más remoto, por lo menos desde que el hombre conserva testimonio de sus sueños, existe el presentimiento de la existencia de un nuevo mundo, y el deseo de llegar a la figuración cabal del planeta. Ese presentimiento y este deseo, sostiene el ensayista colombiano, tuvieron una «fuerza efectiva» en la apertura de las rutas intelectuales, imaginativas y marítimas que condujeron hasta América. La Atlántida platónica va situándose cada vez más al occidente, primero en el estrecho de Sicilia, más tarde en Gibraltar, luego en pleno Atlántico, hasta que al cabo toma la silueta, los contornos mismos, del Nuevo Mundo con el que se topa el Descubridor en 1492⁶.

Lo primero que busca resaltar este bosquejo del Descubrimiento es el hecho de que América haya sido, en gran medida, una «invención de poetas y filósofos», un producto de «la inteligencia europea», y en especial del humanismo renacentista. Si bien es cierto que la expansión del Viejo Mundo hacia la periferia tuvo mucho que ver con «el apetito económico», no es menos cierto, sostiene Gutiérrez, que «el rompimiento del ciclo de la geografía clásica» hubiera sido imposible sin las «provocaciones aventureras» de las que estaba lleno el ambiente, por un lado «por la idea pertinaz de la redondez de la Tierra» y por otro, por las distintas formas que con el tiempo había adquirido la sugestiva noción de la «Última Tule», que para la

⁵ Gutiérrez Girardot, *La imagen de América en Alfonso Reyes*, 13-16.

⁶ Gutiérrez Girardot, *La imagen de América en Alfonso Reyes*, 22-23.

geografía romana y medieval representaba un lugar situado por fuera de las fronteras del mundo conocido, ese continente por aparecer más allá de los horizontes marinos. Los viajeros y exploradores que hallaron el Nuevo Mundo no se movían solamente por intereses económicos propios, o de los señores feudales y burgueses que patrocinaron la travesía, sino que también «parecían moverse bajo las órdenes expresas de los humanistas y de los poetas», que habían redescubierto la portentosa Atlántida platónica, herencia de ilustres abuelos saítas que, por su parte, arrulló la imaginación de los estoicos, que viajó por las letras latinas a través del senequismo y que se enriqueció a todo lo largo de la Edad Media con las leyendas utópicas: la isla de los Pájaros o de San Balandrán, las Siete Ciudades, la Antilia o Ante-isla, el Brasil —«nombres estos que después recogerá la geografía», como lo recuerda Reyes⁷—, hasta llegar a «depositar sus acarreos de verdad y de fábula» en la obra del cardenal Pierre d'Ailly, reconocido inspirador de Colón y cuya *Imago mundi* se convertiría en el breviario humanista del Descubridor⁸.

Esta concepción de América como hija del humanismo renacentista no era nueva en los escritos de Gutiérrez. La había expuesto ya en 1952, en la primera versión del ensayo sobre Reyes, aunque todavía con ciertas reservas frente al carácter laico de aquel movimiento: tal vez el humanismo renacentista, y por extensión el de Reyes, y por lo tanto la matriz del continente americano, fuera tan solo «un antropocentrismo mutilado, sin Dios»⁹. Y aún antes, en una nota de 1950, se había referido Gutiérrez a la estrecha relación entre el descubrimiento de América y el Renacimiento, en ese caso con una intención abiertamente polémica. El Descubrimiento, decía entonces, al igual que la Independencia, había sido «la culminación en acciones de un pensamiento». El primero era un producto del «ingenuo y frío humanismo renacentista», y la segunda lo era «del racionalismo que preparó las mentes para el recibimiento de las heréticas e imposibles ideas de la Revolución francesa». De hecho, Gutiérrez tenía la convicción de que entre ambos acontecimientos había un

⁷ Reyes, «El presagio de América», 13.

⁸ Gutiérrez Girardot, *La imagen de América en Alfonso Reyes*, 24-25.

⁹ Gutiérrez Girardot, «La utopía americana de Alfonso Reyes», 73-75.

vínculo profundo: «el descubrimiento de América, que marca una señal de iniciación del Renacimiento, traía consigo el germen de su independencia». La razón estaba en que el racionalismo, en esencia «una reacción manifiesta y hostil» del «pensamiento individualista» contra el «pensamiento organicista medieval», tenía su origen remoto, al igual que la hazaña de Colón, en el humanismo¹⁰. La novedad, pues, no estaba en la imagen de América como hija del humanismo renacentista y como hermana del racionalismo moderno, sino en la plena conformidad de Gutiérrez con esa genealogía, y sobre todo con el carácter secular de esa tradición reivindicada, entre otros, por Reyes como la fuente intelectual de la que había brotado el Nuevo Mundo. «América aparece en el horizonte de la cultura cristiana en el momento en que, al declinar la Edad Media, el hombre se ha quedado sin Dios»: Gutiérrez transcribe esta cita de Edmundo O’Gorman y a renglón seguido comenta: «el fervor religioso y teológico va desapareciendo a medida que crece el entusiasmo por la Nueva Ciencia, y dentro de este pensamiento, que anuncia la modernidad y que ya la inaugura, el Nuevo Mundo, la otra novedad, encuentra un sitio vecino al de esta nueva ciencia»¹¹.

Lo otro que buscaba subrayar Gutiérrez con esta genealogía, lo más importante de hecho, era el origen utópico del Nuevo Mundo o, mejor, el utopismo que había marcado su historia incluso desde antes de que los europeos llegaran a sus costas. «De la tensión polar entre pasado mitológico y porvenir de Utopía surge, para Reyes, América», dice Gutiérrez¹². Lo que, una vez descubierto el Nuevo Mundo, se vio como su pasado mitológico (la Atlántida platónica, la Última Tule senequista, la Antilia, el Brasil) en su momento había sido el porvenir de Utopía del Viejo Mundo. Dicho de otra manera, el pasado mitológico de América, «su Edad de Oro», estaba, no en el orden precolombino o prehispánico, sino «en la mente de filósofos y poetas», pero en la mente de estos esa Edad de Oro no se hallaba en el pasado, en

¹⁰ Gutiérrez Girardot, nota introductoria al «Discurso pronunciado por el colegial Lino Pombo», 283-284.

¹¹ Gutiérrez Girardot, *La imagen de América en Alfonso Reyes*, 27.

¹² Gutiérrez Girardot, *La imagen de América en Alfonso Reyes*, 21-22.

ningún periodo de la historia acontecida hasta entonces, sino solo en un mundo por venir. Y fue precisamente la posibilidad de hacer realidad ese mundo por venir, «desconocida de los antiguos y solo sospechada y deseada por poetas y filósofos», la que se ofreció a los europeos con la aparición del Nuevo Mundo¹³. De ahí la proliferación «casi viciosa» de narraciones utópicas que propició el Descubrimiento, y la experimentación política a la que, cual científicos sociales, se dieron no pocos europeos en el continente recién ocupado: la ley misionera de Las Casas en la Verapaz, el imperio comunitario de los jesuitas en el Paraguay, las fundaciones mexicanas de Vasco de Quiroga¹⁴.

Pero Gutiérrez lleva el argumento un poco más lejos, siempre de la mano de Reyes. No solo el descubrimiento, dice, la historia toda del Nuevo Mundo está determinada por la tensión entre pasado mitológico y porvenir de Utopía:

la Última Tule es el continente que fue soñado [...], que tiene hoy una existencia y que en el porvenir es una Utopía. Toda la historia de América está en esta obra, con una continuidad esencial. Precisamente por esta continuidad puede decirse que el destino de América está configurado por su origen, y que su rostro y su tarea lo están por su destino.¹⁵

El joven Gutiérrez no ahonda en las razones de esta afirmación. A continuación se limita a citar una frase de Reyes: «aquí no nos importa tanto su dosis de veracidad como su explosivo de fantasía histórica»¹⁶. Sin embargo, justo después de esta frase, con la que concluye uno de los apartados del libro, se lee otra, que abre el apartado siguiente y que de alguna manera abre también un camino para entender

¹³ Gutiérrez Girardot, *La imagen de América en Alfonso Reyes*, 27.

¹⁴ Gutiérrez Girardot, *La imagen de América en Alfonso Reyes*, 29.

¹⁵ Gutiérrez Girardot, *La imagen de América en Alfonso Reyes*, 26.

¹⁶ Gutiérrez Girardot, *La imagen de América en Alfonso Reyes*, 26; Reyes, «El presagio de América», 18.

la tesis según la cual toda la historia del Nuevo Mundo se despliega en una «continuidad esencial» entre esos dos polos opuestos: el pasado mitológico y el porvenir de Utopía. «Convertida en realidad geográfica», dice Gutiérrez, «América no deja descansar la mente del europeo». La frase se refiere, literalmente, a la proliferación de sueños y experimentos políticos que propició el Descubrimiento; a que, desde que aparece en el mapa como un lugar conocido, el nuevo continente «viene a enriquecer el sentido utópico del mundo, la fe en una sociedad mejor, más feliz y más libre», como lo dice Reyes en uno de los ensayos de *Tentativas y orientaciones* (1944)¹⁷. Pero, en el fondo, la frase apunta hacia otra cuestión. América no dejaba descansar la mente europea porque, aun cuando su pasado mitológico se hubiera convertido en realidad geográfica, aun cuando la Última Tule hubiera ocupado un lugar concreto en el mapa de la Tierra, esa sociedad mejor, más feliz y más libre que había llegado a asociarse a la Última Tule seguía siendo, en cuanto realidad política, un continente por aparecer, un territorio situado por fuera de las fronteras del mundo conocido. Y, por supuesto, puede decirse, sin necesidad de entrar en detalles, que seguía siéndolo a mediados del siglo XX, mientras Gutiérrez escribía, y que sigue siéndolo todavía hoy. En palabras de Reyes: «La declinación de nuestra América es segura como la de un astro. Empezó siendo un ideal y sigue siendo un ideal. América es una Utopía»¹⁸. O en palabras de Gutiérrez que se citaron antes: toda la historia de América es una tensión polar, una tensión irresuelta, entre pasado mitológico y porvenir de Utopía; entre la utopía del Viejo Mundo de la que nació el continente americano y la utopía hacia la que tiende el Nuevo Mundo.

Aunque esto no se tematiza en *La imagen de América en Alfonso Reyes*, tal vez tratando de evitar lo que se cuestiona en las primeras páginas: «la impertinente proclamación de la crisis universal», resulta claro que la noción de crisis universal, rehuida por Gutiérrez pero que en todo caso es el presupuesto del libro y de su visión utópica de la historia, se entiende aquí como esa tensión irresuelta. Es decir,

¹⁷ Cit. en Gutiérrez Girardot, *La imagen de América en Alfonso Reyes*, 21; Reyes, «Posición de América», 262.

¹⁸ Reyes, «El presagio de América», 60.

no como la declinación o decadencia del tronco del catolicismo hispánico, del cual en su momento habrían brotado en orden las ramas altas y bajas de las sociedades occidentales según la mirada conservatista, sino como la declinación o la distancia angular que, según la imagen de Reyes, media todavía entre el ideal político que América encarna para el mundo occidental y el cumplimiento de dicho ideal. Lo interesante, desde esta perspectiva, es que la noción de crisis no se refiere ya a un momento histórico particular por el que se atraviesa, ni siquiera al conjunto de una época, como ocurría en los escritos anteriores de Gutiérrez, sino a la totalidad de la historia de América y, también, de Europa, que es el ámbito geográfico abarcado en este contexto por los adjetivos occidental y universal. La historia del Viejo Mundo y del Nuevo Mundo, en cuanto historia de una utopía truncada hasta ahora, de una promesa de felicidad aún no cumplida, es la historia de una única crisis que ha tenido lugar de manera permanente. Lo que América representó en su momento para el humanismo renacentista y lo que, de acuerdo con el joven Gutiérrez, seguía representando para el humanismo moderno era, justamente, la ruptura de ese continuo, el desenlace de la tensión polar entre pasado mitológico y porvenir de Utopía, retenida «en un estado pasivo», entre otras cosas, por la misma perorata sobre la crisis universal y por la explicación de esta mediante analogías biológicas como la de decadencia.

Desde este punto de vista, Gutiérrez sostiene que la imagen de América dibujada por Alfonso Reyes es en buena medida una respuesta a las ideas hegelianas sobre el Nuevo Mundo y su historia futura, y particularmente a las ideas hegelianas tal y como fueron vulgarizadas en Hispanoamérica, a comienzos del siglo XX, por «los embriagados de biología»¹⁹, o como se lee en una edición posterior del ensayo, por «los embriagados de “biologismo” y “vitalismo”»²⁰. El beodo mayor, según se advierte a renglón seguido, era Ortega y Gasset, y el lugar de la celebración, un ensayo de 1928 titulado «Hegel y América» en el que Ortega, partiendo de la reflexión

¹⁹ Gutiérrez Girardot, *La imagen de América en Alfonso Reyes*, 17, 25-26.

²⁰ Gutiérrez Girardot, *La imagen de América en Alfonso Reyes*, en *Dos estudios sobre Alfonso Reyes*, 99.

hegeliana en las *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, desarrolla nuevas especulaciones, «menos pías», sobre el Nuevo Mundo²¹.

Para Hegel, dice Ortega en el escrito citado por Gutiérrez, lo histórico era esencialmente lo pasado, pero lo pasado entendido, no como la suma de todo lo que ha existido, sino solo como lo que ha participado en la evolución del espíritu. Esta última palabra, en la obra de Hegel, designa «aquello que se conoce a sí mismo». En este sentido, el espíritu es un proceso, un desarrollo que va desde el ignorarse hasta el saberse, del desconocimiento de sí a la idea plena de sí. Y la idea plena del espíritu, de acuerdo con Hegel, es la de su libertad: «conocerse a sí mismo el espíritu es caer en la cuenta de que es libre, de que existe una realidad insumisa a mandatos ajenos, dueña y señora de sí misma, autónoma»²². Desde esta perspectiva, el único contenido de la historia es ese: el progreso de la autoconciencia de la libertad. Ortega aclara que no se trata de un progreso exclusivamente lógico, sino de la materialización histórica y social de una serie de momentos de lo que se entiende por libertad. Hegel pensaba que cada uno de esos momentos había sido ejecutado por algún gran pueblo, y que cada pueblo, en cuanto estadio necesario del despliegue del espíritu, había adquirido sentido y valor históricos²³. América carecía de tal significación porque no había forjado ninguno de los eslabones de esa cadena. Las acciones de sus hombres y sus instituciones no habían encarnado el interés de la libertad ni contribuido a alcanzarla, y no lo habían hecho, lisa y llanamente, porque los americanos no sospechaban la potencia espiritual que latía en ellos. Desconocían el hecho de que la libertad es el fin último de la humanidad y, en consecuencia, vivían como sonámbulos, como el animal o la planta, sometidos al yugo de la naturaleza irracional²⁴.

²¹ Gutiérrez Girardot, *La imagen de América en Alfonso Reyes*, 18.

²² Ortega y Gasset, «Hegel y América», 22-24.

²³ Ortega y Gasset, «Hegel y América», 14-16.

²⁴ Ortega y Gasset, «Hegel y América», 26. «América», dice Hegel, «se ha revelado siempre y sigue revelándose impotente en lo físico como en lo espiritual. Los indígenas, desde el desembarco de los europeos, han perecido al soplo de la actividad europea. En los animales mismos se advierte igual inferioridad que en los hombres. La fauna tiene leones, tigres, cocodrilos, etc.; pero estas

En los cien años posteriores a la muerte de Hegel, continúa Ortega, las ciencias naturales probaron la veracidad de sus intuiciones: la naturaleza del Nuevo Mundo es débil e inmadura, comparada con la del Viejo Mundo. El filósofo español no explica esta afirmación. Dice solamente que algunos biogeógrafos posdarwinianos habían concluido que la constitución orgánica de la fauna y el hombre americanos es arcaica y primitiva, especialmente en el hemisferio sur, donde se encuentran las especies más viejas y, al mismo tiempo, más infantiles comparadas con las más recientes y complejas del viejo continente. La especulación de Hegel había obtenido, pues, una comprobación empírica, comprobación empírica con la que él, según Ortega, habría estado de acuerdo: América ha carecido y sigue careciendo de sentido y valor históricos, precisamente, por la impotencia de su naturaleza. Este último, sin embargo, lo conduce a pensar que tal vez no sea posible infundir el espíritu en los americanos. Dada la insuficiencia de su sustrato orgánico, el Nuevo Mundo parece condenado a mantenerse, hasta las calendas griegas, a la vera de la historia, sometido a la irracionalidad de la naturaleza y al margen del progreso de la libertad. A la luz de la ciencia moderna, concluye Ortega, América se ha revelado

fieras, aunque poseen parecido notable con las formas del viejo mundo, son, sin embargo, en todos los sentidos más pequeñas, más débiles, más impotentes. Aseguran que los animales comestibles no son en el Nuevo Mundo tan nutritivos como los del viejo. Hay en América grandes rebaños de vacunos; pero la carne de vaca europea es considerada allá como un bocado exquisito. Por lo que a la raza humana se refiere, solo quedan pocos descendientes de los primeros americanos. Han sido exterminados unos siete millones de hombres. Los habitantes de las islas, en las Indias occidentales, han fallecido. En general todo el mundo americano ha ido a la ruina, desplazado por los europeos. [...] Mucho tiempo ha de transcurrir todavía antes de que los europeos enciendan en el alma de los indígenas un sentimiento de propia estimación. Los hemos visto en Europa andar sin espíritu y casi sin capacidad de educación. Solo las tribus meridionales de la Patagonia son de fuerte naturaleza; pero se encuentran todavía sumidas en el estado natural del salvajismo y la incultura. Las corporaciones religiosas los han tratado como convenía, imponiéndoles su autoridad eclesiástica y dándoles trabajos calculados para incitar y satisfacer, a la vez, sus necesidades. [...] Esta manera de tratarlos es, indudablemente, la más hábil y propia para elevarlos; consiste en tomarlos como a niños. Recuerdo haber leído que, a media noche, un fraile tocaba una campana para recordar a los indígenas sus deberes conyugales. Estos preceptos han sido muy cuerdamente ajustados primeramente hacia el fin de suscitar en los indígenas necesidades, que son el incentivo para la actividad del hombre. Así, pues, los americanos viven como niños, que se limitan a existir, lejos de todo lo que signifique pensamientos y fines elevados» (Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, 171-172).

como «un mundo biológico perpetuamente niño», como «una niñez perdurable de la ecúmene»²⁵.

Gutiérrez no rebate por extenso los prejuicios de Hegel y de Ortega. De hecho, renuncia explícitamente a discutir el ensayo del filósofo español. Pero contesta indirectamente la suposición orteguiana según la cual, de haber contado con los descubrimientos científicos posdarwinianos, Hegel hubiera aceptado la idea de que América está condenada a vivir al margen de la historia. Tal suposición se funda en este pasaje de las *Lecciones*:

América es el país del futuro. En tiempos por venir se revelará su importancia histórico-universal, acaso en la lucha entre América del Norte y América del Sur. Es un país de nostalgia para todos los que están hastiados del museo histórico de la vieja Europa. Se asegura que Napoleón dijo: “Cette vieille Europe m’ennuie”. América debe apartarse del suelo en que, hasta hoy, se ha desarrollado la historia universal. Lo que hasta ahora acontece aquí no es más que el eco del viejo mundo y el reflejo de vida ajena. Como país del porvenir, América no nos interesa, pues el filósofo no hace profecías. En el aspecto de la historia tenemos que habérmolas con lo que ha sido y con lo que es.²⁶

De acuerdo con la lectura de Ortega, Hegel se niega a predecir cómo será el estadio histórico encarnado por América, no por lo que dice, esto es, porque su objeto de estudio, en cuanto filósofo de la historia, fuera únicamente el pasado, sino por algo que no se atreve a decir. «Hegel aparta con temor la vista de tal problema» porque sospecha que el estadio de la evolución que América está llamada a representar «dependería» de «sus dotes de nueva y saludable barbarie»²⁷. Según la lectura de

²⁵ Ortega y Gasset, «Hegel y América», 32-34.

²⁶ Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, 177.

²⁷ Ortega y Gasset, «Hegel y América», 44-45.

Gutiérrez, por el contrario, en ese pasaje de las *Lecciones* no hay ni rastro del temor señalado por Ortega. Dentro del esquema histórico-filosófico de Hegel, estas frases: «América es el país del futuro. En tiempos por venir se revelará su importancia histórico-universal», solo pueden significar la certeza de que, en el futuro, el Nuevo Mundo representará un estadio en el progreso de la autoconciencia de la libertad. Si Hegel pensaba que América tenía el carácter de algo que llegaría a ser, lo pensaba porque sabía que su lugar no estaba del lado del tiempo mítico, de la mera repetición, de lo que se mantiene siempre idéntico a sí mismo, sino del lado del tiempo histórico. Eso es lo único cierto sobre la base del texto hegeliano: a pesar de los prejuicios evidentes, nacidos al tenor de los relatos de viaje de la época, y a pesar de no haber encontrado un lugar para el Nuevo Mundo dentro de la historia universal, «Hegel situó a América en el reino de lo temporal, y no solo en el de la naturaleza incapaz de historia»²⁸.

Reyes, dice Gutiérrez, se encuentra con todos estos pensamientos y acepta la fórmula hegeliana: América es el país del futuro. «Pero le da un sentido dinámico». Para el ensayista mexicano, el porvenir no es simplemente el tiempo de la profecía, de lo que no ha sido y de lo que no es, sino sobre todo el de la promesa, el de la esperanza, y en esa medida se trata de «un tiempo existente y real». Desde él se contempla el pasado y a la luz de él se moviliza el presente²⁹. El futuro ha sido siempre, pero en especial en la edad moderna que comienza con el Renacimiento, un «explosivo de fantasía eficaz», para volver a utilizar las palabras de Reyes citadas por Gutiérrez. Es el Plus Ultra, el más allá del pasado y del presente, pero en cuanto tal se convierte en «electricidad que se desborda, [que] se vuelve operante en la historia misma». El mejor ejemplo de esto es, precisamente, América, que solo se convirtió en realidad geográfica «tras de haber sido presentida por mil atisbos de la sensibilidad, en la mitología y en la poesía, como si fuera una forma necesaria de la mente», y que desde entonces vino «a enriquecer el sentido utópico del mundo,

²⁸ Gutiérrez Girardot, *La imagen de América en Alfonso Reyes*, 19.

²⁹ Gutiérrez Girardot, *La imagen de América en Alfonso Reyes*, 20.

la fe en una sociedad mejor, más feliz y más libre»³⁰. Por eso dice Gutiérrez, al comienzo del libro, que América hacía parte de la historia universal incluso desde antes de ser hallada casualmente por Colón y de ser nombrada por Vespucio, bajo la forma de una necesidad del espíritu. América es el país del futuro, una utopía. Es, por un parte, lo que no ha sido y lo que no es, pero en cuanto tal, por otra parte, existe y es real, puesto que el porvenir de utopía que representa arroja su luz crítica sobre todo el pasado y el presente americanos, no utópicos y antiutópicos, y de esa manera sirve como fuerza tractora de la historia.

³⁰ Gutiérrez Girardot, *La imagen de América en Alfonso Reyes*, 21.

6. El descontento y la promesa

«Reyes», dice el joven Gutiérrez en las páginas finales de *La imagen de América en Alfonso Reyes*, «quiere que el Nuevo Mundo sea un refugio de conciencias libres, asiento de una justicia más igual, de una libertad mejor entendida, de una más completa felicidad, en una palabra: de una Utopía». Y a renglón seguido subraya: «Tal es lo que Reyes quiere que llegue a ser América». El énfasis se refiere al hecho de que si la utopía no es, por un lado, un «sueño irrealizable en el futuro», un mero juego de la fantasía para aliviarse de la realidad, tampoco es, por el otro, simplemente «un programa pasivo». La utopía «es, más bien, la secreta fuerza interna de los pueblos americanos y de su vida diaria, de su historia, de sus situaciones, gozosas o lamentables, y de sus padecimientos»¹.

A primera vista, se diría que Gutiérrez cae en una contradicción. En un sentido amplio, como se anotó en los capítulos anteriores, la utopía es la esperanza de una vida mejor que la que ha sido y que la que es y, en este sentido, implica una concepción de la historia, todo lo elemental que se quiera, pero índice claro de una actitud crítica con respecto al pasado y al presente y de un anhelo en relación con el futuro. Además, como lo afirma Gutiérrez en el pasaje citado arriba, la utopía es, en cuanto tal esperanza, la fuerza interna que mueve calladamente, sin que sea necesario saberlo, la vida diaria y, por lo tanto, la historia entera de los pueblos americanos. La incongruencia estaría en que, al mismo tiempo, sostiene que la utopía no es un programa pasivo, es decir, un plan que vaya a realizarse sin la acción

¹ Gutiérrez Girardot, *La imagen de América en Alfonso Reyes*, 52.

consciente y voluntaria de los hombres, una especie de providencia secularizada que, fuera como fuere, actuaran como actuaren los pueblos americanos, haya de cumplirse inevitablemente en el porvenir. Sin embargo, no se trata de una contradicción, sino de la presentación no matizada de dos caras del mismo problema.

En un comentario sobre *El principio esperanza* de Bloch, Eric Hobsbawm expone esa doble faceta de una manera bastante clara. La utopía, dice Hobsbawm, es un hecho, pero también es un hecho deseable: «sentir insatisfacción, desear un estado más general en el que las cosas fueran distintas, esto es, mejores de lo que son, es la forma esencial de esta exigencia humana fundamental. Su forma más elevada es la Utopía: la construcción de la perfección que el hombre busca o trata de realizar o que al menos brilla por encima de su cabeza como un sol intelectual»². La utopía es, pues, un hecho en la medida en que, mal que les pese a los más pesimistas, el hombre es «un animal con esperanza», como lo dice el mismo Hobsbawm. Pero además es un hecho deseable en el sentido de que, aun cuando se trate de una disposición natural o una fuerza instintiva que mueve al individuo, es un estado de cosas general que se debe perseguir o intentar construir o al menos poner a gravitar como un ideal más allá de las condiciones materiales de la existencia, pues estas condiciones no conducirán por sí solas a dicho estado.

En sus ensayos tardíos, Gutiérrez se refirió varias veces a este carácter doble de la utopía. En el prólogo de 1978 a *La utopía de América*, de Henríquez Ureña, lo puso en estos términos:

La utopía no es, pues, solamente un programa general concreto para el futuro inmediato, y aun para el presente, cuya meta es la «justicia social y la libertad verdadera»; la utopía es una histórica esencia del mundo de Occidente, es el motor y el sostén de su historia y, finalmente, una propiedad del hombre que descubrió en él

² Hobsbawm, «The principle of hope», 137-138.

el pueblo que inventó la discusión y la crítica. La utopía es un modelo histórico concreto del pasado, alimentado por la sustancia dinámica del ser humano racional y crítico, y que permanentemente se trasciende. La determinación histórica y antropológica del ser humano y de la sociedad es la utopía.³

En una formulación similar a la de Hobsbawm, Gutiérrez afirma que la utopía es un programa general para el futuro elaborado por el pasado, un antiguo ideal de justicia social y libertad que debe brillar en el porvenir. Pero también una disposición humana fundamental, aunque no natural, sino desenvuelta por el pueblo griego al inventar la discusión y la crítica, esto es, la capacidad de oponerse a lo dado históricamente y disentir públicamente de opiniones aceptadas por razón de autoridad. En este sentido, además de una promesa de felicidad, un proyecto o un designio por cumplir, la utopía es una fuerza negativa que actúa en el presente. De hecho, en cuanto tal fuerza negativa, se trata de la esencia histórica del mundo occidental, la inagotable facultad humana de cuestionar el *statu quo* e imaginar estados venideros más felices. Por eso dice Gutiérrez, justo después del pasaje citado, que en cuanto sol intelectual que brilla por encima de la cabeza de los hombres la utopía «puede eclipsarse durante siglos, pero no muere». Como determinación histórica y antropológica de la sociedad, actúa siempre y está siempre presta a resplandecer de nuevo en el horizonte, sobre todo «en momentos de crisis y desorientación»⁴.

³ Gutiérrez Girardot, «Pedro Henríquez Ureña», xxiv-xxv.

⁴ Gutiérrez Girardot, «Pedro Henríquez Ureña», xxv. Gutiérrez estaba parado aquí sobre este pasaje de «La utopía de América»: «La utopía no es vano juego de imaginaciones pueriles: es una de las magnas creaciones espirituales del Mediterráneo, nuestro gran mar antecesor. El pueblo griego da al mundo occidental la inquietud del perfeccionamiento constante. Cuando descubre que el hombre puede individualmente ser mejor de lo que es y socialmente vivir mejor de como vive, no descansa para averiguar el secreto de toda mejora, de toda perfección. Juzga y compara; busca y experimenta sin descanso; no le arredra la necesidad de tocar a la religión y a la leyenda, a la fábrica social y a los sistemas políticos. Es el pueblo que inventa la discusión, y crea la historia; mira al futuro, y crea las utopías. [...] Cuando el espejismo del espíritu clásico se proyecta sobre Europa, con el Renacimiento, es natural que resurja la utopía. Y desde entonces, aunque se eclipse, no muere» (Henríquez Ureña, «La utopía de América», 469).

Trece años más tarde, en el prólogo de 1991 a *Última Tule y otros ensayos*, de Alfonso Reyes, volvería Gutiérrez sobre este asunto. Por una parte, afirmará entonces, la utopía es la «sustancia» o el «rasgo sustancial» de la historia y, por otra, su «legitimación», su «cumplimiento». Fraseado de un modo distinto, y referido al caso particular de América, lo dice así: la utopía no es solo «el signo» bajo el que surgió y hacia el que puede tender el Nuevo Mundo, sino su «constante»⁵. Sustancia y cumplimiento, constante y signo: a lo que apunta Gutiérrez, como se aclara unos renglones más abajo, es al hecho de que el concepto no puede prescindir de ninguna de sus dos caras. Si bien los ideales de justicia y libertad plenas le «subyacen a toda Utopía», restringirla a ellos supondría quitarle todo dinamismo. Sería como «reducirla a una gragea», a un remedio que pudiera ordenarse burocráticamente. Esta reducción, sostiene Gutiérrez, es en buena medida culpable del descrédito en el que ha caído el término. La validez del planteamiento de Reyes se debe, en parte, a que no limita la utopía a dichos ideales:

Antes por el contrario, Alfonso Reyes describe el condicionamiento utópico de la historia del Nuevo Mundo, es decir, él señala un rasgo sustancial de esa historia, que como tal exige su realización. Pero esa exigencia no se satisface una sola vez o en un lejano o próximo futuro, porque esa exigencia es permanente, es no solo una fuerza correctiva de las acciones y acontecimientos sociales y políticos que se han opuesto a la realización del rasgo esencial utópico de América, sino un motor incesante no solo para llegar a un mundo mejor, sino para vivir siempre en un mundo mejor. Y ese motor seguirá formulando sus exigencias igualmente en ese mundo mejor que lleva en sí el peligro de la rutina, de la indiferencia social y de la inercia vital, es decir, de una realización parcial de la Utopía que es al mismo tiempo su negación.⁶

⁵ Gutiérrez Girardot, prólogo a *Última Tule y otros ensayos*, xxxiii.

⁶ Gutiérrez Girardot, prólogo a *Última Tule y otros ensayos*, xxxiv.

La utopía, desde esta perspectiva, es impulso histórico y político, incesante fuerza crítica de lo que es y que pudiera ser mejor, y en ese sentido es la potencia que empuja la historia desde el presente, la única que puede quebrar el continuo histórico de injusticia y falta de libertad. Pero esta fuerza no puede perder su negatividad una vez conseguidas ciertas mejoras parciales, sino que debe conservarla, y por eso resulta indispensable mantener los ojos puestos en lo que aún no es, en los ideales de justicia y libertad plenas, que entonces funcionan como «exigencias morales», en palabras de Gutiérrez, como «la exigencia de una toma de conciencia de lo que significa y a lo que obliga ser hijo del Nuevo Mundo». En esto radica la otra parte del valor de la propuesta de Reyes, que tampoco reduce la utopía a una sustancia o constante del acontecer, a un impulso crítico de perfeccionamiento individual y social, sino que al mismo tiempo ve en ella «un impulso moral» que puede orientar la historia desde el futuro⁷.

En este punto, Gutiérrez enfatiza una distinción importante: al definir la utopía como un «impulso», como una fuerza correctiva de las acciones y los acontecimientos sociales y políticos, no quiere decir que ella sea un «instinto», una fuerza inconsciente connatural al individuo, como parece haberla entendido el joven Gutiérrez en el libro de 1956 sobre Reyes. Si se utilizaran los términos de Hobsbawm, se diría que el hombre no es un animal con esperanza, mal que les pese a los más optimistas. En cuanto anhelo de una vida mejor, la utopía no es una determinación biológica del ser humano, sino una determinación histórica que está ella misma determinada por la historia. En el prólogo de 1978 a *La utopía de América*, Gutiérrez alude a esto al señalar que la utopía, como «propiedad del hombre», como «sustancia dinámica del ser humano», fue descubierta por el pueblo griego cuando este inventó la discusión y la crítica. En el prólogo de 1991 a *Última Tule y otros ensayos* señala también el origen griego de esta fuerza correctiva⁸. Pero hace además un par de consideraciones adicionales. Por una parte, el resorte de la utopía, en cuanto fuerza crítica producida y desplegada históricamente, no es una pulsión subjetiva sino una

⁷ Gutiérrez Girardot, prólogo a *Última Tule y otros ensayos*, xxxiv.

⁸ Gutiérrez Girardot, prólogo a *Última Tule y otros ensayos*, ix-xii.

necesidad objetiva, es decir, la necesidad concebida no como categoría natural sino como categoría histórica, como una condición material generada por el antagonismo social. «Las reformas o las revoluciones», afirma Gutiérrez, «no se han debido al supuesto instinto utópico del hombre sino a la más inmediata necesidad de satisfacer el hambre». Y a continuación, para respaldar su argumento, cita unas palabras de Georg Büchner en una carta de 1835 a Karl Ferdinand Gutzkow:

La relación entre pobres y ricos es el único elemento revolucionario en el mundo; solo el hambre podría llegar a ser la diosa de la libertad y solo un Moisés que nos enviara las siete plagas de Egipto podría convertirse en un Mesías. Engorde usted a los campesinos y la Revolución cae enferma de apoplejía. Un pollo en la olla de cada campesino hace perecer el gallo gálico.

Por otra parte, la ironía de la cita de Büchner le da pie a Gutiérrez para concluir que comprendida como instinto y no como impulso crítico, la esperanza de una vida mejor se limitaría a simple apetencia, a la ambición «del proletario que quiere ser gran burgués o hasta marqués y termina siendo pequeño burgués». Dicho de otra manera, restringida a una fuerza inconsciente, la utopía entraría a formar parte «del ejercicio rutinario de la vida cotidiana y a confundirse con el egoísmo que reduce una vida mejor a un sueldo más alto o a una posición más brillante»⁹.

A pesar de esta diferencia, es decir, a pesar de que la utopía en cuanto fuerza operante en la historia es concebida como reacción natural en el libro de 1956 sobre Reyes y como crítica consciente en los prólogos de 1978 y 1991 a *La utopía de América* y a *Última Tule y otros ensayos*, hay que subrayar de nuevo que, a partir del libro de 1956, Gutiérrez no dejó ya de ver la utopía como una fuerza operante en la historia, como la energía que mueve en el presente las acciones y los acontecimientos hacia una vida mejor, y al mismo tiempo como una exigencia moral, como

⁹ Gutiérrez Girardot, prólogo a *Última Tule y otros ensayos*, xxxv.

el ideal de justicia social y libertad plenas que, alumbrando desde el porvenir, puede orientar el acontecer. En los términos de Hobsbawm, la utopía es el anhelo esencial de un estado en el que las cosas sean mejores de lo que son y, simultáneamente, la perfección que el hombre busca o trata de realizar o cuya imagen debe al menos brillar en el horizonte. Es, en suma, un hecho y también un hecho deseable, o para utilizar una formulación de Henríquez Ureña muy apreciada por Gutiérrez, es «el descontento que provoca tantas rebeliones sucesivas», el descontento que debe ser vencido transformando aquello que lo origina, y es «la ambiciosa promesa» que debe ser cumplida¹⁰.

«El rasgo democrático avanzado del pensamiento político de Henríquez Ureña», dice Beatriz Sarlo en un juicio que bien puede aplicarse al pensamiento de Gutiérrez a partir de *La imagen de América en Alfonso Reyes*, «está articulado sobre este concepto de utopía, porque la relación variable entre realidad y utopía muestra, en el curso de la historia latinoamericana, las pruebas de que es posible resolver crisis que parecían (y a otros ensayistas parecen) constitutivas»¹¹. Dicho de un modo distinto, el radicalismo político del dominicano, su inclinación a las reformas extremas en un sentido democrático, se apoya en una concepción histórica antirreaccionaria. Para Henríquez Ureña, las mejoras parciales que con el tiempo ha experimentado el orden social demuestran que la Crisis no es inherente a la historia americana, que la injusticia y la falta de libertad, o el autoritarismo y el principio jerárquico de la sociedad, no son una fatalidad¹². Este mismo juicio se puede referir al caso de Gutiérrez, y no solo porque su pensamiento histórico y político, desde mediados de los

¹⁰ Henríquez Ureña, «El descontento y la promesa», 403.

¹¹ Sarlo, «Pedro Henríquez Ureña», 885.

¹² Sarlo pone como contraejemplo a Ezequiel Martínez Estrada, cuyo pensamiento se articula alrededor de la pregunta sobre la razón esencial del fracaso histórico de América. Para el ensayista argentino, sostiene Sarlo, «existe un Mal radical que inficiona la sociedad y que, desde sus orígenes, define las relaciones sociales, atraviesa el mundo cultural y, como en el caso de Sarmiento, afecta profundamente a los mejores intelectuales. América se origina en la violación de la india por el español [...] y esta primera violencia se ve duplicada, siglos después, por la liquidación del indio. Estos comienzos, marcados por el Mal, definen los males particulares del presente: el caudillismo político, la institucionalidad débil, la cultura aparente y pretenciosa» (Sarlo, «Pedro Henríquez Ureña», 886). Esta idea de un mal esencial como origen de la historia es un rasgo de

años cincuenta, se haya articulado alrededor de la noción de utopía, sino porque el comentario de Sarlo sobre Henríquez Ureña se funda en la interpretación que Gutiérrez hace de la utopía como categoría histórica y antropológica, esto es, de acuerdo con Sarlo, como un concepto constitutivo de la conciencia histórica y del «*élan* político» del mundo occidental¹³.

Desde esta perspectiva, sostiene Sarlo en un planteamiento semejante al de Gutiérrez, la utopía no es únicamente una representación discursiva de la historia, aunque esa sea su forma más obvia, sino un «impulso de transformación» del que surge la capacidad de superar las coyunturas históricas y, prospectivamente, un «horizonte ideal» del cual extraen su fuerza y con respecto al cual se organizan los movimientos sociales y las esferas de la cultura y de la política: «La utopía reforma, desde adentro, el horizonte ideológico, establece las relaciones entre el pasado y el futuro, entre los obstáculos y las posibilidades de transformación, entre los elementos arcaicos y las fuerzas renovadoras»¹⁴. Se trata, en suma, de la función constructiva inherente a todo discurso crítico, incluso a aquellos que, como los ensayos histórico-literarios de Henríquez Ureña y Gutiérrez Girardot, se refieren en primer término al pasado. Lo interesante de la formulación de Sarlo es que, además de señalar que la utopía tiene que ver con la necesidad política y moral del cambio, con el descontento y con la promesa, subraya un aspecto esencial del problema, y es que esta forma de entender el concepto presupone una convicción muy fuerte sobre el lugar que el pensamiento ocupa en la historia, una convicción según la cual las ideas son principios activos e influyentes socialmente y no meros reflejos de las relaciones económicas¹⁵.

pensamiento típicamente reaccionario, como lo ha mostrado recientemente Antoine Compagnon, si bien Compagnon —él mismo un reaccionario— prefiere presentarlo como un rasgo de pensamiento típicamente «antimoderno» (Compagnon, *Los antimodernos*, 137-173).

¹³ Sarlo, «Pedro Henríquez Ureña», 884.

¹⁴ Sarlo, «Pedro Henríquez Ureña», 885.

¹⁵ Sarlo, «Pedro Henríquez Ureña», 885.

Este rasgo antideterminista del pensamiento utópico explica el énfasis que, como se vio en el capítulo anterior, ponía el joven Gutiérrez en la idea de que la imaginación es una fuerza operante en la historia, y de hecho una de las fuerzas que impulsan la historia. Pero el antideterminismo no es un rasgo privativo del pensamiento utópico, y en el caso de la obra del joven Gutiérrez se debe indicar que aparece ya antes de *La imagen de América en Alfonso Reyes*, en los escritos de la etapa conservatista. Por ejemplo, como se mostró en el primer capítulo, en la reseña de 1949 sobre *La meta de dos revoluciones* Gutiérrez había sostenido, en tono de reproche, que el ateísmo y el determinismo eran dos caras de la misma moneda en el positivismo y el materialismo histórico, y en ambos con el mismo efecto perverso: al reemplazar el principio teológico por el dogma biológico el uno y por el dogma económico el otro, según el juicio de Gutiérrez, los dos habían tendido a socavar la base del pensamiento político, a reducir al hombre a un simple espectador del curso de los hechos «que no puede poner trabas a la marcha monótona e inexorable de la Historia, sino antes bien, colaborar con ella en la implantación de la sociedad final»¹⁶. Y en igual sentido antideterminista puede leerse, para poner otro ejemplo, el pasaje de una carta escrita a comienzos de 1952, citada en el segundo capítulo, en la que Gutiérrez rechaza la posibilidad de que la historia esté gobernada por «una ley impersonal». La idea, decía entonces, de que una ley biológica o material determina el curso de los acontecimientos llevaría a explicar «de modo poco convincente la historia como una serie de infinitas repeticiones en un ciclo». Más convincente le parecía pensar en ella como una corriente guiada «por una serie de encuentros entre el hombre y Dios, siendo cada uno de esos encuentros un acontecimiento único, si bien determinado por su relación con los anteriores». Vista así, concluía Gutiérrez, la historia de la humanidad no es otra cosa que la realización de los designios de Dios en la tierra, pero no por obra de Dios, sino de los hombres, pues la providencia divina no es un destino ciego, una fatalidad que pese sobre la

¹⁶ Gutiérrez Girardot, reseña de *La meta de dos revoluciones*, 482.

humanidad y haya de cumplirse sin su intervención, sino más bien una ley intemporal a la que cada individuo debe plegarse, pero con respecto a la cual cada uno tiene entera libertad para actuar¹⁷.

Ante esta postura decididamente antideterminista resultan también comprensibles, aunque no indiscutibles, las desorbitadas expectativas que, tanto antes como después de su viraje ideológico, tenía puestas el joven Gutiérrez en la misión histórica de «la inteligencia», es decir, de todos aquellos que se dedican al cultivo de las letras y de las ideas. En el conjunto de sus escritos de juventud, desde los que publicó al final de los años cuarenta en la revista del Colegio Mayor del Rosario y el diario laureanista *El Siglo* hasta el libro de 1956 sobre Alfonso Reyes, Gutiérrez le asigna al hombre de letras una serie de funciones ideales en la transformación de la sociedad¹⁸. Evidentemente, en los artículos más tempranos se trata de la responsabilidad del escritor en medio de la crisis de la hispanidad, en cuanto adalid de la restauración del orden católico, y un poco más tarde, cuando Gutiérrez se sumerge en el humanismo de Reyes, el foco se traslada a América y al compromiso del escritor como portador de la utopía. En el fondo, sin embargo, la pretensión del conservatista y la del utopista es esencialmente la misma: mantener viva o, más bien, revivir una tradición y una concepción del hombre de letras anteriores a su profesionalización. La tradición y la concepción del escritor como guía espiritual y como conductor político de la sociedad.

En «Política y literatura», un artículo publicado en enero de 1953, Gutiérrez condensa el problema en este fragmento: «En la hora de la convulsionada madurez política, solo los intelectuales pueden iluminar los caminos. Después de todo, se trata de volver a la tradición, tan arraigada en Hispanoamérica, de los poetas y generales, de los hombres de las dos alas: la del espíritu y la de la acción»¹⁹. Unos años más tarde, en *La imagen de América en Alfonso Reyes*, retoma esta idea y

¹⁷ Gutiérrez Girardot, «Cartas de Madrid», 271-272.

¹⁸ Jiménez Panesso, «Notas sobre Gutiérrez Girardot», 17.

¹⁹ Gutiérrez Girardot, «Política y literatura», 82.

amplía un poco el argumento. El *tempo* histórico, dice entonces, el ritmo de desarrollo de las sociedades americanas es más pausado que el de las europeas y, por lo tanto, la especialización de la inteligencia se encuentra un paso por detrás. «El escritor tiene aquí», como lo había observado Reyes, «mayor vinculación social, desempeña generalmente varios oficios, raro es que logre ser un escritor puro, es casi siempre un escritor “más” otra cosa u otras cosas»²⁰. De acuerdo con Gutiérrez, esta mayor vinculación social da pie para pensar que la «bárbara especialización» puede ser «rechazada» y que la inteligencia americana puede asumir de nuevo, en algún punto del futuro, la dirección de los destinos del continente:

Entre nosotros el sabio tiene que ser hombre público, tiene que entender el trabajo intelectual como servicio público. Tierra de poetas y generales, decía Rubén Darío, y hay que entenderlo bien: no tierra de militares y poetas, sino de hombres de poesía y de acción. Solo en el orden gramatical, comenta Reyes, son distintos pensar y obrar. El divorcio de la teoría y la práctica es el gran pecado que paga hoy el mundo. No el solo obrar, la simple milicia, sin la asistencia de la inteligencia. No el regocijo intelectual solo, sin el incentivo de la acción unificadora.²¹

Estos pasajes permiten ver que el joven Gutiérrez utopista era consciente de la profesionalización a la que estaba sujeto el hombre de letras, y de la división que implicaba entre las esferas de la política y de la cultura. Sin embargo, esa conciencia no anula la incongruencia que supone creer que la brecha entre trabajo espiritual y activismo político se puede cerrar a voluntad y, así, restaurar un tipo social desaparecido o en trance de desaparecer debido a condiciones históricas muy concretas. En este sentido, resulta más interesante la manera en que el propio Gutiérrez había planteado el asunto unos años atrás, antes de abandonar sus convicciones conser-

²⁰ Reyes, «Notas sobre la inteligencia americana», 85.

²¹ Gutiérrez Girardot, *La imagen de América en Alfonso Reyes*, 40-41.

vatistas, en «El intelectual y la cultura moderna». En términos generales, el argumento principal es el mismo: en la medida en que el trabajo intelectual ha dejado de ser «misión» para convertirse en «profesión», la vinculación social del hombre de letras se ha reducido y el escritor ha sido «depuesto» de su condición de guía espiritual y conductor de la sociedad²². Pero este joven Gutiérrez conservador era consciente de que la «bárbara especialización» no podía ser rechazada olímpicamente. Para que el hombre de letras superara la postergación social de la que era objeto y recobrar su lugar en la cima de la pirámide, debía aceptar las condiciones impuestas por el mundo moderno, esto es, acoplarse a la división del trabajo y a las nuevas formas de administración. «Se trata de hechos, no de preferencias o valoraciones», repite Gutiérrez una y otra vez a lo largo del artículo, «y los hechos hay que recibirlos en toda su dimensión. Es preciso aceptar los siguientes hechos, pues es preciso contar con ellos: formación de la clase intelectual. Especialización y racionalización del saber. Existencia del uso de los instrumentos que deben manejarse en el trabajo intelectual». El hombre de letras debe reconquistar su puesto señero en la sociedad, pero las armas para conseguirlo «ya no son el lápiz y el papel simplemente». Solo en cuanto especialista, en calidad de profesional de las letras, podrá el escritor reclamar «el sitio que le corresponde» como «el más activo modelador y transformador de la vida de los hombres», como «responsable de su situación y del destino de su país»²³.

Tal vez este sea el momento más afirmativo en la obra temprana de Gutiérrez Girardot, el momento en que más resuelta parece la aceptación de lo existente. Tal vez sea el más negativo, el de mayor resignación a lo dado históricamente, el de mayor conciencia sobre la terquedad de lo existente. Para recobrar su papel como modelador y transformador de la vida de los hombres, como responsable del destino de su país, el escritor debe amoldarse a la cultura moderna, incluso a despecho de sus preferencias antimodernas. Y debe hacerlo, justamente, porque se enfrenta a hechos consumados, antes que a otras preferencias. Fuera de contexto, este giro

²² Gutiérrez Girardot, «El intelectual y la cultura moderna», 3.

²³ Gutiérrez Girardot, «El intelectual y la cultura moderna», 3.

argumentativo podría leerse como un primer indicio del viraje que daría el pensamiento de Gutiérrez en los años siguientes y cuya consecuencia más importante sería el abandono de las preferencias conservatistas. Visto en el contexto de su obra juvenil, debe leerse aún en consonancia con dichas preferencias. En «El desarrollo de la política colombiana», un artículo publicado a fines de 1952, Gutiérrez expone una idea que da algo de luz al respecto. Pese a todos los alegatos en contra, se lee allí, después de la Independencia la política colombiana no ha dejado de moverse en un ámbito liberal-burgués. Aunque los conservadores hayan defendiendo con vehemencia la tradición católica hispánica, tras la proclamación de la república se han visto obligados a situarse, «consciente o inconscientemente, en el terreno y punto de vista del contendor», pues desde entonces la batalla ideológica entre conservatismo y liberalismo se ha desarrollado siempre, forzosamente, dentro de los límites del Estado burgués de derecho²⁴. Más allá de qué tan atinado sea este juicio, el caso es que permite darle un sentido a la postura de Gutiérrez en «El intelectual y la cultura moderna» dentro del marco de sus inclinaciones conservatistas. Dicho de otra manera, no es necesario entender el argumento a favor de la profesionalización del hombre de letras como un principio de cambio de su tradicionalismo inicial. Aunque le pese, parecía querer decir el joven Gutiérrez, el escritor conservador debe tomar la especialización como un hecho consumado y contar con él, situarse en el terreno del contendor, esto es, el del intelectual liberal-burgués, porque es el único disponible y, por consiguiente, el único en el que podrá recuperar su predominio político y espiritual.

²⁴ Gutiérrez Girardot, «El desarrollo de la política colombiana», 100.

Conclusión

«La ubicuidad de la utopía» es el título de un capítulo de *Utopismo y marxismo*, del historiador británico Vincent Geoghegan. Se refiere a lo que, según él, es el principal logro de *El principio esperanza* de Bloch: haber demostrado que el hombre de letras no es el portador de la utopía, que el utopismo no les pertenece a los intelectuales ni se reduce a sus variopintos proyectos de una vida mejor. Bloch vio, dice Geoghegan, que los individuos expresan, en incontables maneras, aspiraciones y sueños incumplidos; que en el canto y en la danza, en la fábrica, en el templo y el teatro acecha siempre la utopía¹. Desde el punto de vista de Gutiérrez Girardot, por el contrario, esta era la principal debilidad de la obra de Bloch: haber querido hallar la utopía en todas partes, haber creído que ella brota en todos los ámbitos de la existencia, pues vista así la utopía tiende a perder su energía crítica, a disolverse en el océano de la rutina de la vida cotidiana y, por lo tanto, a confundirse con el egoísmo personal que reduce la idea de una vida mejor a un sueldo más alto o a una posición social más brillante².

Extraído de este contexto polémico, sin embargo, «La ubicuidad de la utopía» sería un buen título para un trabajo más abarcador sobre el conjunto de la obra de Gutiérrez Girardot. Y no tanto, o no solo, por la cantidad de veces en que el término aparece en sus escritos posteriores a *La imagen de América en Alfonso Reyes*, sino porque desde la publicación de este libro la utopía adquirió un lugar central, como categoría de juicio y de análisis, dentro de su pensamiento crítico e historiográfico.

¹ Geoghegan, *Utopianism and marxism*, 127.

² Gutiérrez Girardot, prólogo a *Última Tule y otros ensayos*, xxxv.

Dicho de otro modo, y un poco a manera de justificación de esta tesis, una buena cantidad de opiniones y argumentos, de temas y problemas críticos e historiográficos que Gutiérrez desarrolla o que simplemente da por sentados en sus ensayos tardíos se encuentran *in nuce*, y en no pocas ocasiones desarrollados con mayor amplitud, en su reflexión juvenil sobre la utopía. Los estudios sobre su obra deberían, pues, volver con más frecuencia sobre este asunto, que parece ser el hilo conductor o uno de los hilos conductores de toda su trayectoria.

La significación de la utopía en los escritos tardíos de Gutiérrez se hace evidente, ante todo, en sus trabajos sobre historiografía literaria, y en particular sobre Pedro Henríquez Ureña. Por lo menos desde mediados de los años sesenta, el ensayista colombiano afirmó una y otra vez que *Las corrientes literarias en la América hispánica* se articulan alrededor del concepto de utopía y que la historiografía literaria hispanoamericana, en general, debía seguir ese modelo³. Un estudio sobre el proyecto historiográfico del propio Gutiérrez tendría que ocuparse de las implicaciones ideológicas y metodológicas de esta afirmación, entre otras razones porque Gutiérrez acostumbra señalarlas y no tanto desplegarlas. En este sentido, su pensamiento utópico de juventud puede prestar una ayuda considerable, por lo menos abriendo caminos de interpretación. Por ejemplo, a la luz de lo dicho en los capítulos precedentes sobre el carácter utópico de la historia de América deberían resultar más claros o más cargados de sentidos y problemas pasajes como este:

Entre la utopía como realización de un sueño europeo de esperanza
y como motor del nacimiento de América y la utopía americana,

³ Esto se puede ver en muchos escritos de Gutiérrez Girardot. Por ejemplo, en «Lo grotesco literario y su función crítico-social en la literatura hispanoamericana», de 1965 (131-132); en «Pedro Henríquez Ureña y la historiografía literaria latinoamericana», de 1973 (361-363); en el prólogo de 1978 a *La utopía de América* («Pedro Henríquez Ureña», 24-26, 34-36); en «Revisión de la historiografía literaria latinoamericana» (26-27) y «Sobre el problema de la definición de América» (251), ambos de 1982; en «El problema de una periodización de la historia literaria latinoamericana» (34-38), «La historiografía literaria de Pedro Henríquez Ureña» (71-76) y «El ensayo posmodernista» (145-150, 153-154, 157-158), todos de 1984.

meta de una realización política, coloca Henríquez Ureña las corrientes literarias en busca de nuestra expresión. Porque esa búsqueda de nuestra expresión es también la búsqueda de realización de la naturaleza utópica, no solo de América, sino del hombre.⁴

O como este otro, cuyo significado se puede penetrar si se tiene en cuenta la manera en que el joven Gutiérrez entendía la utopía, por una parte, como visión histórica de conjunto o totalizadora y, por otra, como fuerza correctiva de lo que es y como proyecto general de lo que pudiera ser, como un descontento y una promesa determinados históricamente:

La noción de utopía es esencialmente histórica y dialéctica: ella implica los conceptos de proceso y totalidad, de armonía entre lo general y lo particular, de manera que esta armonía (entre el hombre universal y el autóctono particular) se va formando y concretizando como proceso en una totalidad. En Henríquez Ureña, la totalidad es un supuesto y a la vez una meta, pero no es un supuesto teórico, sino un supuesto histórico: el Mediterráneo, «nuestro gran mar antecesor», es por otra parte, para decirlo con palabras de Hegel, un «en sí» que debe llegar a ser lo que íntimamente es, que debe apropiarse de sí mismo para plenificarse en un «en sí y para sí»; o para formularlo con Ernst Bloch: «Yo soy. Pero no me tengo. Por eso devenimos». Son fórmulas que equivalen a la frase cristalina de Henríquez Ureña: «en busca de nuestra expresión». La noción de utopía como forma dialéctica del pensar subyace a la historiografía literaria de Henríquez Ureña.⁵

No obstante, la importancia de la utopía en los escritos de Gutiérrez posteriores a *La imagen de América en Alfonso Reyes* se puede observar en relación con otros

⁴ Gutiérrez Girardot, «Pedro Henríquez Ureña y la historiografía literaria latinoamericana», 361.

⁵ Gutiérrez Girardot, «Pedro Henríquez Ureña», xxv-xxvi.

campos problemáticos, incluso allí donde su significación no resulta inmediatamente visible. Cabe mencionar, por ejemplo, el lugar central que ocupa el concepto en la representación que Gutiérrez se hacía del intelectual como «escritor politizado», una representación que no parece haber variado mucho desde el libro sobre Reyes⁶. «Hay que trabajar», se lee por ejemplo en el prólogo de 1978 a *La utopía de América*, «como lo hicieron en “aquellas tierras invadidas de cizaña” hombres como Sarmiento, Hostos, Juárez, Bello, los fundadores de una tradición que vuelve a encarnar en la figura de Pedro Henríquez Ureña». El escritor dominicano, agrega Gutiérrez, «fue uno de los “hombres de genio”, de los “símbolos de nuestra civilización”, que son la más alta característica de nuestra América: “hombres magistrales, héroes verdaderos de nuestra vida moderna, verbo de nuestro espíritu y creadores de vida espiritual”». Y finaliza diciendo que «la Utopía concreta, la plenitud de nuestra América», no solo está «prefigurada en esos hombres», sino que de alguna manera empieza con ellos, pues «la Utopía comienza ya cuando, llegada la madurez de los tiempos “para la acción decisiva”, surgen de entre los muchos, innumerables hombres modestos, los espíritus directores»⁷.

Asimismo, la dilatada polémica de Gutiérrez contra toda forma de nacionalismo, en la crítica literaria, en la historiografía, en la política, remite al problema de la utopía. Apoyada en la manera en que el escritor colombiano define el concepto, Beatriz Sarlo anotó esto refiriéndose a Henríquez Ureña: la visión utópica de la historia, la imagen de América como país del futuro, como un estado de cosas por construir y no como algo dado o que vaya a desplegarse por sí solo, es contraria por principio

⁶ Gutiérrez Girardot, *La formación del intelectual hispanoamericano en el siglo XIX*, 21.

⁷ Gutiérrez Girardot, «Pedro Henríquez Ureña», xxxvi. Véanse también, entre otros, la última parte de *Modernismo: supuestos históricos y culturales* (1983), titulada «La inteligencia, la bohemia, las utopías»; «Literatura y política en Latinoamérica», un artículo publicado en 1992 en la revista alemana *Humboldt* (272-278); «Pedro Henríquez Ureña, Alfonso Reyes, José Luis Romero: el intelectual y el científico», un ensayo recogido en el año 2004, poco antes de la muerte de Gutiérrez, en el libro *Heterodoxias* (264-271).

a todo esencialismo nacionalista⁸. Lo señala Gutiérrez, con el patetismo característico de su estilo, en la nota de advertencia de 1986 a *Aproximaciones*:

Esta historiografía [la de Henríquez Ureña] está animada por un propósito bolivariano y martiano que tiene, consecuentemente, proyecciones políticas, esto es, el de la unidad de Nuestra América como posibilidad de una emancipación real y de la realización política de Nuestra América como patria de la justicia. Consiguientemente, esta historiografía y la concepción política que subyace a ella excluyen de por sí los nacionalismos y las diversas variaciones de estos, como el indigenismo, cuyo fantasma se mantiene pertinazmente pese a su repetido fracaso.⁹

Por otra parte, la utopía se encuentra en la base de su concepción de la literatura como expresión de la conciencia que la sociedad tiene de sí misma y de su historia. En «Lo grotesco literario y su función crítico-social en la literatura hispanoamericana», un trabajo escrito en 1965, Gutiérrez sostiene, desde una perspectiva hegeliana, que «la literatura no es solo un juego de la existencia, sino también y fundamentalmente, una expresión de la conciencia del espíritu en su marcha histórica». Esta marcha, dice, es un proceso «de opresión y enajenamiento». A la literatura que expresa la conciencia de este proceso, afirma luego, y a la crítica literaria capaz de ver en ella tal expresión, les subyace la esperanza de un estado utópico,

⁸ Sarlo, «Pedro Henríquez Ureña», 887.

⁹ Gutiérrez Girardot, *Aproximaciones*, 7. Gutiérrez discute el problema del nacionalismo y sus diversas variaciones, por ejemplo, en su «Revisión de la historiografía literaria latinoamericana» de 1982; en «El problema de una periodización de la historiografía literaria latinoamericana» de 1983 (29-31); en «Los olvidados: América sin realismos mágicos», un artículo publicado en la revista barcelonesa *Quimera* en 1984; en «Mestizaje y cosmopolitismo: perspectivas de interpretaciones literarias y sociológicas de América Latina», un ensayo redactado en 1993.

pues la conciencia de la opresión y de la enajenación solo es posible desde la perspectiva de la utopía, esto es, a la luz crítica que ella irradia sobre el presente y sobre el pasado¹⁰.

Desde esta perspectiva, por poner un caso más, resulta evidente que la noción de utopía también está detrás de su extendida discusión contra todas las filologías, los formalismos, los estructuralismos habidos y por haber que reducen la literatura a una serie de cuestiones puramente formales. Por ejemplo, aun cuando el término apenas si se menciona, la idea de la utopía es el eje alrededor del cual gira *Nietzsche y la filología clásica* (1966), acaso el mejor ensayo de Gutiérrez y en el que sentó definitivamente su postura a favor de una concepción no formalista de la literatura y de su estudio. Para darse cuenta de que la utopía es el corazón del libro basta con frasear el tema principal. Se trata de la disputa entre dos tradiciones filológicas: la que proviene del humanismo alemán del siglo XVIII, que concebía el estudio del pasado literario como una especie de «teología profana del tiempo», es decir, de elaboración de un canon secular o de un ideal laico «de verdadera humanidad» y «perfección sobre la Tierra»; y la que parte de la fundamentación científica de los estudios humanísticos que tuvo lugar en el siglo XIX y que, paradójicamente, supuso la formación de una manera de analizar el pasado literario que excluye, por poco científicos, los impulsos humanísticos.

Para concluir, vale la pena aprovechar esta referencia para decir que, en últimas, el utopismo de Gutiérrez, tanto en *La imagen de América en Alfonso Reyes* como en

¹⁰ Gutiérrez Girardot, «Lo grotesco literario y su función crítico-social en la literatura hispanoamericana», 116- 123. No es exagerado decir que, aun cuando no se expresa siempre literalmente, en esta idea de la literatura como autoconciencia de la sociedad se funda toda la crítica literaria de Gutiérrez Girardot. Se refiere a ella explícitamente, entre otros lugares, en «Literatura y sociedad (a propósito de una crítica)», un artículo de finales de los años cincuenta (335); en el trabajo programático sobre «Problemas y método de la crítica literaria», de 1966 (318-322); en «Literatura y sociedad en Hispanoamérica», una charla de 1968 (135-140); en la primera parte de *Modernismo: supuestos históricos y culturales* (1983), titulada «El arte en la sociedad burguesa moderna»; en la última de las conferencias de 1987 recogidas en *Temas y problemas de una historia social de la literatura hispanoamericana* (95-97).

el resto de sus escritos, puede entenderse como una especie de «teología profana del tiempo», como la misma creencia del joven conservatista en una vida mejor, pero secularizada y en ese sentido distinta. Los esfuerzos de los humanistas alemanes del siglo XVIII, se lee en las primeras páginas de *Nietzsche y la filología clásica*, sus intentos de asimilar los orígenes de la cultura europea cristalizaron en una hermenéutica que, con propósitos semejantes a los de la hermenéutica bíblica, convirtió a la antigua Grecia «en canon de verdadera humanidad y en la Escritura que contiene y revela el modo único de perfección sobre la Tierra»¹¹. Ese canon, continúa Gutiérrez, le dio forma al horizonte espiritual de aquella época, fuera cual fuere su color: «el sublime de Winckelmann, el ilustrado de Herder y Lessing, el ideal de Schiller, el nostálgico de Hölderlin», y constituyó «el centro de la profana teología del tiempo en la que el nuevo dios no maneja providencialmente los destinos humanos con la mano de la gracia histórica, sino que colabora con los mortales, de quienes no ignora que, como hijos de Prometeo, se saben y se sienten capaces de conducirlos con el órgano de su propio conocimiento»¹². Con todo, sostiene Gutiérrez, los ideales de esta teología profana del tiempo «aún se nutren de una teología cristiana que, si no sustancia, es al menos modelo secreto de los propósitos intelectuales de los ilustrados contemporáneos de Herder y de Herder mismo»¹³.

Vista desde este punto, cabría pensar que la esperanza humanista de una vida mejor, asimilada por Gutiérrez a través de la obra de Reyes, aún se nutre de la esperanza católica en una vida mejor que el mismo Gutiérrez había abrigado en sus primeros escritos. Si no sustancia, al menos modelo secreto de los propósitos políticos: eso es, justamente, lo que parece haber seguido siendo para el utopista la imagen cristiana de la Tierra Prometida en la que, al comienzo de su carrera, había puesto sus aspiraciones el conservatista.

¹¹ Gutiérrez Girardot, *Nietzsche y la filología clásica*, 18-19

¹² Gutiérrez Girardot, *Nietzsche y la filología clásica*, 19.

¹³ Gutiérrez Girardot, *Nietzsche y la filología clásica*, 19-20.

Obras citadas

I

- Gutiérrez Girardot, Rafael. «1949: otro año de crisis», *Revista del Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario* 46, n.º 426 (enero-marzo de 1950): 129-131.
- _____. *Aproximaciones*. Bogotá: Procultura, 1986.
- _____. «Bicentenario del nacimiento de Goethe», *Revista del Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario* 44, n.ºs 421-425 (agosto-diciembre de 1949): 488-489.
- _____. «Cartas de Madrid», *Ideas y Valores* 3-4 (diciembre de 1951-marzo de 1952): 268-273.
- _____. «El congreso de intelectuales», *Revista del Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario* 44, n.ºs 421-425 (agosto-diciembre de 1949): 490.
- _____. «El desarrollo de la política colombiana», *Cuadernos Hispanoamericanos* 35 (noviembre de 1952): 99-102.
- _____. «Dos poetas colombianos actuales: Fernando Arbeláez y Marco F. Chávez», *Revista del Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario* 45, n.º 426 (enero-marzo de 1950): 107-108.
- _____. «Dos temas en la literatura hispanoamericana», *Cuadernos Hispanoamericanos* 32 (agosto de 1952): 262-265.
- _____. «El ensayo posmodernista: Pedro Henríquez Ureña». 1984. En Gutiérrez Girardot, *Hispanoamérica: imágenes*, 145-158.

- ____. *La formación del intelectual hispanoamericano en el siglo XIX*. College Park: University of Maryland,
- ____. «Lo grotesco literario y su función crítico-social en la literatura hispanoamericana». 1965. En Gutiérrez Girardot, *Horas de estudio*, 113-132.
- ____. *Hispanoamérica: imágenes y perspectivas*. Bogotá: Temis, 1989.
- ____. «Hispanoamérica y España», *Revista del Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario* 44, n.^{os} 421-425 (agosto-diciembre de 1949): 491-493.
- ____. «La historiografía literaria de Pedro Henríquez Ureña: promesa y desafío». En Gutiérrez Girardot, *Aproximaciones*, 65-86.
- ____. *Horas de estudio*. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura, 1976.
- ____. *La imagen de América en Alfonso Reyes*. Madrid: Ínsula, 1955.
- ____. *La imagen de América en Alfonso Reyes*. En *Dos estudios sobre Alfonso Reyes*, de Rafael Gutiérrez Girardot e Ingemar Düring, 87-148. Madrid: Ínsula, 1962.
- ____. *Insistencias*. Bogotá: Ariel, 1998.
- ____. «El intelectual y la cultura moderna», *Páginas Literarias*, suplemento de *El Siglo*, 2 de diciembre de 1951, 3.
- ____. «José Ortega y Gasset», *Avanzada: Vocero de la Juventud Derechista de Colombia*, 16 de octubre de 1948, 6.
- ____. «Literatura y política en Latinoamérica». 1982. En Gutiérrez Girardot, *Insistencias*, 269-283.
- ____. «Literatura y sociedad (a propósito de una crítica)», *Mito* 17 (diciembre de 1957-enero de 1958): 331-336.
- ____. «Literatura y sociedad en Hispanoamérica». 1968. En Gutiérrez Girardot, *Horas de estudio*, 133-154.

- ____. «Mestizaje y cosmopolitismo: perspectivas de interpretaciones literarias y sociológicas de América Latina». 1993. En Gutiérrez Girardot, *Insistencias*, 239-256.
- ____. *Modernismo: supuestos históricos y culturales*. 1983. 3.^a ed. Bogotá: Fondo de Cultura Económica, 2044.
- ____. *Nietzsche y la filología clásica*. 1966. Bogotá: Panamericana, 2000.
- ____. «Notas e informaciones sobre la imagen de América en Alfonso Reyes», *Bolívar* 21 (julio de 1953): 153-164.
- ____. Nota introductoria al «Discurso pronunciado por el colegial Lino Pombo en la capilla del Colegio del Rosario, dedicando unas conclusiones de aritmética y geometría a santo Tomás», de Francisco José de Caldas, *Revista del Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario* 46, n.ºs 427-428 (marzo-junio de 1950): 283-284.
- ____. «Una novela existencialista», *Páginas Literarias*, suplemento de *El Siglo*, 13 de marzo de 1949, 3-4.
- ____. «Los olvidados: América sin realismos mágicos». 1984. En Gutiérrez Girardot, *Insistencias*, 221-237.
- ____. «Pedro Henríquez Ureña». Prólogo a *La utopía de América*, de Pedro Henríquez Ureña, ix-xxxvii. Edición de Ángel Rama y Rafael Gutiérrez Girardot. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1978.
- ____. «Pedro Henríquez Ureña y la historiografía literaria latinoamericana». 1973. En Gutiérrez Girardot, *Horas de estudio*, 357-371.
- ____. «Política y literatura», *Cuadernos Hispanoamericanos* 37 (enero de 1953): 80-82.
- ____. «Primera exposición del libro español en Bogotá», *Revista del Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario* 46, n.ºs 427-428 (marzo-junio de 1950): 291-292.

- ____. «El problema de una periodización de la historia literaria latinoamericana». 1984. En Gutiérrez Girardot, *Aproximaciones*, 29-45.
- ____. «Problemas y método de la crítica literaria». 1966. En Gutiérrez Girardot, *Horas de estudio*, 301-323.
- ____. Prólogo a *Última Tule y otros ensayos*, de Alfonso Reyes, ix-xliii. Selección de Rafael Gutiérrez Girardot. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1991.
- ____. Reseña de *La meta de dos revoluciones*, de José Larraz López, *Revista del Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario* 44, n.ºs 421-425 (agosto-diciembre de 1949): 481-483.
- ____. «Revisión de la historiografía literaria latinoamericana». 1982. En Gutiérrez Girardot, *Aproximaciones*, 13-27.
- ____. «Seis poetas españoles de la generación actual», *Revista del Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario* 44, n.ºs 421-425 (agosto-diciembre de 1949): 469.
- ____. «Sobre el problema de la definición de América: notas sobre la obra de José Luis Romero». 1982. En Gutiérrez Girardot, *Hispanoamérica: imágenes y perspectivas*, 244-251.
- ____. *Temas y problemas de una historia social de la literatura hispanoamericana*. Bogotá: Cave Canem, 1989.
- ____. «La utopía americana de Alfonso Reyes», *Cuadernos Hispanoamericanos* 25 (enero de 1952): 73-82.

II

- Abrams, M. H. *Natural supernaturalism: tradition and revolution in romantic literature*. Nueva York: W. W. Norton, 1971.
- Adorno, Theodor W. «Contribución a la doctrina de las ideologías». En *Estudios sociológicos I*, vol. 8 de *Obra completa*, traducción de Agustín González Ruiz, 427-446. Madrid: Akal, 2004.

- _____. *Minima moralia: reflexiones desde la vida dañada*. Traducción de Joaquín Chamorro Mielke. Madrid: Taurus, 1987.
- Alfonso Reyes y los intelectuales colombianos: diálogo epistolar*. Recopilación, introducción y aclaraciones contextuales de Adolfo Caicedo Palacios. Bogotá: Siglo del Hombre; Universidad de los Andes, 2009.
- Bacon, Francis. *Nueva Atlántida*, traducción de Margarita V. de Robles. En More, Campanella y Bacon, *Utopías del Renacimiento*, 297-348.
- Benjamin, Walter. «Tesis de filosofía de la historia». En *Ensayos escogidos*, traducción de H. A. Murena, 43-52. México: Coyoacán, 2001.
- Bloch, Ernst. *A philosophy of the future*. Traducción al inglés de John Cumming. Nueva York: Herder and Herder, 1970.
- _____. *The principle of hope*, vol. 1. Traducción al inglés de Neville Plaice, Stephen Plaice y Paul Knight. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 1996.
- Campanella, Tomaso. *La imaginaria Ciudad del Sol*, traducción de Agustín Mateos. En More, Campanella y Bacon, *Utopías del Renacimiento*, 183-296.
- Caro, Miguel Antonio. «Autoridad es razón». En *Filosofía, religión, pedagogía*, tomo 1 de *Obras*, 562-567. Edición de Carlos Valderrama Andrade. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo, 1962.
- Compagnon, Antoine. *Los antimodernos*. Traducción de Manuel Arranz. Barcelona: Acantilado, 2007.
- Díez, Luis Gonzalo. «La ortodoxia conservadora: Edmund Burke, Louis de Bonald y Juan Donoso Cortés». En *Anatomía del intelectual reaccionario: Joseph de Maistre, Vilfredo Pareto y Carl Schmitt. La metamorfosis fascista del conservadurismo*, 173-207. Madrid: Biblioteca Nueva, 2007.
- «Falange Española. Puntos iniciales», *F. E.*, 7 de diciembre de 1933, 6-7, <<http://www.filosofia.org/hem/193/fes/fe0106.htm>>.
- Franco, Jean. «El humanismo de Pedro Henríquez Ureña». En Henríquez Ureña, *Ensayos*, 812-818.

- García Lozada, Antonio. «Rafael Gutiérrez Girardot: la afirmación del librepensador hispanoamericano». En Gómez, Gutiérrez Girardot y Zuleta, *Caminos hacia la modernidad*, 325-329.
- García Morente, Manuel. *Idea de la hispanidad*. Buenos Aires: Espasa-Calpe, 1939.
- Geoghegan, Vincent. *Utopianism and marxism*. Oxford: Peter Lang, 2008.
- Gómez, Juan Guillermo. «Gutiérrez Girardot y España». En Gómez, *Rafael Gutiérrez Girardot*, 63-76.
- _____, coord. *Rafael Gutiérrez Girardot: un intelectual crítico y creativo de las tradiciones hispanoamericanas*, número 226 de *Anthropos: Huellas del Conocimiento* (enero-marzo de 2010).
- Gómez, Juan Guillermo, Bettina Gutiérrez Girardot y Rodrigo Zuleta, eds. *Caminos hacia la modernidad: homenaje a Rafael Gutiérrez Girardot*. Fráncfort del Meno: Vervuert Verlag, 1993.
- Gómez, Juan Guillermo y José Hernán Castilla. «Rafael Gutiérrez Girardot (1928-2005)». En Gómez, *Rafael Gutiérrez Girardot*, 44-55.
- Hegel, G. W. F. *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, vol. 1. Traducción de José Gaos. Barcelona: Altaya, 1994.
- Henríquez Ureña, Pedro. «El descontento y la promesa». En Henríquez Ureña, *Escritos políticos, sociológicos y filosóficos*, 403-417.
- _____. *Ensayos*. Edición crítica coordinada por José Luis Abellán y Ana María Barrenechea. México: ALLCA XX; Fondo de Cultura Económica, 1998.
- _____. *Escritos políticos, sociológicos y filosóficos*, vol. 5 de *Obras completas*. Santo Domingo: Secretaría de Estado de Cultura, 2004.
- _____. «La utopía de América». En Henríquez Ureña, *Escritos políticos, sociológicos y filosóficos*, 465-471.
- Hirschman, Albert O. *The rhetoric of reaction: perversity, futility, jeopardy*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University, 1991.

- Hobsbawm, Eric. «The principle of hope». En *Revolutionaries: contemporary essays*, 136-141. Londres: Phoenix, 1994.
- Jaramillo Vélez, Rubén. «En la muerte de Rafael Gutiérrez Girardot», *Aquelarre* 4, n.º 8 (segundo semestre de 2005): 7-14.
- Jiménez Panesso, David. «El apocalipsis y el idilio». En *La restauración conservadora 1946-1957*, edición de Rubén Sierra Mejía, 235-289. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2012.
- _____. «Notas sobre Gutiérrez Girardot». Escrito inédito, 2013. Archivo de Microsoft Word.
- Kermode, Frank. *The sense of an ending: studies in the theory of fiction*. Nueva York: Oxford University Press, 2000.
- Koselleck, Reinhart. «Algunas cuestiones sobre la historia conceptual de *crisis*». En Koselleck, *Historias de conceptos*, 131-142.
- _____. «Crisis», traducción al inglés de Michaela W. Richter, *Journal of the History of Ideas* 67, n.º 2 (abril de 2006): 357-400.
- _____. *Historias de conceptos: estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje social y político*. Traducción de Luis Fernández Torres. Madrid: Trotta, 2012.
- _____. «Sobre la historia conceptual de la utopía temporal». En Koselleck, *Historias de conceptos*, 171-187.
- Maeztu, Ramiro de. *Defensa de la hispanidad*. Madrid: Gráfica Universal, 1934.
- Montoya, Pablo. «Mito y España», *Estudios de Literatura Colombiana* 27 (julio-diciembre de 2010): 41-56.
- More, Thomas. *Utopía*, traducción de Agustín Millares Carlo. En More, Campanella y Bacon, *Utopías del Renacimiento*, 47-182.
- More, Thomas, Tommaso Campanella y Francis Bacon. *Utopías del Renacimiento*. Estudio preliminar de Eugenio Ímaz. México: Fondo de Cultura Económica, 2009.

- Moreno Durán, R. H. «Los argumentos del francotirador». En Gómez, Gutiérrez Girardot y Zuleta, *Caminos hacia la modernidad*, 35-41.
- _____. «El magisterio de la disidencia». Prólogo a *Pensamiento hispanoamericano*, de Rafael Gutiérrez Girardot, 7-29. México: Universidad Nacional Autónoma, 2006.
- Ortega y Gasset, José. «Hegel y América». En *El espectador*. Tomo 7. Madrid: Revista de Occidente, 1929, 9-46.
- Pérez Monfort, Ricardo. *Hispanismo y falange: los sueños imperiales de la derecha española*. México: Fondo de Cultura Económica, 1992.
- Primo de Rivera, José Antonio. «Una bandera que se alza», *Acción Española*, 1 de noviembre de 1933, 363-369, <<http://www.filosofia.org/hem/193/acc/e40363.htm>>.
- «El programa de Falange Española de las JONS», *ABC Diario Ilustrado*, 30 de noviembre de 1934, 32-34, <<http://www.filosofia.org/hem/dep/abc/9341130.htm>>.
- Reyes, Alfonso. «No hay tal lugar...». En *Obras completas de Alfonso Reyes*, vol. XI, 337-389. México: Fondo de Cultura Económica, 1997.
- _____. «Notas sobre la inteligencia americana». En Reyes, *Última Tule*, 82-90.
- _____. «Posición de América». En Reyes, *Tentativas y orientaciones*, 254-270.
- _____. «El presagio de América». En Reyes, *Última Tule*, 11-62.
- _____. *Tentativas y orientaciones*. En *Obras completas de Alfonso Reyes*, vol. XI, 155-334. México: Fondo de Cultura Económica, 1997.
- _____. *Los trabajos y los días*. En *Obras completas de Alfonso Reyes*, vol. IX, 197-461. México: Fondo de Cultura Económica, 1996.
- _____. *Última Tule*. En *Obras completas de Alfonso Reyes*, vol. XI, 9-153. México: Fondo de Cultura Económica, 1997.
- _____. «Las utopías». En Reyes, *Los trabajos y los días*, 274-277.

- Rodríguez-Puértolas, Julio. «Fascismo y poesía en España». En *Actas del séptimo Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*, dirección de Giuseppe Bellini, 833-891. Roma: Bulzoni, 1982.
- Romero, José Luis. «Las concepciones historiográficas y las crisis». En *La vida histórica*, 90-98. Buenos Aires: Sudamericana, 1988.
- Sarlo, Beatriz. «Pedro Henríquez Ureña: lectura de una problemática». En Henríquez Ureña, *Ensayos*, 880-887.
- Sierra Mejía, Rubén. «Miguel Antonio Caro: religión, moral, autoridad». En *Miguel Antonio Caro y la cultura de su época*, edición de Rubén Sierra Mejía, 9-31. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2002.
- Starobinski, Jean. *Acción y reacción: vida y aventuras de una pareja*. Traducción de Eliane Cazenave Tapié Isoard. México: Fondo de Cultura Económica, 2001.
- Valle-Inclán, Ramón María del. *Luces de bohemia*, en *Obras selectas*, 519-617. Madrid: Espasa-Calpe, 1998.
- Vieira, Fátima. «The concept of utopia». En *The Cambridge companion to utopian literature*, edición de Gregory Claeys, 3-27. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- Williams, Raymond. *Marxism and literature*. Oxford: Oxford University Press, 1977.
- Zuleta Álvarez, Enrique. «Sociedad, historia y literatura en la crítica de Rafael Gutiérrez Girardot». En Gómez, Gutiérrez Girardot y Zuleta, *Caminos hacia la modernidad*, 17-27.