



TESIS DOCTORAL:

**FILOSOFÍA E HISTORIA DE LA CULTURA HISPANOAMERICANA EN
PEDRO HENRÍQUEZ UREÑA**

Doctorando: Juan de la Cruz

Director y Tutor de la Investigación: José María Portillo Valdés

2024

(cc) 2024 Juan de la Cruz (cc by-nc 4.0)

FILOSOFÍA E HISTORIA DE LA CULTURA HISPANOAMERICANA
EN PEDRO HENRÍQUEZ UREÑA

JUAN DE LA CRUZ

ÍNDICE

Resumen.....1

Introducción.....	3
Capítulo I. Marco Teórico-Metodológico de la Investigación.....	9
1.1. Planteamiento del problema.....	9
1.2. Cuestiones a las que pretende dar respuesta esta investigación.....	11
1.3. Objetivos.....	12
1.4. Hipótesis.....	12
1.5. Estado de la Cuestión.....	12
1.6. Metodología de la Investigación.....	22
Capítulo II. La Cultura Literaria, Filológica, Filosófica e Historiográfica de Pedro Henríquez Ureña.....	29
2.1. Breve biografía intelectual de Pedro Henríquez Ureña.....	30
2.2 Formación de Pedro Henríquez Ureña en la Infancia y Juventud.....	39
2.3. Transformación Intelectual de Pedro Henríquez Ureña.....	46
2.4. Reorientación Filosófica de Pedro Henríquez Ureña.....	53
Capítulo III. Visión Humanística Integral de Pedro Henríquez Ureña.....	57
3.1. Antiguo Oriente: Las esperanzas, fuera del alcance humano.....	63

3.2. Grecia: Paradigma del Humanismo.....	67
3.3. El Renacimiento: Interpretación moderna del mundo clásico griego.....	77
3.4. Movimiento Intelectual Alemán: El nuevo humanismo que exalta la cultura clásica griega.....	81
3.5. Perspectiva Humanística Hispanoamericana: la Revolución Popular Mexicana de inicios del siglo XX.....	92
3.6. El Humanismo integral de Pedro Henríquez Ureña: la visión de sus discípulos, condiscípulos y contemporáneos.....	106
Capítulo IV. El Pensamiento Filosófico de Pedro Henríquez Ureña.....	112
4.1. Filosofía de la Perfección Espiritual.....	123
4.2. Una perspectiva crítica sobre el positivismo.....	129
4.3. Henríquez Ureña ante Hostos.....	149
4.4. Entre Nietzsche y James.....	167
4.5. Panteísmo ético y política social en Spinoza.....	187
4.6. La filosofía de la liberación espiritual de Andrés Bello.....	196
4.7. La impronta de Rodó.....	201
4.8. La filosofía en Hispanoamérica.....	206

Capítulo V. Filosofía e Historia de la Cultura Hispanoamericana en Pedro Henríquez Ureña.....	212
5.1. Rol de España en la Formación de la Cultura Hispanoamericana.....	213
5.2. Filosofía e Historia de la Cultura Hispanoamericana.....	237
5.3. El Idioma Español, Elemento Clave de la Cultura Hispanoamericana.....	261
5.4. Independencia Espiritual y Expresión Original.....	271
5.5. La Dominicanidad Latente en la Filosofía e Historia de la Cultura Hispanoamericana de Pedro Henríquez Ureña.....	287
Capítulo VI. La Utopía Político-Cultural de una Magna Patria en Pedro Henríquez Ureña.....	319
6.1. Los Referentes Utópicos Universales de Pedro Henríquez Ureña.....	323
6.2. La Utopía de Bolívar, el Referente de Pedro Henríquez Ureña en América.....	330
6.3. La Patria de la Justicia y del Ideal de Cultura en Pedro Henríquez Ureña.....	340
Conclusiones.....	349
Bibliografía.....	359

DEDICATORIAS

Dedico esta investigación a mi Dios Todopoderoso, por permitirme cumplir con esta meta tan preciada en mi vida.

A mi madre, Beatriz de la Cruz, y a mi padre, Vicente Otáñez, que en paz descansen, como tributo a los valores que cultivaron en mí y a sus aportes invaluable para que yo sea siempre una persona de bien.

A mis hijas Amelia Beatriz, Natalia e Isamar y a mi hijo Juan Onelkin, a quienes amo con toda el alma y son las fuentes de inspiración de todas las metas que me he trazado en la vida.

A mi amada esposa Isabel María Vázquez Díaz, que es mi sostén y estímulo en todos los momentos de mi vida.

A mis hermanas Santa y Elvira y a mis hermanos Víctor Manuel y Pablo, a quienes amo con todo mi corazón. De igual modo, a mis hermanos idos a destiempo, Félix y Jacinto, a quienes el Señor tiene en su santo seno.

A mi segunda madre, Mirian Díaz, y a mi segundo padre, Juan Bautista Vázquez (Eligio) (QEPD), quienes me acogieron como parte íntegra de su familia.

A Degni, Claribel, Carlos Juan y Juan José Vázquez, hijas e hijos; a mis compadres queridos Juan Francisco Guzmán, Luis Santana y Luis Ernesto Ramírez; a mis queridos amigos Randy, Yirania, hijos e hijas, con gran aprecio.

A todos mis compañeros de la Escuela de Historia y Antropología y de la Facultad de Humanidades de la Universidad Autónoma de Santo Domingo -UASD-, Primada de América, por su solidaridad y apoyo permanente.

A todos los docentes y doctorandos de la Escuela de Doctorado y del Programa de Doctorado de Historia Contemporánea de la Universidad del País Vasco -UPV- por sus valiosos aportes.

AGRADECIMIENTOS

Agradezco profundamente al Director y Tutor de esta investigación en el Programa de Doctorado en Historia Contemporánea de la Universidad del País Vasco, Dr. José María Portillo Valdés, por sus siempre atinadas observaciones y sugerencias para que este estudio lograra la solidez requerida.

Agradezco a la Dra. María del Coro Rubio, Presidenta de la Comisión Académica del Doctorado en Historia Contemporánea, por sus valiosos aportes a la formación de todos los que somos parte de este prestigioso programa doctoral.

Agradezco al Dr. Antonio Rivera, anterior Presidente de la Comisión Académica, por haberme acogido en este Programa de Doctorado en Historia Contemporánea y por su asistencia siempre oportuna cada vez que le fue requerida.

Agradezco a todo el personal administrativo y de soporte técnico de la UPV/EHU por su apoyo permanente en este proceso.

Agradezco eternamente a la maestra Noemí Carrasco, por infundir en mí el amor por la Historia.

RESUMEN

Esta investigación se propone articular en una perspectiva holística el conjunto de elementos de filosofía e historia de la cultura que subyacen o se revelan claramente en la producción intelectual de Pedro Henríquez Ureña y los elementos de identidad propios de los pueblos que integran a Hispanoamérica en relación con aquellos aspectos que muestran a un ser humano universal con profundo arraigo en lo nativo. De igual manera, se contrasta la perspectiva de Henríquez Ureña de una filosofía de la cultura orientada a la perfección del espíritu humano con la de otros autores precedentes, contemporáneos y posteriores para proveer una visión más amplia en torno a la problemática estudiada. Por último, se analizan las características de la utopía de América postulada por el autor, que tiene como elementos esenciales la patria de la justicia y el ideal de cultura con miras a lograr la emancipación del brazo y la inteligencia.

PALABRAS CLAVE: Filosofía de la Cultura, Historia de la Cultura, Hispanoamérica, Independencia Espiritual, Utopía.

SUMMARY

This research aims to articulate in a holistic perspective the set of elements of philosophy and history of culture that underlie or are clearly revealed in the intellectual production of Pedro Henríquez Ureña and the identity elements of the peoples that make up Latin America in relation to those aspects that show a universal human being with deep roots in the native. Likewise, Henríquez Ureña's perspective of a philosophy of culture oriented to the perfection of the human spirit is contrasted with that of other preceding, contemporary and later authors to provide a broader vision of the problem studied. Finally, the characteristics of the utopia of America postulated by the author are analyzed, which has as essential elements the homeland of justice and the ideal of culture with a view to achieving the emancipation of the arm and intelligence.

KEYWORDS: Philosophy of Culture, History of Culture, Latin America, Spiritual Independence, Utopia.

INTRODUCCIÓN

Las transformaciones vertiginosas que se han producido en el mundo actual, en apenas décadas, por efecto de la revolución inconmensurable provocada por las redes digitales de la internet y el satélite, amenazan con borrar todo vestigio de identidad nacional, regional o continental. Asimismo, los cambios rápidos que se han originado en los órdenes económico, social, político, científico-tecnológico e ideológico, han traído consigo permutaciones drásticas en el orden cultural, que ameritan de una reflexión holística desde los ámbitos histórico, cultural y filosófico.

La globalización es vista por los expertos como algo inevitable, a la cual es necesario acomodarse o sacarle partido, pero sin encararla frontalmente, a menos que se quiera sucumbir en el intento. En ese contexto complejo, es muy pertinente estudiar a fondo las propuestas formuladas por Pedro Henríquez Ureña a los pueblos que conforman a Hispanoamérica, en el sentido de tomar muy en cuenta los grandes avances obtenidos por la humanidad en su discurrir, al tiempo de afirmar sus identidades nacionales y regionales, al beber de los diversos ríos del suelo nativo, sin olvidar que estos desembocan en el mar inmenso del mundo global.

En ese contexto, es de gran importancia recuperar y difundir la filosofía e historia la cultura postulada por Henríquez Ureña, que tiene como horizonte la búsqueda de una expresión original y genuina por parte de los pueblos que integran a Hispanoamérica, sin caer en el aislamiento que propician los nacionalismos radicales y tener siempre como referentes fundamentales los múltiples tesoros materiales y espirituales que forman parte de la cultura universal de la humanidad.

Como parte del proceso de construcción de una expresión propia en los planos político, cultural y espiritual, Henríquez Ureña plantea la necesidad de la edificación de una Magna Patria constituida por todos los pueblos hispanoamericanos, que, al asumir como objetivo central la justicia, la democracia y la libertad plenas, parta del reconocimiento de la diversidad cultural y la multiculturalidad explícitas, implícitas y subyacentes en todos los territorios que integran el continente. Esta entidad multinacional y multirregional, al tiempo que obvie cualquier tipo de discriminación, debe incorporar todas las energías y potencialidades creadoras de los más diversos sujetos y sectores sociales en procura del bienestar individual y colectivo.

Esta investigación tiene como propósito fundamental recuperar los aportes inmensos que realizó el doctor Pedro Henríquez Ureña orientados al desarrollo de una filosofía de la cultura auténtica basada en las peculiaridades identitarias de los pueblos hispanoamericanos, al tiempo de revelar sus grandes dotes de historiador de la cultura hispanoamericana, al tejer con manos diestras cada uno de los hilos que integran su tapiz multicolor. El estudio a fondo de las realidades comunes y singulares de los pueblos que integran a la América Hispánica le permitió a Henríquez Ureña formular una propuesta integral de utopía, relativa a una Patria de la Justicia y la Cultura, donde se logre cabalmente la emancipación del brazo y de la inteligencia para superar de forma armónica la contradicción milenaria que ha existido entre trabajo manual y trabajo intelectual.

La originalidad de este estudio estriba en el hecho de que hasta ahora a Henríquez Ureña se lo ha concebido esencialmente como un eminente crítico literario y un humanista destacado, pero muy pocos reconocen en él a un genuino filósofo de la cultura, que hace un aporte singular a la América Hispánica y al mundo con su Filosofía de la Perfección del Espíritu, la cual tiene raíces muy profundas en las múltiples venas subterráneas de que se alimentan nuestros ríos nativos y desembocan en el mar inmenso de la cultura universal o global. Otro aspecto de gran trascendencia en su obra es su capacidad para historiar con trazos de filigrana cada uno de los períodos medulares tanto de la España romana, medieval, moderna y contemporánea como de la América prehispánica, colonial, independentista y post independentista, donde se ponen de manifiesto sus conocimientos ilustrados, su honda perspectiva analítica y su bien orientada actitud crítica para extraer de ellas el néctar de su identidad y de su psicología colectiva.

Esta investigación está constituida por seis capítulos, cada uno de los cuales trata de aportar al conocimiento integral de la formación, producción y difusión de la perspectiva crítica que tuvo Henríquez Ureña en torno a la filosofía y la historia de la cultura de la América Hispánica.

El primer capítulo de esta investigación se refiere al Marco Teórico-Methodológico, donde se esboza el problema al cual se intenta dar solución, las principales interrogantes que intenta responder este estudio, los objetivos correlacionados con estas incógnitas, la hipótesis que le sirve de referencia, la evolución histórica y el estado actual de la cuestión que se indaga, así como la metodología de investigación, donde se abordan los tipos de investigación, métodos y técnicas que se emplean.

El segundo capítulo sintetiza la visión humanística integral de Pedro Henríquez Ureña en torno a las letras, las artes, las ciencias y la filosofía, con la cual se echan las bases sobre la que se erige su preclara filosofía de la cultura hispanoamericana. Aquí se esbozan, además, las diferentes etapas en que el humanismo ha desempeñado un rol estelar en tanto proceso de reflexión y praxis del ser humano en torno al ser humano y su entorno natural, social y cultural, donde Grecia y Roma se constituyen en los pilares por excelencia que sirven de inspiración al resurgimiento de la cultura humanística en Occidente.

El tercer capítulo sobre la cultura filosófica, literaria, filológica e historiográfica de Pedro Henríquez Ureña muestra el proceso formativo seguido por este insigne pensador para dotarse de una cultura holística sobre los distintos saberes acumulados por la humanidad en su trayectoria histórica. Asimismo, se examinan, de manera especial, la cultura filosófica, literaria, filológica e historiográfica que adquirió en las últimas décadas del siglo XIX y las primeras décadas del siglo XX, tanto en la República Dominicana, Haití, Cuba, México, Estados Unidos, Argentina como en España, donde bebió ávidamente tanto de las culturas universales, de las culturas hispanoamericanas como de las culturas nativas.

En el cuarto capítulo, en una apretada síntesis, se procede a enunciar y ponderar los ensayos filosóficos escritos por Henríquez Ureña sobre el espíritu platónico, la eticidad y las ideas socio-políticas de Baruch de Spinoza, el positivismo de Augusto Comte, Herbert Spencer, John Stuart Mill, Hippolyte Taine y Joseph Ernest Renan, Nietzsche y el pragmatismo de William James, Profesores de Idealismo, la Sociología de Eugenio María de Hostos, la obra de José Enrique Rodó, la Filosofía en la América Española, así como Filosofía y Originalidad. Al mismo tiempo, se recogen sus reflexiones y ponderaciones sobre las teorías griegas del caos y el espíritu, desde donde deriva su concepción filosófica: Filosofía de la Perfección Espiritual.

El quinto capítulo, que es el nudo gordiano de esta investigación, está orientado a examinar la esencia de la filosofía e historia de la cultura hispanoamericana formulada por Pedro Henríquez Ureña en sus textos *La Utopía de América* (1925), *Patria de la Justicia* (1925), *Seis Ensayos en Busca de Nuestra Expresión* (1928), *Las Corrientes Literarias en América Latina* (1945) e *Historia de la Cultura en la América Hispánica* (1947), así como en sus diferentes obras, tanto las escritas como las dictadas mediante conferencias a lo largo de su dilatada trayectoria intelectual. En este

capítulo se delinean las características más destacadas de la cultura española, tanto en su fase originaria, en la edad media, en el periodo de lucha contra la dominación árabe, en el proceso de conquista y colonización de América y en la época más reciente. De igual manera, se esbozan los puntos que trazaron el camino identitario que condujeron a la configuración de los pueblos hispanoamericanos como naciones libres e independientes en los ámbitos económico, social, político, cultural, lingüístico e ideológico. En ese sentido, resaltan las propuestas de los intelectuales que trazaron las pautas para un deslinde espiritual entre España y Europa, como portadoras de la cultura dominante durante más de tres siglos, y los pueblos de la América Hispánica, como portadores de una cultura alterna, signada por la independencia espiritual y como preludio de la independencia política que habría de sobrevenir años más tarde.

En el sexto y último capítulo, referido a la Utopía Político-Cultural de Pedro Henríquez Ureña, se resume el proyecto político que concibió este destacado pensador, partiendo de la utopía platónica de una república gobernada por filósofos, integrando los aportes de Tommaso Campanella y de Tomás Moro de una república basada en los progresos técnicos, el sentido ético y la filosofía de la justicia social, al tiempo de darle continuidad al ideal de una magna patria, justa y próspera esbozada por Simón Bolívar tanto en sus discursos políticos como en sus propuestas constitucionales. En ese orden, manifestó que toda la humanidad, cansada de buscar la tierra prometida en todos los climas y en todas las latitudes, la encontraría en la Patria de la Justicia construida en Hispanoamérica, donde la emancipación del brazo y la inteligencia estaría en el centro de su accionar, y donde el ideal de cultura estaría supeditado al ideal de justicia social plena.

En síntesis, esta investigación, que tiene como objetivo poner de relieve los puntos esenciales de la filosofía e historia de la cultura hispanoamericana de Pedro Henríquez Ureña, constituye un aporte significativo al proceso de comprensión de la independencia política, espiritual e identitaria de los pueblos hispanoamericanos, por cuanto analiza aspectos de su producción intelectual que hasta ahora habían estado ausentes de las reflexiones realizadas por múltiples estudiosos en torno a su dilatada obra. En esta se ahonda en su visión integral sobre el humanismo, en el complejo proceso formativo que le llevó a romper con el positivismo y a abrazar la metafísica como salida al caos cósmico por el que atravesaba la humanidad entre 1914 y 1945, la creación de una filosofía propia: la filosofía de la perfección del espíritu, tras beber de los inmensos tesoros de la cultura universal, regional y nativa, así como aportar a la definición de una

fisonomía identitaria propia para la América Hispánica, con una expresión original y genuina del espíritu, donde su profunda raíz nativa, el “*ansia de perfección*” y la construcción de “*una patria grande*” basada en los ideales de justicia y desarrollo cultural, constituían sus grandes aspiraciones.

CAPÍTULO I
MARCO TEÓRICO-METODOLÓGICO
DE LA INVESTIGACIÓN

En este capítulo se aborda todo lo relacionado con el marco teórico y metodológico que sirve de fundamento a la presente investigación. Los aspectos consignados en este apartado están vinculados al planteamiento del problema, a las interrogantes a que pretende dar respuestas esta investigación, a los objetivos de la investigación, a la hipótesis que se pretende demostrar, al estado de la cuestión de la problemática que se aborda y a la metodología de investigación que se implementa durante su desarrollo.

1.1. Planteamiento del problema

En el mundo global actual se habla de una crisis total de paradigmas económicos, sociales, políticos, ideológicos, culturales, filosóficos y ético-morales, lo que ha colocado a la humanidad al borde de un gran abismo y ante un futuro verdaderamente incierto y desesperanzador. Al mismo tiempo, se considera una verdad de Perogrullo que todas las fronteras han sido borradas y que constituye una necesidad hablar de identidad cultural de los pueblos y de las diferentes regiones del planeta tierra.

La globalización de los procesos económicos, los procesos de integración económica regionales y mundiales, la caída del Muro de Berlín en 1989, el derrumbe de la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS) en 1991, el cese del período de la Guerra Fría que prevaleció entre los años de 1945 y 1991, así como el establecimiento de la unipolaridad política y militar de los Estados Unidos en el globo terráqueo, es lo que explica que a partir del 30 de abril de 1993 el gobierno norteamericano levantara la prohibición que pesaba en torno al uso de la internet a nivel público -que desde 1958 y hasta esos momentos estaba bajo el control absoluto del Pentágono-, al tiempo de permitir la integración de redes sociales, plataformas digitales de todo tipo y la incorporación de un tejido infinito de proveedores privados de hardware y software.

La mayor parte de los paradigmas que se derrumbaron estuvieron sustentados en postulados generales que no surgieron de un estudio profundo de la realidad específica de cada país en que se pretendió aplicarlos y no partieron de la idiosincrasia propia de cada pueblo, región o continente, razón por la cual sus fundamentos fueron sumamente frágiles y el edificio que se pretendió erigir sobre esas bases endebles cayó inexorablemente como un castillo de arena o de naipes.

La filosofía e historia de la cultura hispanoamericana forjada por Pedro Henríquez Ureña entre las décadas de 1920 y 1940 es una propuesta totalmente novedosa, que tiene como punto de partida la idea de que era necesario construir una expresión original y genuina del espíritu, que le

permita a los pueblos de Hispanoamérica ponerle un acento propio a toda su producción literaria, artística, filosófica y científica, teniendo como buque insignia el ansia de perfección.

Para completar ese proceso, Henríquez Ureña perfila una utopía política y cultural para los pueblos hispanoamericanos bajo el nombre de *“Patria de la Justicia”*, mediante la cual se planteaba resolver los problemas más acuciantes del ser humano, al tiempo de elevar su nivel cultural y espiritual, sobre la base de *“la emancipación del brazo y de la inteligencia”*.

Con la puesta en práctica de ese ideal utópico se busca convertir a la América Hispánica en una *“magna patria, fuerte y próspera por los dones de su naturaleza y por el trabajo de sus hijos”* que sirva a su vez de *“tierra de promisión para la humanidad, cansada de buscarla en todos los climas”* del planeta, bajo la premisa de que el ideal de perfeccionamiento intelectual individual debe estar subordinado al ideal de justicia, sin que eso signifique matar la creatividad aposentada en cada persona, pero sí ponerla al servicio de toda la colectividad en un ambiente de justicia y equidad.

En esta investigación nos proponemos articular en una perspectiva holística el conjunto de elementos de filosofía de la cultura que subyacen o se revelan claramente en la producción intelectual de Henríquez Ureña y en los elementos de identidad propios de los pueblos que integran a Hispanoamérica con aquellos aspectos que muestran a un ser humano con sentido de universalidad o globalidad.

1.2. Cuestiones a las que pretende dar respuesta esta investigación

Las cuestiones cardinales a las que pretende dar respuesta esta investigación se dividen en cinco grandes áreas. En primer lugar, se busca identificar la filosofía de la cultura e historia de la cultura hispanoamericanas implícitas y explícitas en la producción intelectual de Pedro Henríquez Ureña. En segundo lugar, se procede a delinear la cultura filosófica, la perspectiva historiográfica y la concepción humanística que sirven de base a la novedosa propuesta de una filosofía e historia de la cultura hispanoamericana en Henríquez Ureña. En tercer lugar, se esbozan los fundamentos teóricos y epistemológicos en que se sustenta la filosofía e historia de la cultura hispanoamericana de Henríquez Ureña. En cuarto lugar, se enuncian, analizan y sintetizan los rasgos históricos, étnico-culturales, lingüísticos e intelectuales que caracterizan a la filosofía de la cultura de Pedro Henríquez Ureña. En quinto y último lugar, se sintetizan las ideas que sirven de plataforma al paradigma político-cultural que propone Pedro Henríquez a través de su filosofía e historia de la cultura hispanoamericana.

1.3. Objetivos

Los objetivos que orientan la presente investigación, relativa a la filosofía e historia de la cultura hispanoamericana en Pedro Henríquez Ureña, son los siguientes:

Objetivo general:

Identificar la filosofía de la cultura implícita en la producción intelectual de Pedro Henríquez Ureña, cuyo horizonte clave es la creación de una Patria Grande basada en el reconocimiento y respeto de la multiculturalidad latente entre los pueblos que constituyen a la América Hispánica.

Objetivos específicos:

1. Delinear las concepciones filosóficas, históricas y humanísticas que sirven de base a la filosofía e historia de la cultura de Pedro Henríquez Ureña.
2. Identificar los fundamentos teóricos y epistemológicos en que se sustenta la filosofía e historia de la cultura de Pedro Henríquez Ureña.
3. Analizar los rasgos esenciales que caracterizan la filosofía e historia de la cultura de Pedro Henríquez Ureña.
4. Determinar el paradigma político-cultural que propone Pedro Henríquez Ureña a través de su filosofía e historia de la cultura hispanoamericana.

1.4. Hipótesis:

La filosofía e historia de la cultura de Pedro Henríquez Ureña se orienta a la definición de una visión integral en torno al humanismo y la identidad hispanoamericana, con una expresión original y genuina del espíritu, donde su profunda raíz nativa, el “*ansia de perfección*” y la construcción de “*una patria grande*” basada en los ideales de justicia y desarrollo cultural, se constituyen en sus grandes aspiraciones.

1.5. Estado de la Cuestión

El ideal de cultura, en cuanto al cultivo de la espiritualidad entre los seres humanos, proviene de la antigüedad griega. En principio recibió el nombre de la areté, que en su acepción originaria y tradicional significaba destreza guerrera, pero en su ulterior evolución se transformó en el concepto de la aristocracia, ya que respondía a las más altas exigencias espirituales.

El concepto de la areté se hallaba estrechamente relacionado con el honor, el cual a su vez era inseparable de la habilidad y el mérito. En ese sentido, Aristóteles (2003) expresa:

Los hombres parecen perseguir los honores para persuadirse a sí mismos de que son buenos, pues buscan ser honrados por los hombres sensatos y por los que los conocen, y

por su virtud (areté); es evidente, pues, que, en opinión de estos hombres, la virtud (areté) es superior. (Libro I, 1095b, p. 136-137)

La areté es sinónimo de virtud. Cuando el ser humano adquiere únicamente conciencia de su valor por el reconocimiento de la sociedad a que pertenece, recibe el nombre de la areté externa, la cual era propia del hombre homérico. Pero cuando las personas sitúan su nivel de valoración en la propia intimidad y consideran el honor como el reflejo del valor interno en el espejo de la estimación social, recibe el nombre de la areté interna, la cual es propia del hombre filosófico.

Cuando el Estado aristocrático fue superado por el Estado democrático, se hizo sentir la necesidad de una educación que respondiera a los ideales del hombre de las polis, viéndose en la obligación de realizar una nueva areté que considerara a todos los ciudadanos libres del Estado ateniense como descendientes de la estirpe ática y miembros conscientes de la sociedad estatal, en que todos estuvieran al servicio del bienestar de la comunidad. Muy a pesar de que el sentimiento de individualidad era muy fuerte entre los griegos, la educación no podía fundarse en otra cosa que no fuese en la comunidad de la estirpe y del Estado.

El nacimiento de la Paideia griega es el ejemplo y el modelo para este axioma fundamental de toda educación humana. Su finalidad era la superación de los privilegios de la antigua educación, para la cual la areté sólo era accesible a los que poseían sangre divina. Este ideal fue fácil de alcanzar para el pensamiento racional en auge que conducía a la formación consciente del espíritu, en cuya fuerza ilimitada se inclinaban a creer los griegos en los nuevos tiempos.

La educación ética y política era un rasgo fundamental de la esencia de la verdadera Paideia, a la que contribuyeron de forma significativa los sofistas. En los tiempos clásicos fue de primer orden la conexión existente entre la alta educación del espíritu y la idea del Estado y de la sociedad. Sólo posteriormente un nuevo tipo de humanismo puramente estético la sustituye, en el momento en que el Estado deja de ocupar el lugar supremo.

No obstante, es importante destacar que el concepto de “*cultura*”, propiamente dicho, lo heredamos de los romanos, en su noción primigenia de “*cultivo de las cosas*”, ya fuesen corpóreas, incorpóreas o humanas. Es en la obra *Disputaciones Tusculanas* de Marco Tulio Cicerón (2008) donde se plasma por primera vez una vinculación indirecta entre filosofía y cultura, cuando nos dice:

Cultura autem animi philosophia est: haec extrahit vitia radicitus et praeparat animos ad satum accipiendos eaque mandat iis et, ut ita dicam, serit, quae adulta fructus uberrimos

ferant. Agamus igitur, ut coepimus. Dic, si vis, de quo disputari velis (El cultivo del alma es la auténtica filosofía: ésta extrae los vicios de raíz y prepara el alma para recibir las semillas, y les confía y siembra, por así decirlo, aquellas cosas que, desarrolladas, producen grandes frutos). (Tomo II, 13, p. 68).

No hay duda de que el concepto de cultura y de filosofía entre los romanos estaba estrechamente asociado al cultivo del espíritu o del alma. Pues ellos le reservaron a la filosofía un lugar especial en la limpieza del alma para que ésta pudiese desarrollarse libre de vicios y estuviese en capacidad de dar a luz grandes ideas, del mismo modo que a la agricultura se le confía la extracción de la maleza del campo con el propósito de preparar el surco para la siembra de la semilla, con miras a obtener grandes y frondosos frutos.

Una gran cantidad de pensadores modernos y contemporáneos han abordado la cultura en sus más variadas acepciones, aunque sin llegar a incursionar en ella desde la perspectiva filosófica con que se la concibe en la actualidad, según David Sobrevilla (1998), entre ellos: Juan Luis Vives, Francis Bacon, Samuel Barón Pufendorf, Voltaire, Condorcet, Emmanuel Kant, Federico Hegel, Johann Christoph Adelung, Johann Gottfried Herder, Daniel Jenisch, Gustav Klemm, Ernst von Lasaulx y Jakob Burckhardt.

Las escuelas de Marburgo y Baden, en sus diferentes corrientes, pero con una orientación esencialmente neokantiana, son las que trazan el camino de la filosofía de la cultura, con los aportes trascendentales de filósofos como Hermann Cohen, Paul Natorp, Ernst Cassirer, Arthur Liebert, Wilhelm Windelband y Heinrich Rickert. Luego le dan continuidad, filósofos como Georg Simmel, Wilhelm Dilthey, Theodor Litt, Martín Heidegger, Theodor Adorno, Max Horkheimer y Herbert Marcuse (estos tres últimos de la Escuela de Fráncfort); en España, Miguel de Unamuno, José Ortega y Gasset y Luis Díez del Corral; y en Hispanoamérica, Leopoldo Zea, Augusto Salazar Bondy, Juan Carlos Scannone y Rodolfo Kusch, de acuerdo con Sobrevilla (1998). Asimismo, de nuestro lado agregamos a Pedro Henríquez Ureña, José Vasconcelos y Alfonso Reyes. La segunda oleada de la filosofía de la cultura tiene como autores destacados a Arnold Gehlen, Karl Popper y Jesús Mosterín.

El filósofo alemán Ernst Cassirer (1968) en su *Antropología Filosófica*, sobre este particular, expresa:

Una filosofía de la cultura comienza con el supuesto de que el mundo de la cultura no es un mero agregado de hechos disgregados y dispersos; trata de comprenderlos como un

sistema, como un todo orgánico. Para un punto de vista empírico e histórico, parecería que bastaría recoger los datos de la cultura, pero a nosotros nos interesa el aliento de la vida humana. Estamos sumidos en el estudio de los fenómenos particulares, en su riqueza y variedad; gozamos de la policromía y polifonía de la naturaleza humana. Un análisis filosófico se propone una tarea diferente. Su punto de arranque y su hipótesis de trabajo encarnan en la convicción de que los rayos variados y en apariencia dispersos pueden juntarse y concentrarse en un foco común. Los hechos son reducidos a formas, y se supone que estas formas mismas poseen una unidad interna. Pero ¿hemos sido capaces de probar este punto esencial? ¿Acaso nuestros análisis particulares no nos han mostrado justamente lo contrario? Hemos tenido que subrayar a todo lo largo el carácter y la estructura específicos de las varias formas simbólicas, del mito, del lenguaje, del arte, de la religión, de la historia y de la ciencia y, bajo este aspecto de nuestra investigación, acaso nos sintamos inclinados a la tesis contraria, la de la discontinuidad y heterogeneidad de la cultura. De todos modos, sería muy difícil refutar esta tesis desde un punto de vista puramente ontológico o metafísico, pero para una filosofía crítica el problema asume otro cariz. No estamos obligados a probar la unidad sustancial del hombre. Ya no se le considera como una sustancia simple que existe en sí misma y ha de ser conocida por sí misma. Su unidad se concibe como una unidad funcional. Tal unidad no presupone una homogeneidad de los diversos elementos en que consiste. No sólo admite, sino que requiere una multiplicidad y multiformidad de sus partes constitutivas, pues se trata de una unidad dialéctica, de una coexistencia de contrarios. (p. 191).

De su lado, el más grande filósofo dominicano, Andrés Avelino (1946), al referirse a las características de la filosofía de la cultura de Henríquez Ureña, dice:

La filosofía de la cultura es, en su más recto sentido, filosofía de la expresión, filosofía de los modos de expresión del espíritu. Tal filosofía no podía sino ser filosofía de base fenomenológica, descriptiva de los valores objetivos de la cultura. En Henríquez Ureña aparece de cuando en cuando salpicada de dialéctica, cosa impropia de los modos fenomenológicos, su fenomenología de nuestra expresión. Excelencia debida, sin duda, a la honda influencia del divino Platón que en él había. (p. 101).

La influencia del gran Platón en nuestro Henríquez Ureña es tan cierta, que él mismo cuenta una anécdota que le ocurrió en México junto a Alfonso Reyes, Antonio Caso, Jesús Acevedo,

Rubén Valenti, Alfonso Cravioto y Ricardo Gómez Robelo, cuando se dedicaban a estudiar los aportes de los grandes filósofos de la antigua Grecia a la humanidad:

Una vez nos citamos para releer en común el Banquete de Platón. Éramos cinco o seis esa noche; nos turnábamos en la lectura, cambiándose el lector para el discurso de cada convidado diferente; y cada quien la seguía ansioso, no con el deseo de apresurar la llegada de Alcibíades, como los estudiantes de que habla Aulo Gelio, sino con la esperanza de que le tocaran en suerte las milagrosas palabras de Diótima de Mantinea... La lectura acaso duró tres horas; nunca hubo mayor olvido del 'mundo de la calle', por más que esto ocurría en un taller de arquitecto, inmediato a la más populosa avenida de la ciudad (Henríquez Ureña, 1998, pp. 21-22).

Es indudable la influencia decisiva que ejercieron los clásicos griegos y latinos (tanto en la literatura, en la historia como en la filosofía) en la formación de Henríquez Ureña, razón por la cual recurriremos a las obras fundamentales de autores tales como: Homero, Hesíodo, Esquilo, Sófocles, Eurípides, Píndaro, Aristófanes, Parménides, Heráclito, Gorgias, Protágoras, Platón, Aristóteles, Heródoto, Tucídides, Tito Livio, Polibio, Marco Tulio Cicerón, Séneca y Marco Aurelio, entre otros. De igual manera, recurriremos a la perspectiva holística que sobre los ideales de la cultura griega nos ofrece Werner Jaeger (2006) en su *Paideia*.

La filosofía de la cultura es concebida en la actualidad por el peruano David Sobrevilla (1998) como “*reflexión filosófica sobre los elementos y la dinámica de los fenómenos culturales, fundamentación de los conceptos extraídos de éstos y su evaluación crítica*” (p.19).

Sobrevilla (1998) plantea la división de la filosofía de la cultura en dos grandes vertientes: filosofía teórica de la cultura y filosofía práctica de la cultura. A la filosofía teórica de la cultura le atribuye dos acepciones básicas:

1. Reflexión sobre la cultura con el objeto de elaborar los conceptos correspondientes a ella, a sus componentes y a su dinámica, valiéndose de la analítica cultural, para establecer los rasgos característicos de la cultura por oposición a la naturaleza, en su diferenciación con la sociedad y en relación con el ser humano, y de la dinámica cultural, para examinar los diferentes procesos de surgimiento, evolución, articulación y desarticulación culturales, de cruces de culturas (aculturación y transculturación), de renovación de la cultura (neoculturación), etc.

2. Crítica filosófica de los fenómenos culturales, es la realizada a los diferentes componentes de la cultura desde una perspectiva filosófica. A la filosofía práctica de la cultura, le

reserva únicamente la responsabilidad de darle aplicación práctica a los conceptos de la filosofía teórica de la cultura en casos concretos.

En esta investigación, se asumirá, en parte, la noción de Sobrevilla sobre la filosofía de la cultura como la reflexión filosófica sobre los elementos y la dinámica de los fenómenos culturales y su reflexión crítica. Al mismo tiempo, se abrazará la concepción que sobre la misma tiene Cassirer cuando valora el mundo de la cultura como un sistema, como un todo, en que confluyen el carácter y la estructura de las más variadas formas simbólicas del mito, del lenguaje, del arte, de la religión, de la historia y de la ciencia. En igual medida, se tomará en cuenta la perspectiva de Avelino cuando concibe la filosofía de la cultura como filosofía de los modos de expresión del espíritu, descriptiva de los valores objetivos de la cultura.

La conjugación e interacción dialéctica de estas tres concepciones teóricas, en alianza con la nueva perspectiva de análisis e interpretación que desataron el propio Henríquez Ureña, pensadores contemporáneos y posteriores de la América Hispana, en la búsqueda de una expresión original, es lo que va a permitir analizar, interpretar y comprender de forma holística, objetiva y subjetiva, la labor realizada por Pedro Henríquez Ureña en el ámbito de la filosofía e historia de la cultura hispanoamericanas. Entre esos pensadores se destacaron historiadores y filósofos como Edmundo O’Gorman con su nueva perspectiva crítica en torno al denominado “*descubrimiento de América*”, Antonello Gerbi con su nueva teoría de la naturaleza americana, Aníbal Quijano, Walter Mignolo y Ramón Grosfoguel con la teoría decolonial sobre la cultura americana, Enrique Dussel y su nueva filosofía de la liberación, así como José Gaos y Leopoldo Zea, quienes con reflexiones profundas y originales contribuyeron a la comprensión de la cultura y el perfil identitario del ser hispanoamericano.

Con las obras *Seis Ensayos en Busca de Nuestra Expresión* (1928), *Las Corrientes Literarias en América Latina* (1945 en inglés; 1949 en español) e *Historia de la Cultura en la América Hispánica* (1947) de Pedro Henríquez Ureña, así como con otras producciones en que incursionó en áreas específicas como el teatro, la versificación, el habla del español y de las lenguas nativas o en torno a realidades territoriales concretas como la República Dominicana, Cuba, México, Argentina o España, se abrieron en la América Hispánica nuevos derroteros en el estudio de la creación filosófica, histórica, científica, cultural y literaria, desde una perspectiva crítica, original y creativa, que hasta entonces no había sido explorada.

En el año de 1947 Edmundo O’Gorman publica su obra *Crisis y Porvenir de la Ciencia*

Histórica, que constituye una revisión crítica de los fundamentos filosóficos de la producción historiográfica de occidente a la luz del estudio específico de la realidad latinoamericana. Ahora bien, es con *La Invención de América*, publicada en 1958, cuando O’Gorman pone de relieve una nueva interpretación sobre el mal llamado “descubrimiento de América” y de lo que representó como ente físico y moral, dotado de la posibilidad de realizarse como ser histórico, lo que pone de manifiesto que se está en presencia de una estructura ontológica que, en su condición humana, encierra al mismo tiempo una realidad corporal y una realidad espiritual, cuando expresó:

América, en efecto, fue inventada bajo la especie física de ‘continente’ y bajo la especie histórica de ‘nuevo mundo’. Surgió, pues, como un ente físico dado, ya hecho e inalterable, y como un ente moral dotado de la posibilidad de realizarse en el orden del ser histórico. Estamos en presencia, pues, de una estructura ontológica que, como la humana, supone un soporte corporal de una realidad espiritual. Vamos a concluir, entonces, que no sólo se debe desechar la interpretación según la cual América apareció al conjuro de un mero y casual contacto físico con unas tierras que ya estarían constituidas -no se explica cómo y por quién- en el ser americano, sino que debemos sustituir tan portentoso acontecimiento por el de un proceso inventivo de un ente hecho a imagen y semejanza de su inventor. Pero un proceso que trascendió infinitamente su inmediato resultado, puesto que le abrió al hombre la posibilidad, en principio, de apoderarse de la realidad universal y, en la práctica, de cuanto de ella pueda conquistar su audacia y la excelencia de su técnica (O’Gorman, 2010, pp. 125-126).

En esa misma perspectiva se encamina la producción historiográfica, filosófica y cultural de los intelectuales latinoamericanos sustentadores de una nueva teoría de la naturaleza americana, de la mano del historiador Antonello Gerbi; de la teoría decolonial sobre la cultura americana, que sustentan Aníbal Quijano, Walter D. Mignolo y Ramón Grosfoguel, entre otros, quienes destacan que la civilización europea se impuso en el mundo a través de la destrucción e imposición a las otras civilizaciones, donde ese supuesto proyecto civilizatorio habría sido un poder destructivo tanto de los seres humanos como de la naturaleza a escala planetaria. En los siguientes términos, Aníbal Quijano (1992) se refiere a los fundamentos de la teoría de la decolonialidad:

Con la conquista de las sociedades y las culturas que habitaban lo que hoy es nombrado como América Latina, comenzó la formación de un orden mundial que culmina, 500 años

después, en un poder global que articula todo el planeta. Ese proceso implicó, de una parte, la brutal concentración de los recursos del mundo, bajo el control y en beneficio de la reducida minoría europea de la especie y, ante todo, de sus clases dominantes. Aunque moderado por momentos frente a la revuelta de los dominados, eso no ha cesado desde entonces...Pero ahora, durante la crisis en curso, tal concentración se realiza con nuevo ímpetu, de modo quizás aún más violento y a escala largamente mayor, global. Los dominadores europeos 'occidentales' y sus descendientes euro-norteamericanos, son todavía los principales beneficiarios, junto con la parte no europea del mundo que, precisamente, no fue antes colonia europea, Japón principalmente. Y en cada caso, sobre todo sus clases dominantes. Los explotados y dominados de América Latina y de África, son las principales víctimas. (pp. 11 y 20).

En el ámbito filosófico, teniendo como base esa nueva reflexión ontológica y ética de las características específicas del continente americano y de la necesidad de articular un proyecto liberador que se vincule con lo mejor de los postulados humanísticos de Fray Bartolomé de las Casas, con las primeras escuelas filosóficas, con los proyectos independentistas latinoamericanos y con los nuevos procesos de liberación que se desarrollan en América Latina, logrando configurar una nueva filosofía de la liberación. Enrique Dussel (2009) es el principal representante de esta filosofía, la cual se fundamenta en postulados como los siguientes:

Con la invasión ibérico-europea comienza el periodo de la filosofía moderna en nuestra América. La primera modernidad temprana se origina con la presencia del europeo, con la conquista del continente americano, lo que permitirá la fundación de escuelas filosóficas (desde la de Santo Domingo en 1536, la primera en todo el continente americano en cuanto tal). En el siglo XVI se ejercerá una filosofía escolástica (moderna no medieval) de alto nivel académico (como puede observarse en el desarrollo filosófico de la lógica, expuesta en la contribución de Walter Redmond, cap. 10, primera parte), y, aún antes se iniciará fuera de las aulas, en el campo político y cultural, el primer anti discurso filosófico de la primera modernidad temprana (la segunda será holandesa, inglesa y francesa), con críticos tales como Bartolomé de Las Casas (1484-1566) y su generación lascasiana. Se deberá estudiar muy particularmente en el futuro la filosofía académico-universitaria desde 1553 (en torno a México y Lima al comienzo), y en más de treinta instituciones de enseñanza de

filosofía en el nivel licenciatura y doctorado desde el norte de México hasta el Río de la Plata en el sur (pp. 8-9).

Enrique Dussel también formula un discurso crítico que toca a los denominados países subdesarrollados de América Latina, África y Asia, los cuales han sido dominados durante siglos por potencias neocolonialistas e imperialistas y hacen esfuerzos sostenidos por su liberación. De igual modo, plantea la necesidad de que los países que han alcanzado su revolución política enfilen sus energías creadoras a lograr la revolución tecnológica para satisfacer las necesidades materiales y espirituales de su población. En estos términos lo plantea Dussel (1984):

Los países periféricos, América Latina, África y Asia, se encuentran en una situación de subdesarrollo. Es evidente que dicho subdesarrollo se debe a una ya centenaria desigualdad en los términos del intercambio internacional. De todas maneras, el desarrollo de los países más pobres es el imperativo del último cuarto del siglo XX. Las naciones dependientes del capitalismo imperialista pueden cambiar el rumbo de su historia por una decisión política. La revolución se sitúa en el nivel práctico. En cambio, las naciones que ya han efectuado su revolución, como, por ejemplo, Cuba, Nicaragua, Angola, Vietnam o China, la decisión práctico-política está detrás de su presente. Ahora les toca, con toda primacía, el turno a la revolución tecnológica. El desarrollo tecnológico se sitúa en el nivel que llamaremos poético. Por la general, el pensamiento crítico y las izquierdas, ocupadas con razón de la instancia política, han tendido a olvidar casi por completo el condicionante material de las revoluciones históricas: la instancia del trabajo humano, de las fuerzas productivas, de la relación inmediata hombre-naturaleza. Este olvido tiene las peores consecuencias. (pp. 8-9).

Entre los pensadores que han realizado aportes significativos en esta perspectiva crítica, es importante destacar a José Gaos y a Leopoldo Zea, quienes por sus propios medios y con reflexiones profundas y originales continuaron profundizando en la comprensión de la cultura y el perfil identitario del ser hispanoamericano, que habían iniciado Henríquez Ureña, Alfonso Reyes, Antonio Caso y José Vasconcelos, entre otros. Esto se pone de manifiesto en el siguiente texto de Zea (1965), cuando se interroga y luego responde:

¿Existe o es posible una cultura latinoamericana? A mediados del siglo XX, al igual que cien años antes, en el XIX, los latinoamericanos, en un nuevo afán por descubrir y definir

su identidad, se volverán a plantear el problema de la existencia o posibilidad de una cultura latinoamericana... Martí, Rodó, Vasconcelos con otros pensadores formaron la generación que se empeñó en revisar los supuestos de la emancipación cultural de que hablaban los Sarmiento, Alberdi, Lastarria, Bello, Montalvo, Mora y otros a mediados del siglo XX. (pp. 481-482).

El aliento original que Henríquez Ureña olfateó en las producciones filosóficas, científicas, culturales y literarias de Andrés Bello, Faustino Sarmiento, Juan Montalvo, Andrés López de Medrano, José Núñez de Cáceres, Félix Varela, Eugenio María de Hostos, José Martí, Rufino José Cuervo y otros, son claros indicios de que en América Latina o en Hispanoamérica existe una cultura propia que obliga a los habitantes de esta región del planeta a plantearse lograr, además de una profunda emancipación política, una significativa emancipación cultural. Esto así, si se parte del postulado que sostiene el filósofo y pensador mexicano Zea (1990):

La cultura de un pueblo, o grupo de pueblos, es la que da sentido a sus múltiples expresiones, a su historia y a los proyectos que se derivan de esa historia. Cultura viene de cultivo, esto es, dar sentido al pasado y en el presente preparar el futuro de los hombres y pueblos... La historia de la cultura nos muestra lo que han sido los pueblos a partir de los que han querido ser, enfrentando la realidad que ha de ser sometida a tales proyectos. La cultura es por esencia liberadora de los obstáculos que impiden a los hombres y pueblos realizar sus proyectos. La cultura en América tiene más marcado este carácter liberador. (p. 47).

Para Zea la cultura de un pueblo o de un grupo de pueblos, como los que constituyen a Hispanoamérica o a la América Latina, tiene de por sí un carácter liberador, por cuanto le da sentido y significación al pasado, al tiempo que prepara el futuro de sus hombres y mujeres en función de los proyectos que se propongan lograr y con miras a superar los obstáculos que se les interpongan para convertir sus utopías en realidades tangibles.

Sin lugar a duda, Henríquez Ureña inició con sus investigaciones sobre la filosofía y la historia de la cultura hispanoamericana, nuevas perspectivas interpretativas que han tenido eco en las cohortes de intelectuales de varias generaciones, los cuales se han planteado articular discursos originales y certeros para poder comprender y analizar a profundidad la realidad compleja en movimiento que desde la llegada de los europeos a estas tierras han tenido que enfrentar los

hombres y las mujeres procedentes de los más disímiles grupos étnicos y sociales.

1.6. Metodología de la Investigación

La metodología de trabajo utilizada en esta investigación histórica y filosófica es diversa, ya que se basa en varios tipos de investigación, en una multiplicidad de métodos y en una diversidad de fuentes documentales, que les permiten hurgar con elevados niveles de profundidad en el pensamiento y en la obra prolífica de este pensador de origen dominicano, pero con una dimensión y una perspectiva hispanoamericanista y universal.

A) Tipos de Investigación

Los tipos de investigación que se utilizan en este estudio filosófico e histórico de la cultura son tres: investigación exploratoria, investigación descriptiva e investigación explicativa. La presente investigación es exploratoria, por cuanto el tema objeto de investigación ha sido poco estudiado y ponderado, tal como lo definen Hernández Sampieri, Fernández Collado y Baptista Lucio (2014):

Los estudios exploratorios se realizan cuando el objetivo es examinar un tema o problema de investigación poco estudiado, del cual se tienen muchas dudas o no se ha abordado antes. Es decir, cuando la revisión de la literatura reveló que tan sólo hay guías no investigadas e ideas vagamente relacionadas con el problema de estudio, o bien, si deseamos indagar sobre temas y áreas desde nuevas perspectivas. (p. 91).

Asimismo, es una investigación descriptiva, en la medida en que pretende hacer acopio de todas las informaciones disponibles para describir en toda su complejidad las propiedades, características y las diversas aristas del tema objeto de investigación. En ese orden, Hernández Sampieri, Fernández Collado y Baptista Lucio (2014), expresan:

Con los estudios descriptivos se busca especificar las propiedades, las características y los perfiles de personas, grupos, comunidades, procesos, objetos o cualquier otro fenómeno que se someta a un análisis. Es decir, únicamente pretenden medir o recoger información de manera independiente o conjunta sobre los conceptos o las variables a las que se refieren, esto es, su objetivo no es indicar cómo se relacionan éstas. (p. 92).

De igual modo, esta investigación es explicativa, por cuanto busca una relación de causa a efecto de los diferentes fenómenos estudiados. Así lo consideran Hernández Sampieri, Fernández Collado y Baptista Lucio (2014), cuando definen la investigación explicativa:

Los estudios explicativos van más allá de la descripción de conceptos o fenómenos o del establecimiento de relaciones entre conceptos; es decir, están dirigidos a responder por las

causas de los eventos y fenómenos físicos o sociales. Como su nombre lo indica, su interés se centra en explicar por qué ocurre un fenómeno y en qué condiciones se manifiesta o por qué se relacionan dos o más variables. (p. 95).

El presente estudio acudirá a estos tres tipos de investigación, por cuanto existe entre ellos una interrelación estrecha, tal como lo plantean Hernández Sampieri, Fernández Collado y Baptista Lucio (2014):

Los estudios exploratorios sirven para preparar el terreno y, por lo común, anteceden a investigaciones con alcances descriptivos, correlacionales o explicativos. Por lo general, los estudios descriptivos son la base de las investigaciones correlacionales, las cuales a su vez proporcionan información para llevar a cabo estudios explicativos que generan un sentido de entendimiento y están muy estructurados. Las investigaciones que se realizan en un campo de conocimiento específico pueden incluir diferentes alcances en las distintas etapas de su desarrollo. Es posible que una investigación se inicie como exploratoria, después puede ser descriptiva y correlacional, y terminar como explicativa. (p. 90).

El estudio de la filosofía e historia de la cultura hispanoamericanas de Pedro Henríquez Ureña amerita que se haga una exploración exhaustiva de esta problemática por cuanto ha sido poco estudiada hasta el momento actual, pero también exige una descripción amplia de los componentes de esta investigación y una explicación de profundidad, acorde con la complejidad de los fenómenos envueltos.

B) Métodos de Investigación

Los métodos que se utilizan en esta investigación son diversos: método deductivo, método inductivo, método analítico, método sintético, método comparativo o histórico y método hermenéutico.

En este estudio se usa el método deductivo, ya que se toman como punto de partida todas las informaciones suministradas por los diferentes autores para inferir nuevas informaciones y perspectivas. Tal como lo sugiere la investigadora Jurado Rojas (2005):

La deducción descende de lo general a lo particular. Este método parte de datos generales aceptados como verdaderos, para inferir, por medio del razonamiento lógico, varias suposiciones. Este enfoque se basa en certezas previamente establecidas como principio general, para luego emplear ese marco teórico a casos individuales y comprobar así su

validez. Se puede afirmar que aplicar el resultado de la inducción a casos nuevos es deducción. (p. 4).

Asimismo, se emplea el método inductivo, el cual permite partir de hallazgos particulares para proceder en función de ellos a realizar generalizaciones. El método inductivo, tal como lo plantea Jurado Rojas (2005), se enfoca en el siguiente sentido:

La inducción asciende de lo particular a lo general. Es decir, empleamos este método cuando observamos hechos particulares y obtenemos proposiciones generales. Ello significa que es un proceso mediante el cual, a partir del estudio de casos particulares, se obtienen conclusiones o leyes universales que explican o relacionan los fenómenos estudiados. (p. 3).

En esta investigación se implementan los métodos deductivo e inductivo, en la medida en que se parte de los conocimientos obtenidos en los campos de la filosofía, la historia de la cultura o la antropología filosófica en general, para a partir de ellos descubrir cuáles están presentes en las obras de Henríquez Ureña y cuáles no. Al mismo tiempo, resaltar los nuevos elementos que se traslucen en la filosofía e historia de la cultura de este autor, para mostrar la originalidad de sus planteamientos.

Esta investigación utiliza el método analítico para descomponer el todo que constituye la obra de Henríquez Ureña en cada una de sus partes y así lograr una comprensión profunda del fenómeno bajo estudio. En ese mismo orden se expresa Jurado Rojas (2005), cuando define el método analítico:

Entendemos por análisis la descomposición de un todo en sus elementos. Por lo tanto, podemos decir que es la observación y examen de hechos. Este método distingue los elementos de un fenómeno y permite revisar ordenadamente cada uno de ellos por separado... (p. 2).

El método analítico permitirá estudiar detenidamente y en todas sus partes el contenido objetivo y subjetivo de la filosofía e historia de la cultura hispanoamericana de Pedro Henríquez Ureña presente en sus obras.

El método sintético es clave para la coordinación, estructuración y articulación de los diferentes elementos que forman parte de este estudio. En este sentido se orienta la definición que asume Jurado Rojas (2005) en torno al método sintético:

La síntesis es la meta y resultado final del análisis. No es propiamente un método de investigación, sino más bien una operación fundamental del espíritu, por medio de la cual logramos la comprensión cabal de la esencia de lo que hemos conocido en todos sus componentes particulares, es decir, a partir del análisis. La síntesis no es más que la meta y el resultado final del análisis, por lo que podemos decir que, en la práctica, ambos son complementarios. Este proceso relaciona hechos aparentemente aislados y formula una teoría que unifica los diversos elementos. Por ejemplo, el historiador que realiza investigación documental y de campo acerca de una comunidad e integra todos los acontecimientos de determinada época, está aplicando el método sintético. (p. 3).

En este estudio se recurre al método sintético, por cuanto permite lograr una perspectiva holística en torno al fenómeno estudiado, ya que une en todo armónico y dinámico los múltiples aspectos objetivos y subjetivos articulados a la filosofía e historia de la cultura del gran humanista dominicano en relación con Hispanoamérica.

El método comparativo o método histórico es sumamente útil para lograr una visión de conjunto sobre el fenómeno que se estudia, en su desarrollo histórico y en su necesaria vinculación con el presente. Este método es concebido por Jurado Rojas (2005) en los términos siguientes:

El investigador que estudia los hechos y fenómenos del presente recurre a la historia para comprenderlos y explicarlos. Este método tiene como principio que no se sujeta únicamente a lo existente, o sea, a lo visible (interpretar el fenómeno u objeto según sus ojos lo ven), sino que recurre a la historia para ver la forma y condiciones de su evolución para llegar a lo actual, a lo que es. Así se interpretan y comprenden más los hechos o sucesos de carácter económico y se logran captar sus verdaderos significados, ya que se ha analizado a fondo el fenómeno. (p. 5).

El método comparativo o histórico permitirá examinar las formas y las condiciones en que se desarrollaron los diferentes procesos que son objeto de análisis y ponderación por parte de Henríquez Ureña al estudiar las características y los rasgos distintivos que se vislumbran en la filosofía e historia de la cultura hispanoamericana en sus diferentes textos y contextos.

Por último, en esta investigación se emplea el método hermenéutico. El concepto de método hermenéutico que asume la doctora Aránguez de Sánchez (2016) está en correspondencia con la perspectiva con que se utiliza en esta investigación:

La hermenéutica no es un simple método, por oposición al científico, sino que más bien es un enfoque amplio que se plantea las condiciones en las que se produce la comprensión de un fenómeno. El carácter abarcador del lenguaje sobre todo lo conocido hace que para la hermenéutica la interpretación lingüística presente una importancia primordial en cualquier metodología que pretenda alcanzar conocimiento. El enfoque hermenéutico rechaza la lógica instrumental del método científico, ya que se pregunta por los fines y no solo por los medios. La hermenéutica valora el papel de las emociones, pero no por ello es una vuelta al irracionalismo romántico. Es una visión perspectivista de la realidad que estudia cómo se produce la comprensión, especialmente la comprensión de textos, sin ignorar ninguno de los elementos que se producen en ese proceso. La verdad histórica o la experiencia artística, los sentimientos o la tradición, son aspectos que intervienen en la comprensión y que, según defiende la hermenéutica, no han de ser despreciados ni ignorados. Por eso el método hermenéutico puede ser visto como una revalorización de las humanidades. (<https://arjai.es/2016/08/24/que-es-el-metodo-hermeneutico/>).

Al profundizar en la estructura del método hermenéutico, Aránguez de Sánchez (2016) la describe como una estructura circular mediante la cual se pretende acceder al sentido real del texto, sin dejarse desviar por elementos accesorios o distractores. Esta perspectiva la describe como un círculo hermenéutico, siguiendo la noción de Gadamer y Heidegger:

La estructura del método hermenéutico es el “círculo hermenéutico”, concepto que constituye un lugar común en la metodología de las llamadas “ciencias sociales”. Gadamer toma esta noción de Heidegger y la hace la piedra angular de su filosofía. Según esta noción la comprensión de un texto posee una estructura circular en la que el objetivo es acceder al sentido real del texto, sin dejarse llevar por “ocurrencias propias, ni por conceptos populares, posición, previsión o anticipación”. La estructura circular se basa en la elaboración de un proyecto previo de la persona lectora, de unas determinadas expectativas de sentido respecto al texto. Dichas expectativas serán confirmadas o refutadas en el texto, de modo que constantemente se estarán elaborando nuevos proyectos de sentido. Los conceptos previos serán sustituidos por otros más adecuados hasta alcanzarse la unidad del sentido. Lo más importante es que se lee con visión de conjunto, integrando lo nuevo a lo leído y a las ideas previas, pero permitiendo que el texto hable por sí mismo y verifique o

falsee aquellas ideas. (<https://arjai.es/2016/08/24/que-es-el-metodo-hermeneutico/>)

En la presente investigación se recurre al método hermenéutico para interpretar adecuadamente los elementos objetivos y subjetivos, que están explícitos, implícitos o velados en la filosofía e historia de la cultura hispanoamericana de Henríquez Ureña, a la luz de la lectura y de la revisión exhaustiva de los diferentes textos elaborados por este polifacético autor, a la luz de los contextos en que fueron formulados o escritos.

C) Técnicas de Investigación

La técnica fundamental que se utilizará en esta investigación es la documental. Conforme a lo planteado en el documento Técnicas de Investigación Documental de la Universidad Popular Autónoma de Veracruz (UPAV, 2021):

La investigación documental es una parte sumamente importante de todo el proceso de investigación, ya que en esta parte se acopia la información registrada en documentos diversos que estén al alcance del investigador y que sirvan para describir y explicar o de alguna manera poder acercarnos al objeto de estudio. Comenzaremos por definir en qué consiste un documento: De manera general es cualquier dispositivo que contenga información o datos, pueden ser: Gráficos, impresos, auditivos, visuales, electrónicos y digitales. Se puede considerar documentos, a los libros, revistas, periódicos, cintas, disquetes, archivos o carpetas digitales o multimedia, en fin, cualquier elemento que describa un hecho, o contenga información bien sea por medios sonoros, visuales o inclusive texturizados, como todo aquello que se encuentre documentado en sistema braille, sin dejar a un lado grabaciones sonoras, cintas de video, carteles y fotografías. La investigación documental es un proceso que se refiere de manera específica a la revisión y búsqueda de bibliografía (libros, revistas, periódicos, videos, entre otros) que contengan la suficiente e importante información relacionada con el tema a investigar. Es de saberse que no se puede comenzar de la nada, siempre existirá un antecedente del tema a investigar plasmado en algún documento. (p. 1).

Las técnicas que se utilizan en esta investigación son fundamentalmente documentales, donde conjugan de una manera simbiótica las fuentes primarias que representan las Memorias, Diario y Notas de Viajes y la producción bibliográfica y hemerográfica de Pedro Henríquez Ureña, los Recuerdo de Infancia y de Juventud y el Perfil Biográfico de Francisco Henríquez y Carvajal

de la autoría de su hermano Max Henríquez Ureña y los testimonios de sus discípulos y condiscípulos con las diferentes fuentes secundarias que representan libros, revistas y periódicos en que se aborda la vida y obra de este insigne dominicano de estatura universal.

De igual manera, en esta investigación se procede a la lectura, fichaje, glosado, análisis de contenido, interpretación, síntesis e inferencias, en que se toman como punto de partida los diferentes textos escritos por Henríquez Ureña o elaborados por otros críticamente en torno a su voluminosa y fructífera obra, así como también en relación con las áreas de la filosofía de la cultura, de la historia de la cultura en general y de la filosofía e historia de la cultura hispanoamericana, en particular.

CAPÍTULO II

LA CULTURA LITERARIA, FILOLÓGICA, FILOSÓFICA E HISTORIOGRÁFICA DE PEDRO HENRÍQUEZ UREÑA

El universo intelectual de todo pensador está condicionado, en gran medida, por el contexto en que vive y desarrolla su formación en la infancia, adolescencia, juventud y adultez. Para mostrar una personalidad y un estilo propios es imprescindible que esa persona esté dotada de una cultura general que le sirva de fundamento, al tiempo de definir en qué área del conocimiento se especializará para profundizarla sistemáticamente, hasta convertirse, de esa manera, en una referencia obligada para sus coetáneos y para generaciones posteriores.

Pedro Henríquez Ureña, aunque se vio obligado a vivir en diferentes contextos, cumplió con esos requisitos, ya que, desde muy temprana edad, definió su perfil intelectual en torno al ámbito de la literatura, el arte, la filosofía, la filología y el lenguaje; es decir, definió su universo intelectual en torno al ámbito de la cultura, desde una perspectiva crítica y filosófica.

2.1 Breve biografía intelectual de Pedro Henríquez Ureña

Pedro Henríquez Ureña nació en la ciudad de Santo Domingo, República Dominicana, el 29 de junio de 1884, en el seno de una familia con una destacada trayectoria en los ámbitos profesional, literario, educativo y político, lo que le permitió alcanzar muy tempranamente una formación intelectual integral.

Su padre, Francisco Henríquez y Carvajal, educador, abogado, médico y destacado político, dirigió el Ministerio de Relaciones Exteriores en el gobierno del presidente Juan Isidro Jimenes Pereyra y fue presidente de la República Dominicana, de forma interina, entre julio y diciembre de 1916, cuando la primera ocupación militar norteamericana le obligó a salir del poder legítima y constitucionalmente obtenido. Su tío, Federico Henríquez y Carvajal, fue educador, abogado, literato e historiador. Francisco y Federico, junto a otros intelectuales prestantes del país, fueron columnas de acero en la instalación en la República Dominicana de la Escuela Normal para la formación de maestros, bajo el impulso del filósofo, abogado, sociólogo y educador de origen puertorriqueño Eugenio María de Hostos, a partir del año 1879.

Su madre, Salomé Ureña de Henríquez, poeta y educadora destacada del país, fue el soporte esencial de Hostos en la implementación del Instituto de Señoritas para la formación de las dos primeras promociones de maestras en la República Dominicana. Sus hermanos, Max Henríquez

Ureña y Camila Henríquez Ureña, fueron dos notables intelectuales con gran influencia tanto en su país de origen (República Dominicana) como en el país que le acogió benévolamente como su segunda patria (Cuba).

El intelectual español Escolano Giménez (2022) resume con sus palabras el itinerario personal y cultural de Henríquez Ureña en el marco del contexto familiar, sociohistórico y político en que le tocó vivir:

Resulta imposible pasar por alto la enorme influencia que sobre la trayectoria vital y ante todo intelectual ejerció su núcleo familiar, entre cuyos miembros se encuentran figuras muy relevantes de la cultura y la educación dominicana, comenzando por sus propios padres, Salomé Ureña y Francisco Henríquez y Carvajal. En efecto, el papel desempeñado tanto en la política como en otras esferas de la vida pública del país queda demostrado por la gran cantidad de familiares que ocuparon altos cargos en la administración del Estado dominicano, fueron literatos reconocidos en su tiempo o profesionales de prestigio en diversos campos, desde la judicatura, hasta la historiografía o la medicina. Salomé Ureña fue considerada, y aún hoy suscita admiración prácticamente unánime, como una de las mejores poetas dominicanas, quien además fundó en 1881 la primera institución educativa superior para mujeres de la historia de su país, el denominado Instituto de Señoritas, que formó maestras normales hasta 1894, y cuyo modelo pedagógico estaba influido, al menos en parte, por las ideas positivistas del educador y pensador puertorriqueño Eugenio María de Hostos. Este había llegado a territorio dominicano en 1875, y “muy pronto entró en contacto con Federico Henríquez y Carvajal, cuñado de Salomé”, por lo que, cuando en 1880 “inició sus labores en Santo Domingo la Escuela Normal, fundada y dirigida por Hostos”, uno de los principales apoyos morales e incluso económicos que recibió, aparte del brindado por el general Luperón, fueron los de Salomé Ureña y los hermanos Francisco y Federico Henríquez y Carvajal (pp. 122-123).

La notable escritora dominicana Flérida de Nolasco (1966), de quien Henríquez Ureña era primo hermano, con quien mantuvo una considerable relación epistolar y de quien elogió su forma clara, llana e incisiva de escribir, resalta las cualidades más destacadas que le adornaron desde sus primeros años:

En Pedro Henríquez Ureña los rasgos del carácter, la vocación intelectual y la curiosidad incansable de conocer, se hacen evidentes desde sus tiernos años. Su natural inclinación a la universalidad del saber apunta francamente desde su infancia: interés por las ciencias, por la expresión escrita, por la poesía que pronto intenta ensayar, por los valores patrios... (p. 7).

Estas cualidades las reafirma y profundiza el escritor mexicano Galindo Ulloa (2012) cuando describe y analiza en sus detalles las particularidades de la educación y el aprendizaje que adquirió Henríquez Ureña en el ámbito doméstico:

La educación de Pedro se basa en la intuición y la curiosidad para aprender los conceptos elementales de las ciencias naturales; su mente es lúcida, piensa por sí mismo sobre la situación familiar y en su adolescencia lee desinteresadamente libros de literatura fantástica. Sus juegos de infancia son el estudio y la lectura. Como dice Rafael Gutiérrez Girardot: “Fue un discípulo de sí mismo, pero no autodidacta”. Es decir, enseña aprendiendo en una institución familiar cuyos medios son proporcionados por la misma madre, que además de ser ama de casa, ejerce el magisterio y la poesía en el sentido más humano y patriótico. Su instrumento es el mismo hogar en donde puede escuchar, observar, comentar y concebir el mundo desde un aprendizaje intuitivo, como un refugio también ante la ausencia del padre, que realiza estudios de medicina en París (pp. 13-14).

Max Henríquez Ureña (1950), destaca el rol fundamental que jugó la figura paterna de Francisco Henríquez y Carvajal, con su autoridad y los conocimientos adquiridos en París, en el desarrollo intelectual suyo y de su hermano Pedro:

Mi padre, que había ido a Europa a ampliar sus estudios de medicina, acababa de obtener el doctorado en la Universidad de París y se reintegraba a su patria y a su hogar. Su llegada transformó y amplió para mí el mundo circundante. Desde el primer momento comprendimos Pedro y yo que en él teníamos un guía y un mentor de gran autoridad, cuya voz magistral nos producía honda impresión. Y con nuestro hermano Fran ganamos un compañero de más edad y experiencia, a quien realizaba a nuestros ojos el prestigio de haber vivido cerca de tres años en París (p. 12).

Al referirse al proceso seguido por Henríquez Ureña en su formación intelectual, Galindo Ulloa (2018) señala las fuentes fundamentales de las que bebió este dominicano universal para apropiarse de una cultura clásica y de esa manera contribuir a forjar un espíritu crítico en la juventud latinoamericana de su época:

En buena medida, la formación intelectual de Pedro Henríquez Ureña (1884-1946) se fundamentó en la lectura de los clásicos grecolatinos y de la diversidad de textos que comprende esa producción literaria, desde el género épico, lírico y dramático hasta el discurso filosófico. Era una necesidad para el ensayista dominicano difundir aquella cultura clásica en la enseñanza literaria y formar el espíritu crítico de los jóvenes en América Latina (p. 122).

La permanencia fugaz de Henríquez Ureña en su lar nativo, República Dominicana, nunca fue obstáculo para que mantuviera una relación profunda y fructífera con lo más granado y positivo de la cultura y las letras dominicanas, ahondando en su cultura colonial, en su cultura literaria y en su cultura política entre los siglos XIX y XX. Esto quiere decir que su presencia en territorio dominicano fue sumamente breve, si tomamos en cuenta que vivió entre Santo Domingo y Puerto Plata entre los años de 1884 y 1897, fecha en que su madre enfermó de tuberculosis y varios meses después falleció.

A finales de 1897 Henríquez Ureña se fue a vivir a Cabo Haitiano con su padre Francisco Henríquez y Carvajal, a donde éste pasó a ejercer la profesión de médico, dadas las diferencias políticas pronunciadas que tenía con la dictadura que presidía el general Ulises Heureaux (Lilís). Retornó a Santo Domingo en noviembre de 1899, posterior al ajusticiamiento de Lilís, cuando asumió la Presidencia de la República el comerciante cibaeno Juan Isidro Jimenes Pereyra, íntimo amigo de su padre, a quien designó en el cargo de Ministro de Relaciones Exteriores de su Gobierno.

El 17 de enero de 1901 Henríquez Ureña se fue a estudiar a Nueva York, donde permaneció hasta 1904, muy a pesar de que los partidarios del vicepresidente Horacio Vásquez le dieron un golpe de Estado al presidente Jimenes Pereyra en 1902 y se mantuvo en la gran urbe norteamericana por espacio de dos años más en el marco de la mayor precariedad económica que alguien se puede imaginar, teniendo que realizar trabajos muy duros para poder sobrevivir. Esto

lo confirma Escalano Giménez en los siguientes términos:

Pese a haber nacido en un entorno social privilegiado, al menos desde el punto de vista cultural y, por ende, en cuanto a su formación intelectual, la vida de Pedro Henríquez Ureña no fue precisamente cómoda ni fácil en lo material, ni tampoco en términos existenciales. De hecho, así se intuye a partir de la lectura de sus Memorias, comenzadas a una edad relativamente temprana, con solo 25 años, en 1909, poco tiempo después de haberse instalado en México procedente de Cuba, a donde llegó desde Nueva York, ciudad en la que había vivido entre 1900 y 1904, año que recibió “enfermo, inmóvil, y moralmente adolorido”. En cualquier caso, él mismo deja claro que su “mala situación pecuniaria y aun física” nunca había sido un “impedimento en lo relativo al teatro y los conciertos”, actividades que se convirtieron para él en “un ritual inevitable”, antes de enumerar uno por uno y con todo lujo de detalles los espectáculos a los cuales había asistido durante el año que acababa de terminar. Sin embargo, según sus palabras, no dejó Nueva York con pena, sino que sentía que “la gran ciudad” ya le había enseñado cuanto debía enseñarle “y que ahora su enseñanza, moral e intelectual”, debía servirle para vivir entre su propia gente (2022, pp. 125-126).

En 1904 Henríquez Ureña se dirigió a La Habana y Santiago de Cuba, donde vivía su padre, Henríquez y Carvajal. En 1905 publicó su primer libro intitulado Ensayos Críticos. A finales de 1906 se fue a vivir a Veracruz, México, donde laboró como periodista y en 1907 pasó a la Ciudad de México. En ese año Henríquez Ureña y los jóvenes intelectuales José Vasconcelos, Antonio Caso, Alfonso Reyes, Enrique González Martínez, Ricardo Gómez Rabelo, Jesús T. Acevedo, Julio Torri y Diego Rivera, fundaron el Ateneo, donde se dedicaron a estudiar profusamente la cultura helénica y el mundo griego en general. En el año 1909 Henríquez Ureña publicó en la Revista Moderna de México su obra teatral “El Nacimiento de Dionisos”, que reproduciría nuevamente en 1916 en Nueva York, lo que motivó a la experta cubana en Filología, doctora Miranda Cancela (1995), a expresar:

El nacimiento de Dionisos constituye su único acercamiento al teatro como autor, aunque, al parecer, nunca pensara en su representación. Más el hecho de que, escrita y publicada en la Revista Moderna de México en 1909, la editara siete años después en Nueva York,

nos hace pensar que no se trataba de una empresa ocasional y de paso, sino que le confería cierta significación especial o, que al menos, era una de esas obras con la que el autor se siente identificado en alguna medida. (p. 107).

Los jóvenes ateneístas contribuyeron a crear, con sus reflexiones sobre la antigüedad clásica, su práctica educativa, así como a través de la recuperación de la historia e identidad del pueblo mexicano, las bases culturales de la Revolución Mexicana de 1910. En ese año Henríquez Ureña publicó en la ciudad de París su segundo libro *Horas de Estudios*, donde recoge un conjunto de reflexiones que le surgen a partir de la lectura de autores clásicos, modernos y contemporáneos en los ámbitos de la filosofía, la literatura, la historia y la filología.

Esta trascendente etapa de la vida de Henríquez Ureña en el México de los años del 1906 al 1914, Escolano Giménez (2022) la resume de forma magistral en el siguiente texto:

Tras poco menos de dos años en La Habana, etapa que aprovechó para publicar su primera obra titulada *Ensayos críticos* (1905), Henríquez Ureña llegó a México en enero de 1906. Su primera residencia en este país, que se prolongó hasta 1914, resultaría decisiva para la biografía de Henríquez, así como para la propia historia mexicana que estaba a punto de atravesar por una de sus crisis más dramáticas con la caída del régimen de Porfirio Díaz en mayo de 1911, en medio y como primera consecuencia directa de la revolución desencadenada sobre todo a partir de los levantamientos ocurridos en noviembre de 1910. El contexto intelectual en que se inserta el joven Henríquez presenta unas características bastante definidas, al menos en lo relativo al combate contra el positivismo oficioso del denominado porfiriato. Él mismo había adoptado esta corriente de pensamiento como base ideológica de su sistema político, al igual que tantos otros regímenes latinoamericanos, cuya divisa de ‘orden y progreso’ se convirtió en paradigma de la lucha entre civilización y barbarie, entre la sociedad urbana y el mundo rural. Dicho conflicto es interpretado de forma particularmente exitosa por el argentino Domingo Faustino Sarmiento, cuya novela *Facundo o civilización y barbarie* (1845), ilustra a la perfección un combate de ideas que continuaba muy vivo años después (p. 126).

En 1914 Henríquez Ureña se graduó de Abogado en la Escuela Nacional de la Jurisprudencia de la Universidad Nacional de México -actualmente Universidad Nacional

Autónoma de México (UNAM)- con la tesis de grado titulada La Universidad. Posteriormente se trasladó a Washington y Minnesota, donde obtuvo la Maestría y el Doctorado en Letras. Mientras estudiaba en Minnesota, se produjo la primera ocupación militar norteamericana a la República Dominicana en el mes de noviembre de 1916, procediendo a escribir una serie de artículos bajo el seudónimo de P. Garduño, donde condenaba acremente esa acción que lesionaba la soberanía nacional del pueblo dominicano, que en varias ocasiones había luchado por mantener su independencia y libertad absolutas.

Entre 1916 y 1919, Henríquez Ureña se dedicó nuevamente a la actividad docente gracias a un contrato que como profesor de Lengua y Literatura Española había conseguido en la Universidad de Minnesota. Durante este periodo viajó a España en dos ocasiones, una muy breve en el verano de 1917 y otra más prolongada, desde octubre de 1919 hasta mayo de 1920, para trabajar en el Centro de Estudios Históricos de Madrid bajo la dirección de Ramón Menéndez Pidal. Tras obtener en junio de 1918 el título de Doctor en Letras, en 1920 Henríquez Ureña publica su tesis titulada “La versificación irregular en la poesía castellana”, en una edición de la prestigiosa Revista de Filología Española que había fundado en 1914 Menéndez Pidal, quien le escribió el prólogo.

Henríquez Ureña retornó a México en 1921, donde pasó a colaborar con el Secretario de Educación Pública de México, su entrañable amigo José Vasconcelos, en la posición de Director General de Enseñanza, donde ambos realizaron un trabajo encomiable. En el año 1922 Henríquez Ureña publicó su primer libro en torno a la nación ibérica “En la orilla: mi España”, en el cual narró sus impresiones sobre su primer viaje a ese país europeo. En ese mismo año dictó una conferencia en la Universidad de La Plata titulada “La Utopía de América”, que sería publicada en 1925 por Ediciones La Estudiantina.

El gobernador del Estado de Puebla, Vicente Lombardo Toledano, quien era cuñado de Henríquez Ureña, lo nombró Director General de Educación Pública del Estado de Puebla en 1924. Al cambiar la situación política en México decidió probar suerte ese mismo año en La Plata, Argentina, donde obtuvo tres cátedras de lengua castellana como maestro en el Colegio Nacional de la Universidad de La Plata, por gestiones de su amigo argentino Rafael Alberto Arrieta, pero donde las precariedades económicas asomaron nuevamente como una hidra de siete cabezas. Una

vez en Argentina publicó dos textos muy trascendentes en su vida intelectual: Apuntaciones sobre la novela en América (1927) y Seis ensayos en busca de nuestra expresión (1928), entre otros, los cuales le darían un sitio indiscutible en las letras hispanoamericanas, por la originalidad y versatilidad de sus pensamientos en torno a la expresión original de nuestra cultura. En 1927 viajó a Chile a dictar una serie de conferencias.

Retornaría a su ciudad natal Santo Domingo veintiún años después de su viaje a New York, el 15 de diciembre de 1931, en calidad de Superintendente General de Educación, en el recién instalado gobierno del general Rafael Leónidas Trujillo Molina, donde permanecería hasta el 29 de junio de 1933, en ocasión de su cumpleaños número 49, amparado en una licencia de trabajo, salió a bordo del buque Macorís por la ciudad de Puerto Plata con destino a París, Francia, a donde les esperaban su esposa, Isabel Toledano de Henríquez y sus dos hijas, Sonia y Natacha, a quienes previamente había sacado del país. Durante su estadía en la República Dominicana dictó múltiples conferencias sobre lingüística, literatura y cultura hispanoamericana, al tiempo que propuso la creación de la Facultad de Filosofía en la casi cuatricentenaria Universidad de Santo Domingo, sugerencia que fue acogida por su Consejo Universitario. En la actualidad ese edificio aloja a la Facultad de Humanidades, y lleva por nombre el de su proponente, Pedro Henríquez Ureña (Inoa, 2022, p. 184).

La razón probable de la retirada de Henríquez Ureña de la República Dominicana estuvo vinculada a la oleada de crímenes políticos que el general Rafael Leónidas Trujillo, a través de la banda de asesinos a sueldo denominada “La 42”, había comenzado a ejecutar entre sus antiguos aliados políticos que les hacían sombra y entre sus opositores confesos para asegurarse el poder absoluto del país. Los casos más sonoros fueron los de José Virgilio Martínez Reyna y su esposa embarazada Altagracia Almánzar de Martínez, los generales Cipriano Bencosme y Desiderio Arias, al tiempo que desató una tenaz persecución contra sus enemigos políticos Ángel Morales, Federico Velázquez, José Dolores Alfonseca, Juancito Rodríguez y Juan Isidro Jimenes-Grullón, entre otros. Asimismo, en virtud de las actitudes dictatoriales que asumió Trujillo ante él y muchos de los colaboradores personales y políticos que le rodeaban.

Henríquez Ureña tiempo después retornó a Buenos Aires, Argentina, donde obtuvo la plaza de maestro suplente de la Universidad de Buenos Aires, la que compartía con la de maestro en el

Colegio Nacional de la Universidad de La Plata. Entre los años de 1936 y 1940 publicó cinco obras muy importantes en los ámbitos lingüístico y cultural: *La cultura y las letras coloniales en Santo Domingo* (1936), *Sobre el problema del andalucismo dialectal de América* (1937), *Gramática Castellana I y II* (1938), *Plenitud de España* (1940) y *El español en Santo Domingo* (1940). Esta última obra fue el resultado de una investigación exhaustiva que realizó en las diferentes regiones de la República Dominicana mientras vivió en el país entre diciembre de 1931 y 1933. La *Gramática Castellana* la escribió junto al filólogo y lingüista español Amado Alonso, obra que influyó considerablemente en la descripción del castellano hablado y escrito en los diferentes territorios de Hispanoamérica.

En 1940 fue invitado por la destacada universidad norteamericana de Harvard, para dictar una serie de conferencias entre octubre de 1940 y abril de 1941, periodo para el cual solicitó una licencia en sus cátedras en la Universidad de Buenos Aires y en la Universidad de La Plata, Argentina, la cual le fue concedida. En el año 1945, la Universidad de Harvard publicó en idioma inglés el libro *Literary currents in Hispanic América*, que Henríquez Ureña recibió con gran satisfacción. (Ureña de Hlito, 1993, p. 140).

El 11 de mayo de 1946, se produjo el deceso de Pedro Henríquez Ureña, mientras viajaba en un tren para dar sus clases habituales en la Universidad de La Plata. En el año 1947, un año después de su partida física, fue publicado una de sus obras fundamentales: *Historia de la Cultura en la América Hispánica*, la cual había concluida antes de fallecer. Tres años después de su fallecimiento sería publicado en español el texto de las conferencias que el destacado intelectual dominicano había pronunciado en la Universidad de Harvard, ahora bajo el título de *Las Corrientes Literarias en la América Hispánica*, por parte del Fondo de Cultura Económica de México, en 1949, con la traducción de su amigo, Joaquín Diez-Canedo, ex embajador de España en la República de Argentina.

Los restos de Pedro Henríquez Ureña fueron exhumados el 26 de octubre de 1980 en el cementerio Chacarita, de Buenos Aires, Argentina, y llegaron a la República Dominicana el 8 de mayo de 1981 por disposición del entonces presidente Antonio Guzmán Fernández, cuya urna fue colocada junto a la de su madre en la Iglesia Nuestra Señora de las Mercedes, ubicada en la calle Las Mercedes de Santo Domingo.

Para dar cumplimiento al traslado, el presidente Antonio Guzmán Fernández, designó una comisión encabezada por el secretario de Educación de la República Dominicana, ingeniero Pedro Porrello Reynoso, e integrada por el doctor Flavio Darío Espinal, secretario sin cartera; Federico Henríquez Grateraux, director de Relaciones Públicas de la Presidencia, escritor y familiar cercano del extinto humanista; doctor Antonio Rosario, rector de la Universidad Autónoma de Santo Domingo -UASD-; monseñor, Agripino Núñez Collado, rector de la Universidad Católica Madre y Maestra -PUCMM-; doctor Juan Tomas Mejía Feliu, rector de la Universidad Nacional Pedro Henríquez Ureña -UNPHU-; licenciado Emilio Rodríguez Demorizi, presidente de la Academia Dominicana de la Historia; doctor Carlos Federico Pérez, presidente de la Academia Dominicana de la Lengua; licenciado Pedro Troncoso Sánchez, presidente de la Academia de Ciencias de la República Dominicana, y profesor Juan Jacobo de Lara, editor de las obras completas de Henríquez Ureña.

Años después, el 24 de agosto de 1988 los restos de Pedro Henríquez Ureña y los de su madre, Salomé Ureña, fueron depositados en el Panteón de la Patria de la República Dominicana, ubicado en la calle Las Damas esquina calle Las Mercedes en la zona colonial de Santo Domingo. Allí reposan también los restos de su padre, Francisco Henríquez y Carvajal, su hermano Max Henríquez Ureña y los de su tío, Federico Henríquez y Carvajal.

2.2 Formación de Pedro Henríquez Ureña en la Infancia y la Juventud

La formación intelectual de Henríquez Ureña se inició cuando tenía apenas seis años. Primero, con la lectura de cuentos de hadas, de brujas y romances. Más tarde, con el estudio de narraciones novelescas de aventuras y ciencia ficción, como las de Jules Vernes. Luego, con la lectura y, a veces, la representación de dramas teatrales y comedias de William Shakespeare, principalmente Hamlet, Romeo y Julieta, Sueño de una Noche de Verano y otros.

Por aquella época iba con frecuencia, junto a su hermano Max Henríquez Ureña, a ver las representaciones de algunas obras teatrales y zarzuelas que distintas compañías españolas e italianas traían a Santo Domingo, como parte de las giras que organizaban por toda Hispanoamérica. Así lo revela claramente su hermano Max Henríquez Ureña (1950), cuando expresa:

Nuestra afición a las letras se había manifestado de manera precisa desde algún tiempo

antes: Pedro contaba poco más de nueve años y yo ocho cuando leíamos la encomiable traducción que de algunas obras de Shakespeare había hecho el peruano José Arnaldo Márquez. Empezamos por la Comedia de equivocaciones, Como gustéis, Cuento de Invierno y Sueño de una noche de verano, para seguir con Las alegres comadres de Windsor, Coriolano y Julio César, avaloradas nuestras lecturas por comentarios y explicaciones que nos daba nuestra madre; pero nuestro mayor empeño era leer a Romeo y Julieta, Hamlet y Otelo, cuyos argumentos conocíamos por múltiples referencias. Llegó a poco un actor italiano, Luis Roncoroni, que recorría los pueblos de habla hispana del Caribe y que a pesar de su defectuosa pronunciación del español era muy popular por su excelente repertorio, en el cual figuraban esas tres obras. Cualquiera que fuese el mérito de Roncoroni, lo cierto es que este actor de la legua difundía a su paso el conocimiento de las grandes obras teatrales de todas las literaturas, y prestaba así un positivo servicio a la cultura general de los pueblos que visitaba. Pedro y yo asediábamos a nuestro padre para que nos llevara a las representaciones de Shakespeare, y él, que no gustaba de Roncoroni como actor, confió a nuestra tía Ramona el encargo de acompañarnos, ya que mi madre, cuya salud seguía siendo precaria, tampoco pudo ir con nosotros al teatro. (pp. 16-17).

Es más que evidente que tanto Pedro como Max Henríquez Ureña iniciaron a muy temprana edad su vínculo con la literatura universal, de la mano de uno de los clásicos de la dramaturgia inglesa, William Shakespeare. Esto es un indicador de que ambos estuvieron muy bien orientados tempranamente tanto por su madre como por su padre, dos intelectuales destacados de la República Dominicana, en relación con los grandes tesoros de la literatura universal pertenecientes al Cercano y Lejano Oriente, a la Grecia y Roma antiguas, a la Italia renacentista, a Francia, España, Alemania, Rusia, Inglaterra e Hispanoamérica.

Es importante destacar que Salomé Ureña, su madre, escribió un poema a Pedro Henríquez Ureña (en mayo de 1890), cuando éste apenas tenía seis años, donde destacaba su inteligencia precoz, oda que completaría en julio de 1896, meses antes de su fallecimiento en marzo de 1897, tras una lamentable y fatal enfermedad de tuberculosis, en que advertía el futuro promisorio que le esperaba a su amado hijo. Veamos:

MI PEDRO

*Mi Pedro no es soldado; no ambiciona
de César ni Alejandro los laureles;
si a sus sienes aguarda una corona,
la hallará del estudio en los vergeles.*

*¡Si lo vierais jugar! Tienen sus juegos
algo de serio que a pesar inclina.
Nunca la guerra le inspiró sus juegos:
la fuerza del progreso lo domina.*

*Hijo del siglo, para el bien creado,
la fiebre de la vida lo sacude;
busca la luz, como el insecto alado,
y en sus fulgores a inundarse acude.*

*Amante de la Patria, y entusiasta,
el escudo conoce, en él se huelga,
y de una caña, que transforma en asta,
el cruzado pendón trémulo cuelga.*

*Así es mi Pedro, generoso y bueno,
todo lo grande le merece culto;
entre el ruido del mundo irá sereno,
que lleva de virtud germen oculto.*

*Cuando sacude su infantil cabeza
el pensamiento que le infunde brío,
estalla en bendiciones mi ternura
y digo al porvenir: ¡Te lo confío!*

(Salomé Ureña, 1997, pp. 129-130).

Pocas veces un escritor o una escritora atina con tal certidumbre en sus premoniciones, como ocurrió con las conjeturas de Salomé Ureña con respecto a su segundo vástago, Pedro

Henríquez Ureña, cuando aseveró: “...*busca la luz, como el insecto alado, y en sus fulgores a inundarse acude*” y “...*todo lo grande le merece culto; entre el ruido del mundo irá sereno, que lleva de virtud germen oculto*”.

Un año antes del fallecimiento de Salomé Ureña de Henríquez, hacia el año 1896, fue que Pedro Henríquez Ureña descubrió que su madre era una poeta afamada y a partir de entonces se dedicó a leer su poesía, la que le marcó muy profundamente, pasando ella a constituirse en su modelo. A partir de entonces se dedicó a escribir poesías en prosas y en versos y a elaborar varias antologías de poetas y escritores/as dominicanos/as, con la colaboración de su hermano Max.

Es preciso que los detalles de estas informaciones autobiográficas los exprese el propio Henríquez Ureña quien refiere que fue en una velada literaria organizada por la Sociedad “Amigos del País” en el año 1896, de la que su padre Francisco Henríquez y Carvajal era miembro fundador y en la que participaron con discursos y la lectura de algunas de sus obras por parte de intelectuales de la talla del poeta José Joaquín Pérez, del narrador costumbrista César Nicolás Penson, del autor del Himno Nacional Emilio Prud’homme y de las escritoras y educadoras Leonor Feltz y Luisa Ozema Pellerano, cuando descubrió su verdadera vocación por la literatura. Veamos lo que dice al respecto Henríquez Ureña (2000) en sus Memorias:

Había ignorado yo hasta entonces el poder de la palabra y la magia del verso. Pero a partir de ese momento, la literatura, sobre todo la poética, fue mi afición favorita. Descubrí que mi madre era poetisa afamada y principié por formar dos pequeñas antologías de poetisas dominicanas y de poetisas cubanas (mi madre me habló mucho de éstas). En seguida nos lanzamos Max y yo a formar sendas antologías de poetas dominicanos: Max recorrió y devastó las grandes colecciones de periódicos de la casa, recortando cuantas poesías llevaran las firmas de poetas dominicanos aceptables (nuestra madre nos señalaba los nombres de ellos); yo preferí hacer una más selecta, clasificada, también bajo las indicaciones de mi madre, y con ayuda de la Reseña histórico-crítica de la poesía en Santo Domingo que la Comisión nombrada por el Gobierno (en ella había figurado precisamente mi madre) había presentado a la Academia española para el proyecto de Antología americana... Los versos me salían con toda facilidad, y no sé por qué no los tomaba en cuenta: hice unas estrofas describiendo las noches de Santo Domingo, otras a la muerte de

la poetisa Perdomo, una breve silva a Colón y algunos otros a motivos fútiles, como por juego. Pero en donde ponía toda atención era en los articulitos en prosa poética, que me parecían un género perfecto. (pp. 39-40).

La madre de Pedro Henríquez Ureña, Salomé Ureña, falleció el día 6 de marzo de 1897. Los meses que siguieron fueron de dolor, angustia y estupor, ya que su espíritu lo abrazaba todo. Posteriormente, lo inscribieron en el Liceo Dominicano en Santo Domingo y en julio de ese mismo año emigró con su padre hacia Cabo Haitiano, Haití, donde permaneció hasta febrero de 1898. Entre los meses de diciembre de 1897 y enero de 1898, con apenas trece años, escribió una Introducción a la Historia de la Poesía Dominicana, leyó la *Ilíada* de Homero, las principales obras de William Shakespeare y varios libros de historia antigua, entre los que destacaban dos colecciones: *La Historia de las Naciones* de George Weber y *Las Antiguas Civilizaciones* de Gustave Lebon. Así lo cuenta el propio Henríquez Ureña (2000) en sus *Memorias*:

Quise obtener ideas generales sobre la poesía, y registré la biblioteca, dejando a un lado las Estéticas y decidiéndome por los trabajos de retórica de Hermosilla y del abate Marchena. No acertaba yo a explicarme por qué estos autores trataban tan mal a otros que yo solía oír citar con elogios; me abrumaba, sobre todo, ver que condenaran a Shakespeare, lo mismo que a Leandro de Moratín, cuya traducción de *Hamlet* leí entonces; pero decidí que en esto se equivocaban, y los acepté en sus clasificaciones y en los juicios sobre autores que yo ignoraba. Con tales armas comencé a escribir, entre diciembre de 1897 y enero de 1898, una Introducción a la historia de la poesía dominicana, considerando los aspectos que presentaba en los diversos géneros de la clasificación hermosillesca. De la tiranía de este dómine (cuya traducción de la *Ilíada* leí entonces con placer) solo me libertaban en parte, mi gusto por Shakespeare, al cual íntimamente prefería yo sobre todos los escritores que conocía, hasta el punto que en esos mismos días le hice una oda, y la lectura de algunos libros de historia antigua (el Dr. George Weber, la colección de *Historia de las Naciones*, en traducción castellana, *Las antiguas civilizaciones* de Gustave Lebon) en los cuales buscaba yo siempre la historia literaria, encontrándome ideas muy diversas de las sancionadas por los cánones pseudo-clásicos. (pp. 48-49).

Conforme fue adquiriendo mayor madurez intelectual se adentró a leer con mayor

conciencia y sistematicidad a escritores como Homero, Esquilo, Sófocles, Eurípides, Aristófanes, Virgilio, Plutarco, Juvenal, Dante Alighieri, Miguel de Cervantes y Saavedra, William Shakespeare, Jean Racine, Moliere, Víctor Hugo y Washington Irving, Ramón Menéndez Pelayo, Ramón Menéndez Pidal, entre otros. De igual manera, retomó la lectura de los poetas dominicanos que habían escrito poesías indigenistas, entre los que resaltan José Joaquín Pérez, Javier Angulo Guridi, Salomé Ureña y Gastón Fernando Deligne, ya que se había fijado como meta escribir obras poéticas de ese tipo, lo cual consiguió con muy buenos resultados.

Luego vinieron las lecturas de escritores hispanoamericanos como el puertorriqueño Eugenio María de Hostos, el nicaragüense Rubén Darío, el uruguayo José Enrique Rodó, los venezolanos Manuel Díaz Rodríguez, César Zumeta y Mariano Picón Salas, pero sin obviar a grandes escritores dominicanos como César Nicolás Penson, Manuel de Jesús Galván, Francisco Gregorio Billini, Américo Lugo, Federico García Godoy y Emiliano Tejera, entre otros. Posteriormente, concurren las lecturas de novelas de los escritores clásicos rusos León Tolstoi, Fiódor Dostoievski, Iván Turguénev y Máximo Gorki, las obras literarias del escritor italiano Gabriele D'Annunzio, las obras de los ingleses Rudyard Kipling, Oscar Wilde, Arthur Win Pinero, Herbert George Wells, Gilbert Keith Chesterton y Bernard Shaw, así como del poeta y dramaturgo noruego Henrik Johan Ibsen, con un aumento de su devoción por las representaciones teatrales, funciones de óperas y conciertos.

La actitud crítica de Pedro Henríquez Ureña en torno al estilo en la escritura se pone de manifiesto en una carta que le envió desde México a su hermano Max Henríquez Ureña en 1907, cuando le expresa que es necesario escribir despacio para trabajar tanto la forma como la idea o el pensamiento, razón por la cual le indica: “Ya te he dicho que mi procedimiento es pensar cada frase al escribirla, y escribirla lentamente; poco es lo que corrijo después de escrito ya un artículo”. (Familia Henríquez Ureña, Tomo I, 1996, p. 397).

En relación con lo que es necesario hacer para expresar ideas incidentales adecuadas en sus artículos, Henríquez Ureña le manifiesta a su hermano Max lo siguiente:

Yo he leído libros enteros solo para saber a qué atenerme sobre ciertas ideas incidentales que he querido expresar en mis artículos. El mejor modo de expresar ideas es leer frecuentemente pensador y críticos serios; la mala crítica no sirve para el caso. Leyendo

los pensadores y críticos sorprende encontrar tales convergencias, y expresiones tan precisas de todo y concepciones siempre elevadas que insensiblemente se adquiere precisión y unidad en el pensamiento propio, a la vez que estímulo para ideas nuevas. Así se llega a ver que sobre todas las cosas se puede decir algo nuevo: buen ejemplo, la conferencia de Caso, que tiene un gran sabor de obra personal, sin que por eso diga nada nuevo, en el sentido vulgar de la palabra. (Familia Henríquez Ureña, Tomo I, 1996, p. 398).

Henríquez Ureña refiere un conjunto de obras que les proporcionaban al escritor la adquisición de precisión y unidad de pensamiento, al tiempo que estimulaban el surgimiento de nuevas ideas. De igual modo, pone el ejemplo de otras obras que hacen daño, causan indecisión y disgusto. En ese orden expresa:

La lectura de Lessing, Goethe, Heine, Otfried Muller, Schopenhauer, Nietzsche; de Macaulay; Shelley, Carlyle, Emerson, Arnold, Ruskin, Pater, Wilde, Howells, Bernard Shaw, Andrew Lang, Huneker; de Brandes; de Edith Wharton; de D'Annunzio; de Saintre Beuve, Taine, Renan, Fouillée, Loliée, Maclair, Gourmont, France, Maeterlinck; de Menéndez Pelayo, Brunetière y Faguet, por su intransigencia, la de Lamaitre y toda la crítica menuda francesa de los últimos veinte años y la crítica más menuda todavía de España y de América, no hace sino daño, causa indecisión y hasta disgusto por tantas contradicciones. (Familia Henríquez Ureña, Tomo I, 1996, p. 398).

Estas lecturas, referencias autobiográficas, biográficas o referencias críticas de todo tipo se pueden observar en todos sus detalles en las Memorias, Diarios y Notas de Viajes de Pedro Henríquez Ureña y en sus obras Ensayos Críticos, Horas de Estudios, Seis ensayos en busca de nuestra expresión, Las Corrientes Literarias en la América Hispánicas e Historia de la Cultura en la América Hispánica, entre otras; de igual manera, en los textos de Max Henríquez Ureña Hermano y maestro (Recuerdo de infancia y de juventud) y Mi Padre. Perfil biográfico de Francisco Henríquez y Carvajal; asimismo, en textos tales como: Epistolario I y II de la Familia Henríquez Ureña; Pedro Henríquez Ureña. Errancia y creación, del escritor Andrés L. Mateo; Pedro Henríquez Ureña en la vida intelectual mexicana de Gabriella de Beer; Pedro Henríquez Ureña y la Argentina de Pedro Luis Barcia; Pedro Henríquez Ureña en los Estados Unidos de Alfredo A. Roggiano, Pedro Henríquez Ureña y los Estados Unidos de Enrique Zuleta Álvarez;

La formación inicial de Pedro Henríquez Ureña en República Dominicana (1884-1901) y La formación literaria de Pedro Henríquez Ureña en Cuba, 1904-1906 de Daniel Mendoza Bolaños, entre otras.

Como se habrá podido observar, esta constituye la primera etapa formativa de Henríquez Ureña, quien con la orientación de su madre y su padre asumió un plan formativo muy apegado a la cultura clásica, procediendo a estudiar a los autores más representativos de la Grecia antigua, Roma, Inglaterra, Italia, España, Francia, Rusia, Escandinavia, Estados Unidos, Hispanoamérica y República Dominicana, enfilando sus intereses esencialmente hacia el ámbito de las letras, la filología, la lingüística, la filosofía y la historia de la cultura, pero siempre enmarcado en una perspectiva humanística y una filosofía de la cultura integral.

2.3 Transformación Intelectual de Pedro Henríquez Ureña

En el año 1905, con apenas 21 años, publica su primer libro intitulado Ensayos Críticos, en La Habana, Cuba, donde vivió entre 1904 e inicios de 1906. Esta obra contiene 13 ensayos, los cuales había publicado anteriormente en diferentes periódicos y revistas desde el 1903 hasta el año en que hizo esta publicación. Los trabajos incluidos reflejan sus trascendentes preocupaciones intelectuales: “D’Annunzio, el poeta”, “Tres escritores ingleses: Oscar Wilde, Arthur Win Pinero y Bernard Shaw”, “Rasgos de un Humorista: Bernard Shaw”, “El modernismo en la poesía cubana”, “Rubén Darío”, “José Joaquín Pérez”, “Reflorescencia: Gastón F. Deligne”, “Sobre la Antología de Américo Lugo”, “Ariel”, “Sociología: Eugenio María de Hostos y Enrique Lluria”, “La Música Nueva. Richard Strauss y sus poemas tonales”, “La Ópera Italiana” y “La profanación de Parsifal”.

Estos ensayos dan cuenta del elevado nivel intelectual que había adquirido el joven Pedro en los albores de su juventud, en los cuales manejó con gran maestría una diversidad temática que pocos de sus contemporáneos se atrevían a cultivar, desde aspectos de carácter científico como la sociología, pasando por la poesía, el teatro y la novela, hasta llegar a la música y la ópera.

Dos años después de la publicación de su primera obra, el universo intelectual de Henríquez Ureña habría de sufrir una profunda transformación. Fue el período en que conoció a los más grandes pensadores y creadores del período helénico, siendo Platón el que más vivamente influyó

en su formación y en su nueva perspectiva del mundo. En este vuelco tuvo mucho que ver su decisión de mudarse desde Cuba hacia México, aún con la resistencia de su padre Francisco Henríquez y Carvajal.

Allí se relacionó con un conjunto de jóvenes intelectuales mexicanos que eran asiduos lectores de los distintos autores griegos, lo que, sin lugar a duda, se convirtió en el caldo de cultivo que le motivó a profundizar aún más en el helenismo del que ya venía bebiendo desde tiempos atrás. Sobre el giro que adoptó su carrera intelectual a partir del año 1907, el propio Henríquez Ureña (2000) en sus Memorias expresa:

En 1907 tomaron nuevos rumbos mis gustos intelectuales. La literatura moderna era la que prefería; la antigua la leía por deber, y rara vez llegué a saborearla. Pero, por la época de las conferencias, mi padre había ido a Europa, como delegado de Santo Domingo a la conferencia de La Haya; y le pedí que me enviara una colección de obras clásicas fundamentales y algunas de críticas: los poemas homéricos, los hesiódicos, Esquilo, Sófocles, Eurípides, los poetas bucólicos, en las traducciones de Leconte de Lisle; Platón, en francés, la Historia de la literatura griega de Otfried Muller, los estudios de Walter Pater (en inglés), los pensadores griegos de Gomperz, la Historia de la filosofía europea de Alfred Weber, y algunas otras. La lectura de Platón y del libro de Walter Pater sobre la filosofía platónica me convirtió definitivamente al helenismo. Como mis amigos (Gómez Rabelo, Acevedo, Alfonso Reyes) eran ya lectores asiduos de los griegos, mi helenismo encontró ambiente, y pronto ideó Acevedo una serie de conferencias sobre temas griegos: serie que hasta ahora no se realiza, pero que nos dio ocasión de reunirnos con frecuencia a leer autores griegos y comentadores. Hice entonces una bibliografía extensa sobre Grecia para obtener los libros principales; y en pocos más de un año, comprando aquí mismo libros o encargándolos a Europa o a los Estados Unidos, he completado mi colección de autores griegos y aumentado los latinos, y he conseguido la Historia de Grecia de Curtius, la Historia de la literatura griega de los Croiset, el *pour mieux connaitre Homérede Bréal*, la historia de la filosofía de Windelband, La teoría platónica de las ciencias de Elie Halevy, y otras obras especiales, amén de las obras en que extensamente o de paso tratan de Grecia: Lessin, Goethe, Schiller, Hegel, Schopenhauer, Heine, Nietzsche, Matthew Arnold, Ruskin, Oscar Wilde, Renán, Taine, Fouillée. Mis amigos se han dedicado a reunir obras

semejantes; Perrot y Chipiez, Collignon, Cox, Henri Weil, Jules y Paul Girard, Couat, Gilbert Murray, Andrew Lang y otros más. Hasta ahora, sólo hemos hecho con estos elementos una fiesta griega: el 25 de Diciembre celebramos el nacimiento de Dionisos, en la casa de Ignacio Reyes, con un ensayo de tragedia mía, al modo de Frínico, El nacimiento de Dionisos, y un coro de sátiro de Alfonso Reyes: hubo luego palabras improvisadas de Caso y Valenti. Agregaré que desde hace un año estoy traduciendo y publicando por entregas en la Revista moderna el libro de Estudios griegos de Walter Pater: primera traducción castellana de una obra suya. (pp. 122-124).

Hacia 1909, con apenas 25 años de edad, Pedro Henríquez Ureña se atrevió a refutar lo planteado por el entonces rector y transformador de la Universidad de Harvard en una institución universitaria de investigación, Dr. Charles William Eliot Norton, a quien una editorial de los Estados Unidos le pidió hiciera una lista de las cincuenta obras maestras de la literatura universal, que a su juicio, fueran las más importantes para una verdadera educación intelectual. Si bien esa colección fue un éxito y generó sumas millonarias a la casa editorial, al mismo tiempo generó una lluvia de críticas de la prensa y de los intelectuales más destacados de la época, ya que se entendía que a esa selección le faltaba o le sobraba algo.

La crítica de Henríquez Ureña (2013) a la lista sugerida, se encaminaba en el sentido siguiente:

En realidad, el Dr. Eliot hizo una selección exclusivamente para lectores norteamericanos, con preferencia marcada por los clásicos ingleses. Declaró que no incluía la Biblia ni Shakespeare porque pensaba que nadie los desconocía. Entre los autores de su lista figuran Platón, Epicteto, Plutarco, Plinio, Cicerón, Virgilio, San Agustín, Dante, Goethe; ingleses: el poeta Chaucer, el filósofo Francis Bacon; los dramaturgos Marlowe, Ben Jonson, Middleton, Beaumont, Fletcher, John Webster, contemporáneos de Shakespeare, los prosistas Thomas Browne e Isaac Walton; Milton, Dryden, Bunyan; y ya de épocas más modernas, el economista Adam Smith, Darwin, y los poetas Burns, Shelley, Browning y Tennyson. Entre los autores norteamericanos figuran John Woolman, cuáquero del siglo XVIII, Franklin y Emerson. No faltan las Mil y una noches ni la Imitación de Cristo. (Obras Completas, Tomo 3, p. 311)

Posteriormente hace su propia selección de los cincuenta autores indispensables para adquirir una adecuada cultura intelectual, advirtiendo que no deben escogerse obras aisladas, sino autores, a los cuales se les debe dedicar un volumen con sus obras completas o escogidas. Así procede Henríquez Ureña (2013) a dar su opinión sobre los autores que no deben faltar en una biblioteca de toda persona que se plantee adquirir una verdadera formación intelectual universal:

Allá van los cincuenta volúmenes que creo podrían formarse: 1, la Biblia; 2, Homero, considerado para fines editoriales, como verdadero y único autor de la *Ilíada*, de la *Odisea*, de la *Batracomiomaquia* y de los Himnos; 3, Esquilo; 4, Sófocles; 5, Eurípides; 6, Aristófanes (estos cuatro dramaturgos deben poseerse completos); 7, Platón (obras escogidas: la *Apología de Sócrates*, *Protágoras*, *Gorgias*, *Eutidemo*, *Teeteto*, *Fedro*, *Fedón*, el *Banquete*, *Timeo*, *La República*, y aunque, de autenticidad dudosa, *Parménides*, por su mérito); 8, Aristóteles (obras escogidas: *Política*, *Ética a Nicómaco*, *Poética*; capítulos fundamentales de la *Metafísica*, de la *Lógica* y de la *Retórica*); 9, Lucrecio, el poema *De la naturaleza de las cosas*; 10, Virgilio, completo; 11, Horacio, completo; 12, Cicerón, selección de discursos, de escritos filosóficos y de cartas; 13, Tácito, completo; 14, San Agustín, *Confesiones*, *Meditaciones*, y extractos de *La Ciudad de Dios*; 15, Santo Tomás de Aquino, extractos de *Suma Teológica* y de la *Suma contra los gentiles*; 16, la *Imitación de Cristo*; 17, Dante, la *Divina Comedia*, la *Vida nueva*, poesías y *El elogio de la lengua vulgar*; 18, Maquiavelo, *El Príncipe*, capítulos fundamentales de la *Historia de Florencia* y los *Discursos sobre Tito Livio*; 19, el poeta inglés Chaucer; 20, Shakespeare, completo; Bacon (obras escogidas: *Nuevo órgano*, los *Ensayos*, fragmentos de otras); 22, Rabelais, completo; 23, Montaigne, completo; 24, Descartes (*Discurso sobre el método*, *Meditaciones*, y fragmentos de los *Principios de filosofía*); 25, Moliere, completo; 26, *La Celestina*; 27, Cervantes, *Don Quijote*; 28, Quevedo, (selección de prosa y verso); 29, Santa Teresa de Jesús, obras escogidas; 30, Lope de Vega, selección de comedias, poesías y novelas cortas; 31, Calderón, obras dramáticas escogidas; 32, Camoens, *Los Lusíadas* y poesías escogidas; 33, Spinoza, *Ética* y *Tratado teológico-político*; 34, Leibniz, la *Monadología* y selección de *Ensayos*; 35, Kant, la *Crítica de la razón pura* y la *Crítica de la razón práctica*; 36, Goethe, *Fausto*, poesías selectas, fragmentos de dramas y poemas de asunto griego, *Werther*, fragmentos del *Wilhelm Meister*; 37, Hegel, capítulos fundamentales de la *Lógica*, de la *Estética*, y de la *Filosofía del Derecho*; 38,

Schopenhauer, capítulos fundamentales de El mundo como voluntad y representación; 39, Coleridge, poesías selectas y prosas, Biografía literaria, Conferencias sobre Shakespeare; 40, Shelley, poesías completas, y fragmentos de prosa; 41, Byron, poesías completas; 42, Ruskin, Las siete lámparas de la arquitectura, Piedras de Venecia, La Reina del aire y capítulos fundamentales de Pintores Modernos; 43, Darwin, El origen de las especies y El origen del hombre; 44, Víctor Hugo, poesías selectas, fragmentos de dramas y novelas; 45, Balzac, Madame Bovary, Salambó, selección de La educación sentimental, de La tentación de San Antonio y de Bouvard y Pécuchet; 47, Nietzsche, Así hablaba Zaratustra, El origen de la tragedia y pensamientos de todas sus demás obras; 48, Edgar Allan Poe, poesías completas y cuentos selectos; 49, Ibsen, dramas escogidos, Brand, Peer Gynt, Casa de Muñecas, Espectros, El Pato Salvaje, Rosmersholm, Hedda Gabler, Solness, Cuando despertemos...; 50, Tolstoi, Ana Karenina, Resurrección, fragmentos de otras novelas y de las obras morales. (Obras Completas, Tomo 3, pp. 312-313).

Pocos pensadores a los 25 años tienen tan bien definido, como los tuvo Henríquez Ureña, lo que era necesario leer para poder adquirir una formación intelectual integral, donde no faltaran los principales clásicos de las culturas hebrea, griega y romana; los literatos y pensadores de la época medieval, de la edad moderna y de la edad contemporánea, así como de naciones como Italia, Inglaterra, Francia, Alemania, Rusia, Dinamarca, Holanda y España, entre otros.

Pero a sabiendas de que cincuenta autores no son suficientes para dotarse de una formación intelectual holística, Henríquez Ureña agregó una lista adicional de otros cincuenta más, para elevar a un centenar los escritores que era necesario leer a principios del siglo XX para dotarse de una cultura literaria y filosófica sólida. Con esta nueva selección, Henríquez Ureña (2013) se planteaba saldar cualquier queja que algunos de sus lectores pudieran manifestar, al no incluir otros autores importantes del mundo literario y filosófico universal:

- 1, El Rig-Veda (único libro de la colección védica cuya importancia es capital); 2, El Zend-Avesta (libro sagrado de los Persas); 3, El Corán; 4, Las Mil y una noches; 5, los poemas que corren bajo el nombre de Hesíodo; 6, Píndaro; 7, Demóstenes; 8, Heródoto; 9, Tucídides; 10, Xenofonte; 11, Epicteto; 12, Plutarco; 13, Luciano; 14, Plauto; 15, Catulo; 16, Ovidio; 17, Tito Livio; 18, Marco Aurelio; 19, Plotino; 20, San Jerónimo; 21, Cartas

de Abelardo y Eloísa; 22, La Canción de Rolando; 23, el poema de Los Nibelungos; 24, Erasmo de Rotterdam; 25, el Arcipreste de Hita; 26, Boccaccio; 27, Petrarca; 28, Ariosto; 29, Tasso; 30, Corneille; 31, Racine; 32, Pascal; 33, Milton; 34, Juan de Valdés; 35, Fray Luis de León; 36, Fray Luis de Granada; Tirso de Molina; 38, Voltaire; 39, Diderot; 40, Rousseau; 41, David Hume; 42, Dickens; 43, el poeta Keats; 44, Leopardi; 45, Dostoievski; 46, Eça de Queiroz; 47, Heine; 48, Emerson; 49, Carlyle; 50...que escoja cada uno un filósofo positivista, Comte, Spencer, o John Stuart Mill...(Obras Completas, Tomo 3, pp. 313-314)

En esta nueva selección, Henríquez Ureña incluye textos clásicos de las culturas del cercano y el lejano oriente relacionadas con las religiones y perspectivas filosóficas de civilizaciones como la India, Persia y el mundo árabe, al tiempo que agrega nuevos pensadores de la antigua Grecia y Roma, del medioevo, del renacimiento, de España, Francia, Inglaterra, Portugal, Alemania, Estados Unidos, Rusia e Italia.

Si había alguna duda sobre la formación enciclopédica de Henríquez Ureña, esta queda totalmente despejada con la selección que sugiere el escritor dominicano en torno a los cien autores que era necesario leer a principios del siglo XX para apropiarse de una verdadera cultura intelectual.

Diecinueve años después se le presentaría la ocasión de ver cumplida su idea de publicar las Cien Obras Maestras, al constituirse en Argentina hacia el año 1938 la Editorial Losada, de la cual pasaría a ser accionista y al mismo tiempo encargado de dicha colección. A la hora de su muerte en mayo de 1946, había publicado cuarenta títulos, de acuerdo a lo expresado por su hija Sonia Henríquez Ureña de Hlito (1993), escogidos, ordenados y prologados por el propio Pedro Henríquez Ureña, entre los que caben mencionar a Homero, Esquilo, Plutarco, Cantar del Mio Cid (Anónimo), La Celestina (Fernando Rojas), Cervantes, Don Juan Manuel (El Conde Lucanor), Shakespeare, Calderón, Tirso de Molina, Góngora y Racine, la mayoría de los cuales habían sido sugeridos por Henríquez Ureña en el año 1909, al tiempo de agregar otros no menos importantes.

En 1938 Henríquez Ureña también procedió a crear otra importante colección : Grandes Escritores de América, con sus respectivos estudios introductorios, llegando a publicar dos

volúmenes antes de su muerte, los cuales estuvieron dedicados a dos grandes pensadores : Nuestra América de José Martí y Moral Social de Eugenio María de Hostos.

Veintiún años después de haber criticado la selección hecha por el Dr. Charles William Eliot Norton, cuando se había radicado en Argentina, a finales de 1940 ocurrió un hecho sin precedentes en la vida de Pedro Henríquez Ureña que le marcaría de forma definitiva, tal como lo relata su hija, Henríquez Ureña de Hlito (1993):

Hacia fines de año ocurrió un hecho importante en su vida: fue invitado a ocupar una de las cátedras de mayor prestigio de la Universidad de Harvard: la cátedra Charles Eliot Norton, y fue, además, la primera persona de habla castellana en ocuparla. Hubo gran revuelo y alegría en la casa, que se hicieron extensivos a las amistades. Rafael Alberto Arrieta recogió en el artículo antes citado la anécdota de cómo él se enteró de la invitación: 'Una tarde, mientras tomábamos exámenes y él presidía, me deslizó un sobre a escondidas: el brillo que sorprendí en sus ojos confirmaba la sorpresa: era la invitación de Harvard a ocupar con un curso de su especialidad la cátedra Charles Eliot Norton, de prestigio mundial, que había contado en años anteriores con las presencias del helenista Gilbert Murray, del físico Albert Einstein, del músico Igor Stravinsky'. (p. 140).

Henríquez Ureña permaneció en los Estados Unidos desde principios de octubre de 1940 hasta abril de 1941, para lo que solicitó sendas licencias en sus cátedras en la Universidad de Buenos Aires y en la Universidad de La Plata, Argentina, las cuales le fueron concedidas. Con las conferencias dictadas por el escritor dominicano, la Universidad de Harvard publicaría en 1945 un libro en inglés bajo el título *Literary currents in Hispanic America*, que Henríquez Ureña recibiría con júbilo y sería publicado en español tras su muerte bajo el título *Las Corrientes Literarias en la América Hispánica*, por el Fondo de Cultura Económica de México, en 1949, con la traducción de su amigo, el ex embajador de España en Argentina hasta el año 1936, Joaquín Díez-Canedo.

Es importante destacar que los clásicos españoles desde la Edad Media hasta principios del Siglo XX influyeron de forma determinante en la formación literaria e intelectual de Pedro Henríquez Ureña, entre los que destacan Alfonso X (El Sabio), Juan Ruiz (Arcipreste de Hita), Antonio de Nebrija, Juan de Alarcón, Diego Álvarez Chanca, Jorge Manrique, Juan de

Torquemada, Fernando Rojas, Miguel de Cervantes y Saavedra, Lope de Vega, Diego Hurtado de Mendoza, Juan Luis Vives, San Juan de la Cruz, Sor Juana Inés de la Cruz, Fray Luis de León, Luis Góngora y Argote, Pedro Mártir de Anglería, Fray Bartolomé de las Casas, Luis Miranda de Villafañe, Inca Garcilaso de la Vega, Baltasar Gracián, Francisco de Quevedo, Tirso de Molina, Francisco de Avellaneda, Benito Jerónimo Feijoo y Montenegro, Gaspar Melchor de Jovellanos, Juan de Iriarte, Gustavo Adolfo Bécquer, José de Espronceda, Duque de Rivas, Benito Pérez Galdós, Marcelino Méndez Pelayo, Ramón Méndez y Pidal, Miguel de Unamuno, José Ortega y Gasset, Pio Baroja, Valle Inclán, Antonio Machado, José Martínez Ruiz (Azorín) y Juan Ramón Jiménez, entre otros, tal como se evidencia en sus propios escritos: ensayos, artículos, tesis y libros sobre diferentes facetas de la vida, la historia, la cultura intelectual, el pensamiento y la producción literaria de autores españoles.

Esta predilección de Henríquez Ureña por los autores españoles no es casual, ya que entre 1916 y 1917 dictó varios cursos en el Departamento de Lenguas Romances de la Universidad de Minnesota sobre temáticas tales como: Español y Literatura, Vida y Costumbres de España e Hispanoamérica, Literatura del Siglo XIX y La Civilización Española e Hispanoamérica, al tiempo que cursaba en esa misma universidad un Máster en Letras y un Doctorado en Letras, obteniendo el título de doctor al presentar la tesis “*La Versificación Irregular en la Poesía Castellana*”.

La lectura asidua de los escritores españoles de diferentes períodos, los ensayos críticos sobre la mayor parte de las obras de los escritores del denominado siglo de oro español y las visitas frecuentes que realizó al Centro de Estudios Históricos de España que dirigía Ramón Menéndez Pidal, le permitieron a Henríquez Ureña conocer a profundidad la cultura Ibérica y develar en su esencia el alma o el espíritu de los españoles en todas sus manifestaciones y sentidos.

2.4 Reorientación Filosófica de Pedro Henríquez Ureña

Algo similar ocurriría con Henríquez Ureña en el ámbito filosófico. Cambió su orientación filosófica a partir de 1907, que hasta ese momento había estado centrada en la corriente positivista de Augusto Comte, Herbert Spencer, John Stuart Mill, Ernst Heinrich Haeckel, Eugenio María de Hostos y José Martí. Escúchese en palabras del propio Henríquez Ureña (2000) cómo se produjo esa transformación en su perspectiva filosófica:

En el orden filosófico, he ido modificando mis ideas, a partir, también, del mismo año 1907. Mi positivismo y mi optimismo se basaban en una lectura casi exclusiva de Spencer, Mill y Haeckel; las páginas que había leído de filósofos clásicos y de Schopenhauer y Nietzsche no me habían arrastrado hacia otras direcciones. Sobre todo, no trataba yo sino con gentes más o menos positivistas, o, de lo contrario, creyentes timoratos y anti-filosóficos. El positivismo me inculcó la errónea noción de no hacer metafísica (palabra cuyo significado se interpretó mal desde Comte), y a nadie conocía yo que hiciera otra metafísica que la positivista, la cual se daba ínfulas de no serlo. Por fortuna, siempre fui adicto a las discusiones; y después que los artículos de Andrés González-Blanco y Ricardo Gómez Robelo me criticaron duramente mi optimismo y mi positivismo (el del libro Ensayos críticos), tuve ocasión de discutir con Gómez Robelo y Valenti esas mismas ideas; las discusiones fueron minando en mi espíritu las teorías que había aceptado. (p. 124).

A partir de entonces asume como suyas las críticas que se les formulaban al positivismo desde diversos ámbitos y desplaza su interés intelectual hacia los filósofos contemporáneos William James, Henri Bergson, Emile Boutroux, Benedetto Croce, Jules de Gaultier y otros. Al mismo tiempo se interesa por los grandes maestros universales de la filosofía moderna y contemporánea, como son: Francis Bacon, René Descartes, Blaise Pascal, Gottfried Wilhelm Leibniz, Baruch Benedicto Spinoza, Immanuel Kant, Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Johann Glottieb Fichte, Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling, Arthur Schopenhauer y Friedrich Wilhelm Nietzsche.

Otro tanto ocurre con pensadores americanos, hispanoamericanos y caribeños de altos vuelos, como George Santayana, Faustino Sarmiento, Andrés Bello, José de la Luz Caballero, José Martí, Eugenio María de Hostos, Enrique José Varona, José Enrique Rodó, José Ingenieros, José Carlos Mariátegui, Antonio Caso, Alfonso Reyes, José Vasconcelos y Alejandro Korn, entre otros, de los cuales bebe las aguas del lar nativo que les permitieron ir configurando su propia filosofía con sabor hispanoamericano y caribeño. Veamos lo que expresa Henríquez Ureña (2000) al respecto:

Por fin, una noche a mediados de 1907 (cuando ya el platonismo me había conquistado, literaria y moralmente), discutíamos Caso y yo con Valenti: afirmábamos los dos primeros

que era imposible destruir ciertas afirmaciones del positivismo: Valenti alegó que aún la ciencia estaba ya en discusión: y con su lectura de revistas italianas nos hizo citas de Boutroux, de Bergson, de Poincaré, de William James, de Papini... Su argumentación fue tan enérgica, que desde el día siguiente nos lanzamos Caso y yo en busca de libros sobre el anti-intelectualismo y el pragmatismo. Precisamente entonces iba a comenzar el auge de éste, y la tarea fue fácil. En poco tiempo, hicimos para nosotros la crítica del positivismo; compramos James, Bergson, Boutroux, Jules de Gaultier y una multitud de expositores menos importantes, de los que pululaban en la biblioteca Alcan; volvimos a leer los maestros: Caso poseía desde entonces una biblioteca bastante completa de filósofos; yo me dediqué a obtener, en Europa, en los Estados Unidos, en México, y hasta pidiendo algunos libros de la biblioteca de mi padre, las obras maestras de la filosofía moderna. Bacon, Descartes, Pascal, Leibniz, Spinoza, Kant, Hegel, Fichte, Schelling, Schopenhauer, hasta Comte. Pero hasta ahora tampoco he producido con estos elementos sino uno que otro trabajo, como el de Nietzsche y el pragmatismo. (pp. 125-126).

Es bastante clara la buena orientación formativa que tenía Henríquez Ureña para entonces. Supo combinar sabiamente la lectura de los clásicos grecolatinos con la de los grandes pensadores de la modernidad y los más destacados pensadores de la época en que le tocó vivir. Esto demuestra cuán fino fue su tacto intelectual para escoger exactamente aquello que iría a darle una formación integral y equilibrada.

De todos los filósofos que estudió en esa época, los que más fuertemente influyeron en Henríquez Ureña fueron Platón, Baruch Spinoza, Immanuel Kant, Frederick Nietzsche, William James, Augusto Comte, Herbert Spencer, John Stuart Mill, Eugenio María de Hostos, José Enrique Rodó y Antonio Caso, a los que leyó y ponderó con un elevado sentido crítico. Tanto así, que en torno a varios de ellos escribió ensayos de crítica filosófica que aún hoy día muestran inequívocamente su bien asimilada cultura filosófica, a pesar de su evidente juventud, cuya edad oscilaba entre los veintitrés y los veintisiete años. Varios de esos ensayos los recoge en su segundo libro "Horas de estudios", publicado en París hacia el año 1910.

Los trabajos filosóficos contenidos en ese texto son: "*El positivismo de Comte*", "*El positivismo independiente*" y "*La sociología de Hostos*". Este último lo había publicado en su

primer libro bajo el título “*Concepción ideológica de Hostos*”. Otros textos filosóficos que produjo en ese período, que habían sido publicados en diferentes revistas y periódicos, fueron: “El espíritu platónico” en 1907, “*Nietzsche y el pragmatismo*” en 1908, “*Profesores de idealismo*” en 1909, “*La obra de José Enrique Rodó*” en 1910, “*Las ideas sociales de Spinoza*” en 1911, “*Filosofía de la América Española*” en 1915, “*Seis Ensayos en Busca de Nuestra Expresión*” en 1928, así como también “*Filosofía y originalidad*” en 1935.

Todo lo anterior revela que la amplia formación literaria, filológica, filosófica, cultural e historiográfica del gran humanista dominicano e hispanoamericano Pedro Henríquez Ureña, se erigió sobre bases sumamente sólidas y bien orientadas, que puso de manifiesto de forma reiterada en sus escritos y en las múltiples conferencias magistrales que tuvo a bien dictar en diferentes países de los continentes americano y europeo.

CAPÍTULO III
LA VISIÓN HUMANÍSTICA INTEGRAL
DE PEDRO HENRÍQUEZ UREÑA

El humanismo es la perspectiva filosófica del ser humano sobre su propia existencia en la faz de la tierra, mediante la cual hace conciencia de su rol ante sí mismo, para con los demás y frente al entorno natural, social, económico, político, cultural y espiritual en que le toca vivir.

El humanismo no siempre existió, sino que tuvo sus inicios en el momento mismo en que el ser humano se hizo consciente de que para superar las condiciones adversas en que se desenvolvía, era necesario partir del reconocimiento de sí mismo, aceptar su identidad, hacerse consciente de sus límites y posibilidades, prodigar amor a los demás, enfrentar junto a otros los obstáculos que le imponía el medio circundante y estar en capacidad de soñar con una vida mejor en lo porvenir.

Aunque en diversos pueblos de la época primitiva y de la antigüedad se encuentran múltiples expresiones de humanismo, es en la civilización griega cuando éste adquiere su máximo esplendor, continúa manifestándose con gran fuerza en diversas esferas de la sociedad romana y, tras un largo período de dominación casi exclusiva del culto a lo divino en el Medioevo, resurge, como el ave fénix, en el período renacentista de la mano de grandes filósofos, literatos, artistas plásticos y científicos de las diferentes ramas del saber.

El humanismo en las actuales circunstancias solo lo podemos concebir, si entendemos que la individualidad está estrechamente conectada a los anhelos colectivos de la comunidad y la sociedad en general; si nos hacemos conscientes de nuestra propia ignorancia y comprendemos que solo mediante la superación permanente de todos es que podemos lograr mayores niveles de bienestar individual y colectivo; si asumimos la virtud en todos los ámbitos de nuestra vida como el tesoro más preciado que debemos cultivar siempre, de manera que podamos influir positivamente en los demás; si practicamos y predicamos el respeto a la vida de todos los seres que cohabitamos en el planeta tierra como el mayor gesto de amor que podemos prodigarnos a nosotros mismos, a los demás y al hábitat en que actuamos; si logramos que la filosofía, la ciencia y la tecnología sean puestas al servicio de la paz, la justicia, la equidad y el bien común; si integramos la solidaridad a nuestra práctica cotidiana, lo que constituye, sin duda alguna, el más claro indicador de cuán conscientes somos de nuestra humanidad y de nuestro compromiso ineludible para con ella.

El concepto de humanismo que suscribe la Organización de las Naciones Unidas para la

Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO), de la mano del hindú Sanjay Seth, está asociado al derecho a la dignidad y al respeto, a la igualdad y al valor del ser humano, donde lo humano es considerado medida de todas las cosas, independientemente de un Dios o de los diferentes dioses, y la racionalidad que le acompaña, su rasgo más distintivo, peculiar y diferenciador. En tal sentido Seth asume la siguiente definición de humanismo:

El humanismo es, entre otras cosas, la afirmación o la intuición de que todos los humanos tenemos en común algo fundamental y un mismo derecho a la dignidad y el respeto. Esto no basta, sin embargo, para distinguir al humanismo de otros enfoques y doctrinas, comprendidas las religiosas, que merecen respeto y que consideran también que todos los humanos tenemos rasgos comunes, como por ejemplo un alma inmortal. Lo que ha diferenciado históricamente al humanismo de muchas otras afirmaciones de la dignidad y el valor del ser humano es la forma específica que ha revestido su afirmación y, más concretamente, dos argumentos importantes que, a la hora de proclamar la igualdad y dignidad humanas, le confieren su carácter específicamente “humanista”. El primero de esos argumentos es que el valor del hombre se afirma independientemente de un Dios o de dioses y, más aún, que el “hombre” reemplaza a Dios como medida de todas las cosas. El segundo es que lo que los hombres tienen en común estriba en una racionalidad única y sólo puede encontrarse recurriendo a ella. (Seth, 2011, p. 6).

En otro texto de la UNESCO, la historiadora norteamericana Milad Doueihi hace un recorrido histórico del humanismo, en el que toma como punto de partida la perspectiva del antropólogo francés Claude Lévi-Strauss. En tal sentido, Doueihi (2011) asevera:

Para el antropólogo francés Claude Lévi-Strauss [1908-2009], la antropología no es sólo una disciplina humanista, sino también el resultado de los movimientos humanistas que han marcado la historia y la evolución de las sociedades occidentales. Ya en 1956, en un documento redactado para la UNESCO ⁽¹⁾, Lévi-Strauss, al concluir su análisis sobre las relaciones entre las ciencias y las ciencias sociales, identificaba tres humanismos: el humanismo del Renacimiento, anclado en el redescubrimiento de los textos de la

⁽¹⁾ . “La aportación de las ciencias sociales a la humanización de la civilización técnica”, documento del 8 de agosto de 1956, publicado por primera vez en El Correo de la UNESCO nº 2008-5, “Claude Lévi-Strauss: miradas distantes”. Disponible en los archivos digitales de El Correo de la UNESCO: www.unesco.org/es/courier.

Antigüedad clásica; el humanismo exótico, asociado al conocimiento de las culturas de Oriente y de Extremo Oriente; y el humanismo democrático, el de la antropología que abarca todas las actividades de las sociedades humanas. Señalemos que estos tres humanismos están ligados al descubrimiento de textos, de tradiciones orales o de expresiones culturales que abrieron nuevos campos de investigación y permitieron el desarrollo de nuevos métodos críticos y, en consecuencia, de nuevos conocimientos. En el caso del humanismo del Renacimiento, el conocimiento de las lenguas griega y latina, el saber histórico y la crítica interna debilitaron la autoridad de una institución tan poderosa como la Iglesia. En el caso del humanismo exótico, el encuentro de Occidente y Oriente favoreció el comparatismo y, con él, la aparición de nuevas ciencias y disciplinas, como la lingüística, por ejemplo. En cuanto al humanismo que abraza el conjunto de las sociedades humanas, éste dio lugar, entre otros, al método estructural. Este método permitió, especialmente a Lévi-Strauss, observar el mundo en su conjunto y descubrir un orden subyacente a la diversidad de las formas de organización social y de las manifestaciones culturales. Para el padre del estructuralismo, este orden era la marca del espíritu humano. Recordemos igualmente que estos tres humanismos corresponden a evoluciones políticas: el primero, aristócrata, porque se limita a un pequeño número de privilegiados; el segundo, burgués, porque acompaña el desarrollo industrial de Occidente y, el tercero, democrático, porque no excluye a nadie. (pp. 32-33).

Es más que evidente, que el humanismo ha tenido un largo recorrido histórico, aunque hasta el año de 1956 Lévi-Strauss había avistado tres formas básicas, la primera relacionada con el desarrollo del humanismo renacentista, asociado a los aportes inmensos de las antiguas civilizaciones de Grecia y Roma al desarrollo de la humanidad, la segunda asociada al denominado humanismo exótico relacionado con el desarrollo de las civilizaciones del Medio Oriente y el Lejano Oriente y la tercera vinculada con los avances logrados por la humanidad en la primera mitad del siglo XX, de la mano con el desarrollo de las ciencias sociales, etnológicas y antropológicas, tras los resultados desastrosos de la primera y la segunda guerra mundial.

Doueih (2011) habla de un cuarto humanismo, asociado al desarrollo sin precedentes de las tecnologías de la información y la comunicación (TIC), al cual denomina Humanismo Digital, que, transcurrido más de una década tras su definición, los hechos han contribuido a darle toda la

razón y han concurrido a ampliar todas las potencialidades que se avizoraban hasta entonces. Veamos:

El humanismo digital es el resultado de una convergencia inédita entre nuestra compleja herencia cultural y una técnica que se ha convertido en un espacio de sociabilidad sin precedentes. Esta convergencia es inédita por el hecho de que redistribuye los conceptos y los objetos, así como las prácticas asociadas a ellos, en un entorno virtual. Al igual que los tres humanismos definidos por Lévi-Strauss, el humanismo digital está ligado a un descubrimiento de primera importancia que ha abierto múltiples campos de investigación: los de las nuevas tecnologías, que están transformando radicalmente las categorías socioculturales establecidas. A pesar de sus componentes técnicos y económicos, que hay que examinar y supervisar constantemente, lo digital está a punto de volverse una cultura en cuanto modifica nuestra manera de considerar los objetos, las relaciones y los valores, e introduce nuevas perspectivas en el campo de la actividad humana. Las prácticas culturales como la escritura, la lectura o la comunicación, por ejemplo, experimentan incesantes transformaciones desde la aparición de las tecnologías digitales. (Doueih, 2011, p. 33).

En ese contexto amplio, es importante destacar que el doctor Pedro Henríquez Ureña, en tanto humanista contemporáneo, sintetizó en su magnífica formación los aspectos más relevantes de las culturas oriental, grecolatina, hispánica, latinoamericana, afrocaribeña y norteamericana, en sus expresiones clásica, medieval, moderna y contemporánea.

La visión humanística que adquirió desde finales del siglo XIX y durante las cuatro primeras décadas del siglo XX sobre la filosofía, la ciencia, las letras y la cultura en general, en su Santo Domingo natal, Haití, Cuba, México, Estados Unidos, España, Chile y en la Argentina, le permitió incidir de forma determinante en las generaciones con que compartió inquietudes intelectuales en sus múltiples roles de discípulo, condiscípulo y maestro. En ese orden, resaltan figuras cimeras de las letras, el arte, la ciencia y la filosofía latinoamericana y española como Antonio Caso, Alfonso Reyes, José Vasconcelos, Diego Rivera, Francisco Romero, Jorge Luis Borges, Ernesto Sábato, José Ingenieros, Adolfo Bioy Casares, Américo Lugo, Gastón Fernando Deligne, Tulio M. Cestero, Federico García Godoy, Juan Isidro Jimenes-Grullón, Mariano Picón Salas, Enrique José Varona, Juan Marinello, Nicolás Guillén, José Enrique Rodó, Juana de

Ibarborou, José Carlos Mariátegui, Gabriela Mistral, Germán Arciniega, Ramón Menéndez y Pidal, Rafael Altamira y Amado Alonso, entre otros.

La concepción asumida por Henríquez Ureña sobre las humanidades es sumamente amplia, razón por la cual aspiraba a que ésta ejerciera un sutil influjo espiritual en todo el proceso de reestructuración política, cultural e intelectual que vivió México tras la revolución popular del año 1910. Y es que nuestro pensador era de opinión que las humanidades “*son más, mucho más, que el esqueleto de las formas intelectuales del mundo antiguo: son la musa portadora de dones y de ventura interior, 'fors olavigera' (2), para los secretos de la perfección humana* (Henríquez Ureña, 1998, p. 22).

Henríquez Ureña no acepta la hipótesis del progreso indefinido, universal y necesario que sustentan algunos pensadores para justificar que todos los pueblos que integran nuestro planeta están compelidos ineluctablemente a lograr los mismos niveles de desarrollo, puesto que, a su entender, cada uno posee características distintivas *que* no les son atribuibles a los demás; en cambio, acepta la creencia del “milagro helénico”, en el caso del pueblo griego, por cuanto supo combinar de una manera satisfactoria aspectos de la terrenalidad mundana y humana con una amplia perspectiva de la trascendencia y de lo trascendente.

(²). “**Fors Olavigera: Cartas a los Trabajadores y Obreros de Gran Bretaña**”, es el título de una publicación mensual dada a conocer por el Sr. Ruskin Bince a inicios de 1871, en el periódico El Telégrafo, de Inglaterra. ¿Cuál es el significado de “Fors Olavigera”? Muchas personas deben haberse preguntado esto, probablemente, sin obtener ninguna respuesta satisfactoria. Aquí está la definición propia del señor Ruskin de ella: “Fors' es la mejor parte de tres buenas palabras en inglés: Fuerza, fortaleza y fortuna. Deseo que sepan el significado de esas tres palabras con precisión. 'Fuerza' (en la humanidad) significa el poder de hacer un buen trabajo. Un tonto, o un cadáver, pueden hacer cualquier cantidad de daño, pero sólo un hombre sabio y fuerte, o bien, con las verdaderas fuerzas vitales que hay en él, aunque débil, puede hacer el bien. 'Fortaleza' significa el poder de soportar el dolor necesario, o una prueba de paciencia, ya sea por el tiempo o la tentación. 'Fortuna' significa el destino necesario de un hombre; la ordenanza de su vida que no puede ser cambiada. Pero 'hacer fortuna', se refiere al destino elegido para desarrollar las mejores manifestaciones de las que es capaz. 'Fors' una palabra femenina, y 'Olavigera', por lo tanto, es el femenino de "Olaviger". 'Clava' significa un club; 'Olavit' una clave; 'Olavus' un clavo o el timón; 'Gero' significa que llevo. Es la raíz de la palabra gesto (la forma en que usted se lleva); y, en otras palabras, curioso por medio de la broma. 'Olavigera' puede significar, por lo tanto, club portador, portador de llave o un clavo-portador. Cada uno de estos posibles significados de “Olavigera” corresponde a uno de los tres significados de 'Fors'. Fors, 'el club portador, significa la fuerza de Hércules, o de la Escritura; Fors, 'la clave portadora, significa la fuerza de Ulises, o de la paciencia; Fors, la uña-portador, significa la fuerza de Licurgo, o la Ley”.

3.1. Antiguo Oriente: Las esperanzas, fuera del alcance humano

Las civilizaciones del Antiguo Oriente, entre las que destacan Egipto, Mesopotamia, Judea, Persia, Fenicia, China e India, se desarrollaron en condiciones geográficas, económicas, sociales e históricas sumamente adversas. No obstante, hicieron aportes inmensos al desarrollo de la humanidad en todos los ámbitos de la cultura material y espiritual, con la implementación de la agricultura, la ganadería, la minería, la navegación, el comercio, la artesanía, la religión, la literatura, el derecho, la filosofía y el surgimiento de ciencias claves como la astronomía, la arquitectura, la geometría, la matemática y la medicina, entre otras.

Al referirse a las características de los pueblos que conformaron el Antiguo Oriente, Henríquez Ureña hace un retrato inigualable de ellos, en el que destaca sus grandes virtudes y debilidades. Veamos:

Las grandes civilizaciones orientales (arias, semíticas, mongólica u otras cualesquiera) fueron sin duda admirables y profundas: se les iguala a menudo en sus resultados, pero no siempre se les supera. No es posible construir con majestad mayor que la egipcia, ni con elegancia mayor que la pérsica; no es posible alcanzar legislación más hábil que la de Babilonia, ni moral más sana que la de la China arcaica, ni el pensamiento filosófico más hondo y sutil que el de la India, ni fervor religioso más intenso que el de la nación hebrea. Y nadie supondrá que son ésas las únicas virtudes del antiguo mundo oriental. Así la patria de la metafísica budista es también patria de la fábula, del ‘thier epos’, malicioso resumen de experiencias mundanas... Todas esas civilizaciones tuvieron como propósito final la estabilidad, no el progreso; la quietud perpetua de la organización social, no la perpetua inquietud de la innovación y la reforma. Cuando alimentaron esperanzas, como la mesiánica de los hebreos, como la victoria de Ahura-Mazda para los persas, las pusieron fuera del alcance humano: su realización sería obra de las leyes o las voluntades más altas (Henríquez Ureña, 1998, pp. 22-23).

Está claro que, para las civilizaciones del Antiguo Oriente, la idea de progreso e innovación permanente desde el ser humano y para el usufructo de éste, no fue su prioridad. La máxima aspiración de sus gobernantes y guías espirituales era alcanzar la estabilidad política que proporciona la perenne quietud de sus fuerzas sociales para así garantizar su perpetuación

indefinida en el poder.

Por esa razón, las máximas autoridades de esas civilizaciones, los faraones, los sumos sacerdotes, los emperadores, la nobleza, los escribas y los mandarines ponían en mano de fuerzas divinas la realización de todo ideal de redención o progreso. En el mejor de los casos, recurrían al establecimiento de normas rígidas de convivencia, mediante la imposición de tablas, códigos, leyes y mandamientos, que permitieran pautar las actuaciones cotidianas, morales y éticas de sus habitantes. Esas normas estaban orientadas, casi siempre, a castigar las conductas e inconductas, las acciones o inacciones del ser humano, cuyos propósitos implícitos o explícitos estuvieran dirigidos a cambiar el estado de cosas vigente en esas sociedades jerarquizadas, herméticas y despóticas, tal como lo revelan códigos como el de Hammurabi en Mesopotamia y el Manú en la India.

En la parte introductoria del Código de Hammurabi se plantea que Anum, el Altísimo, y Enlil, señor de los cielos y la tierra, otorgaron a Marduk la categoría de soberano de todo el pueblo y al príncipe Hammurabi, devoto y respetuoso de los dioses, lo eligieron para que mostrase equidad al país y rigiera los destinos de Babilonia, Lagash, Uruk, Súmer, Acad, Nínive y los demás pueblos del Éufrates, para que destruyese al injusto y al malvado, protegiese a los débiles del prepotente, enfrentara la oscuridad e iluminara la tierra, al tiempo de promover el bienestar de la gente. En los siguientes términos se expresa Hammurabi (1999):

Cuando Anum, el Altísimo, Rey de los Anunnakus, (y) el divino Enlil, señor de cielos y tierra, que prescribe los destinos del País, otorgaron al divino Marduk, primogénito del dios Ea, la categoría de Enlil [soberano] de todo el pueblo, (y) lo magnificaron entre los Igigus; cuando impusieron a Babilonia su sublime nombre (y) la hicieron la más poderosa de los Cuatro Cuadrantes; (cuando) en su seno aseguraron a Marduk un reino eterno de cimientos tan sólidos como los de cielo y tierra, en aquellos días, Anum y el divino Enlil también a mí, Hammurabi, príncipe devoto (y) respetuoso de los dioses, a fin de que yo mostrase la Equidad al País, a fin de que yo destruyese al malvado y al inicuo, a fin de que el prepotente no oprimiese al débil, a fin de que yo, como el divino Shamash, apareciera sobre los «Cabezas Negras» e iluminara la tierra, a fin de que promoviese el bienestar de la gente, me impusieron el nombre. - Yo soy Hammurabi: El Pastor Elegido del divino Enlil, el

acumulador de la abundancia y de la opulencia, el que ha llevado a buen fin cuanto concierne a Nippur-Duranki (y es) devoto cuidador del Ekur; el Rey Eficiente que ha restaurado Eridu en su lugar (y) purificado el ritual del E'abzu; el Huracán de los Cuatro Cuadrantes; el Engrandecedor del nombre de Babilonia, el agrado del corazón de Marduk, su señor, el que acude a diario a servir al Esagil. (pp. 97-98).

Las leyes que siguen a esa introducción desdicen totalmente la intencionalidad enunciada por el rey Hammurabi, por cuanto las leyes que supuestamente le fueron dictadas al rey por la máxima divinidad y la que rige la tierra y los cielos, en lugar de estar dirigidas a establecer la equidad en todo el país, proteger a los débiles de la prepotencia, la maldad y las iniquidades, a fin de beneficiar a la gente, lo que hizo fue imponer un conjunto de leyes encaminadas a castigar las acciones de los más pobres para favorecer a los más poderosos. Esto se pone de manifiesto, por ejemplo, en la ley 282 del Código, cuando dice: *“Si un esclavo dice a su amo: «Tú no eres mi amo», que (el amo) pruebe que sí es su esclavo y luego le corte la oreja”* (Hammurabi, 1999, p. 148).

Algo similar ocurre con la Ley de Manú, cuando en su introducción muestra a Brahma como el enviado de la máxima divinidad, el ascendiente de todos los seres que habitan el planeta, de cuyo cuerpo descendían todas las clases sociales de la antigua India: Los brahmanes (sacerdotes y maestros) era la casta más alta, salieron de la boca de Brahma; los chatrias (políticos y soldados), salieron de los hombros de Brahma; los vaishías (comerciantes y artesanos), provenían de las caderas de Brahma; los sudras (esclavos, siervos, obreros y campesinos), se formaron de los pies de Brahma. El primer libro de la Ley de Manú (1924) revela de qué divinidad proviene su contenido:

LIBRO PRIMERO CREACIÓN 1. Estaba sentado Manú, con el pensamiento dirigido hacia un solo objeto; los Maharshis se le acercaron y después de haberle saludado con respeto, le dirigieron estas palabras. 2. Señor, dignate declararnos, con exactitud y por orden, las leyes concernientes a todas las clases primitivas y a las clases nacidas de la mezcla de las primeras. 3. Tú, solo, oh, Maestro, conoces los actos, el principio y el verdadero sentido de esta regla universal existente por sí misma inconcebible, cuya extensión no puede apreciar la razón humana, y qué es el Veda. 4. Así interrogado por estos

seres magnánimos aquel cuyo poder era inmenso, después de haber saludado a todos, les dio esta cuerda respuesta: «Escuchad; les dijo. 5. Este mundo estaba sumergido en la oscuridad, imperceptible, desprovisto de todo atributo distintivo, sin poder ser descubierto por el raciocinio, ni ser revelado, parecía entregado enteramente al sueño. 6. Cuando el término de la disolución (Pralaya) hubo concluido, entonces el señor existente por sí mismo y que no está al alcance de los sentidos externos, haciendo perceptible este mundo con los cinco elementos y los otros principios, resplandecientes del más puro brillo, apareció y disipó la oscuridad, es decir desarrolló la naturaleza (Prakriti). 7. Aquel que sólo el espíritu puede percibir, que escapa a los órganos de los sentidos, que no tiene partes visibles, eterno, alma de todos los seres, a quien nadie puede comprender, desplegó su propio esplendor. 8. Habiendo resuelto, en su mente, hacer emanar de su substancia las diversas criaturas, produjo primero las aguas en las que depositó un germen. 9. Este germen se tornó en un huevo brillante como el oro, tan esplendoroso como Astro de mil rayos y en el cual el mismo ser supremo nació bajo la forma de Brahama, el abuelo de todos los seres. (pp. 15-17).

Henríquez Ureña captó la esencia de las civilizaciones orientales antiguas cuando advirtió que ellas habían logrado avances admirables en todos los ámbitos de la cultura, sin dejar de reconocer que sus características más pronunciadas fueron la estabilidad y la petrificación social que facilitaba la perpetuación política de sus gobernantes, vía el establecimiento de leyes rigurosas o mediante el cumplimiento de la voluntad divina de sus dioses. Esto lo advierte el escritor rumano Mircea Eliade (2001) cuando enuncia las características de estas sociedades del antiguo oriente:

¿Qué significa “vivir” para un hombre perteneciente a las culturas tradicionales? Ante todo, vivir según modelos extrahumanos, conforme a los arquetipos. Por consiguiente, vivir en el corazón de lo real, puesto que lo único verdaderamente real son los arquetipos. Vivir de conformidad con los arquetipos equivalía a respetar la “ley”, pues la ley no era sino una hierofanía primordial, la revelación in illo tempore de las normas de la existencia, hecha por una divinidad o un ser mítico. Y si por la repetición de las acciones paradigmáticas y por medio de las ceremonias periódicas, el hombre arcaico conseguía, como hemos visto, anular el tiempo, no por eso dejaba de vivir en concordancia con los ritmos cósmicos; incluso podríamos decir que se integraba a dichos ritmos (recordemos sólo cuan “reales”

son para él el día y la noche, las estaciones, los ciclos lunares, los solsticios, etcétera). (p. 63).

Ahora bien, Henríquez Ureña echó de menos en esas sociedades una orientación dirigida por los ideales de progreso, innovación y reforma del sistema político, jurídico y educativo, fuentes indiscutibles de toda movilidad social, de una cultura humanística y del desarrollo pleno del ser humano. Por tal razón, estas civilizaciones estuvieron muy lejos de alcanzar aquellas virtudes que son propias del humanismo integral, que sabe combinar sabiamente el desarrollo de las dotes individuales, con la praxis de la justicia, el florecimiento de la cultura y la búsqueda permanente del bienestar colectivo.

3.2. Grecia: Paradigma del Humanismo

El pueblo griego veía en el progreso y en la innovación perenne, consustanciales a la creatividad individual del ser humano y a la convivencia social, el leit motiv de su existencia. Es cierto que la civilización griega bebió de la fuente inagotable de los pueblos milenarios del Oriente (tal como lo destacan en sus textos narrativos los historiadores antiguos Heródoto y Tucídides), pero no es menos cierto que tuvo la capacidad de recrear las experiencias y los conocimientos adquiridos para estructurar una cultura original y trascendente, donde la perspectiva humana ocupó siempre el lugar más relevante.

En torno a las características más pronunciadas de la civilización griega, Henríquez Ureña (1998) hace la siguiente reflexión:

El pueblo griego introduce en el mundo la inquietud del progreso. Cuando descubre que el hombre puede individualmente ser mejor de lo que es y socialmente vivir mejor de cómo vive, no descansa en averiguar el secreto de toda mejora, de toda perfección. Juzga y compara; busca y experimenta sin tregua; no le arredra la necesidad de tocar a la religión y a la leyenda, a la fábrica social y a los sistemas políticos. Mira hacia atrás, y crea la historia; mira hacia el futuro, y crea las utopías, las cuales, no lo olvidemos, pendían su realización al esfuerzo humano. Es el pueblo que inventa la discusión; que inventa la crítica. Funda el pensamiento libre y la investigación sistemática. (p. 23).

La antigua Grecia es para Henríquez Ureña la fuente esencial de que se nutre todo

humanismo, por cuanto constituye el huerto fecundo de donde brotan todas las ideas que en la actualidad se agitan como torbellino incesante en las mentes y en el quehacer cotidiano de todos aquellos que conformamos la denominada civilización o cultura occidental.

El escritor dominicano destaca los dones que posee ese pueblo, a quien reconoce como capaz de recurrir a un tiempo a la religión y a la leyenda, donde los dioses y los hombres se confunden en un gran abrazo. También fue forjador de las “polis” o Ciudades-Estados y del sistema político-social que lleva por nombre democracia, aunque en su forma imperfecta, en la medida en que sólo los hombres que tenían la condición de ciudadanos podían elegir y ser elegidos, en desmedro de las mujeres, de los comerciantes o artesanos, que denominaban metecos o periecos, y de los esclavos, los cuales estaban ausentes de toda convivencia social. De igual modo, fue creador, en un solo haz, de la historia que se refiere al pasado y de las utopías que, en tanto ansias de perfección, se refieren al futuro y logran su concreción gracias al esfuerzo efectivo de los seres humanos. Asimismo, fue forjador de la discusión, la crítica y el método como medio efectivo para lograr la mejora continua de las diferentes facetas del ser humano. Y fue quien impulsó el ejercicio del libre pensamiento y de la investigación sistemática en los más diversos ámbitos de la filosofía, la literatura, las ciencias, las artes y la religión.

Completando su visión panorámica sobre la civilización griega, Henríquez Ureña (1998) esboza el conjunto de características y aspectos que le distinguen de otras civilizaciones:

Como no tiene la aquiescencia fácil de los orientales, no sustituye el dogma de ayer con el dogma predicado hoy: todas las doctrinas se someten a examen, y de su perpetua sucesión brota, no la filosofía y la ciencia, que ciertamente existieron antes, pero sí la evolución filosófica y científica, no suspendida desde entonces en la civilización europea... El conocimiento del antiguo espíritu griego es, para el nuestro, moderna fuente de fortaleza, porque la nutre con el vigor de su esencia prístina y aviva en él la luz flamígera de la inquietud intelectual. No hay ambiente más lleno de estímulo; todas las ideas que nos agitan provienen, sustancialmente, de Grecia, y en su historia las vemos afrontarse y luchar desligadas de los intereses y los prejuicios que hoy las nublan a nuestros ojos. (p. 24).

Henríquez Ureña destaca que una de las características más acentuada de la civilización griega es el examen crítico de todas las doctrinas que llegan a sus manos, de cuya acendrada dedicación al

análisis sistemático, cáustico y holístico se deriva la evolución de la filosofía y la ciencia. De ellas dice que, si bien existieron mucho antes que los griegos, reconoce que con ellos adquiere una nueva dimensión y se convierte en un saber universal que trasciende a la civilización europea y al mismo tiempo se constituye en fuente obligada para el desarrollo e innovación intelectual de la época actual, ya que la mayor parte de las ideas que mueven a la humanidad tienen sus raíces más profundas en la Grecia antigua.

No conforme con lo expresado, Henríquez Ureña se adentra en las múltiples características que dan cuenta de la perspectiva integral que tenían los griegos en relación con el conocimiento, la aprehensión e interpretación de la realidad y lo necesario que es mantener la actitud ético-moral y axiológica en el proceder del ser humano en la búsqueda constante de la verdad y de la perfección del espíritu, siempre guiado por la medida, la sabiduría y el amor. En ese orden Henríquez Ureña (1998) expresa:

Pero Grecia no es sólo mantenedora de la inquietud del espíritu, del ansia de perfección, maestra de la discusión y de la utopía, sino también ejemplo de toda disciplina. De su actitud crítica nace el dominio del método, de la técnica científica y filosófica; pero otra virtud más alta todavía la erige en modelo de disciplina moral. El griego deseó la perfección, y su ideal no fue limitado, como afirmaba la absurda crítica histórica que le negó sentido místico y concepción del infinito, a pesar de los cultos a Dionisos y Deméter, a pesar de Pitágoras y de Meliso, a pesar de Platón y Eurípides. Pero creyó en la perfección del hombre como ideal humano, por humano esfuerzo asequible, y preconizó como conducta encaminada al perfeccionamiento, como ‘prefiguración’ de la perfecta, la que es dirigida por la templanza, guiada por la razón y el amor. El griego no negó la importancia de la intuición mística, del ‘delirio’ -recordad a Sócrates-, pero a sus ojos la vida superior no debía ser el perpetuo éxtasis o la locura profética, sino que había de alcanzarse por la ‘sofrosine’ ⁽³⁾. Dionisos inspiraría verdades supremas en ocasiones, pero Apolo debía gobernar los actos cotidianos... Ya lo veis: las humanidades, cuyo fundamento necesario es el estudio de la cultura griega, no solamente son enseñanza intelectual y placer estético, sino también, como pensó Matthew Arnold, fuente de disciplina moral. Acercar a los

⁽³⁾. Una vida justa debe ser guiada por la razón y la moderación.

espíritus a la cultura humanística es empresa de augura salud y paz. (p. 24).

En este texto Henríquez Ureña resalta el profundo sentido crítico que siempre acompañó al pueblo griego, no sólo ante las concepciones religiosas, órficas o místicas, sino también ante toda conducta basada en principios éticos y morales, derivándose de ese proceder la evolución de la cultura en todas sus manifestaciones: la educación, la filosofía, la ciencia, el método y la virtud que le convierte en modelo de disciplina moral, sirviendo todo ello de referencia a la civilización occidental posterior.

Al hacer una comparación entre los ideales que orientaban los principios éticos y morales de la civilización helénica y de la civilización hebrea, Arnold (2010) muestra las siguientes identidades y diferencias:

El objetivo final de helenismo y hebraísmo, como el de todas las grandes disciplinas intelectuales, es sin duda el mismo: la perfección o salvación del hombre... Sin embargo, persiguen este fin por cursos muy diferentes. La idea sobresaliente del helenismo es ver las cosas como realmente son; la idea sobresaliente del hebraísmo es la conducta y obediencia. Nada puede eliminar esta diferencia indeleble; la pelea griega con el cuerpo y sus deseos consiste en que impiden el pensar recto, la pelea hebrea con ellos consiste en que impiden el obrar recto. «El que guarda la ley, dichoso él», «Nada hay más dulce que cumplir los mandamientos del Señor»: ésa es la noción hebrea de felicidad; perseguida pasión y tenacidad, esta noción no deja descansar al hebreo hasta que, como es sabido, al fin forja con la ley una red de prescripciones para envolver su vida entera, para gobernar cada momento suyo, cada impulso, cada acción. La noción griega de felicidad, por otra parte, se expresa perfectamente con las palabras de un gran moralista francés: *C'est le bonheur des hommes* (Es la felicidad de los hombres). ¿Cuándo? ¿Cuándo aborrecen el mal? No. ¿Cuándo ejercitan noche y día en la ley del Señor? No. ¿Cuándo mueren a la luz del día? No. ¿Cuándo caminan hacia la Nueva Jerusalén con palmas en las manos? No, sino cuando piensan correctamente, cuando su pensamiento acierta, quand ils pensent justé. Al fondo de la noción griega y hebrea está el deseo, original en el hombre, de la razón y la voluntad de Dios, el sentimiento del orden universal, en una palabra, el amor a Dios. (pp.166-167).

Los griegos concibieron la perfección como el ideal más elevado a que debe aspirar el ser

humano en todo su quehacer, el cual integra en un todo indisoluble lo místico, lo emotivo, lo intuitivo, lo volitivo, lo axiológico y lo racional. Sin embargo, el humanista dominicano enfatiza que la perfección del hombre, en tanto ideal humano, solo es posible lograrlo gracias a su propio esfuerzo, en tanto cuanto prefigura la conducta perfecta, la cual debe estar orientada de manera indefectible por la templanza, la razón y la pasión.

En esto coincidieron Henríquez Ureña y Miguel de Unamuno con los griegos, al entender que el ser humano no solo está constituido de razón, sino también de sentimientos, los cuales les diferencian tanto de los demás hombres como de la totalidad de los animales que cohabitan en el planeta tierra. En ese sentido, Unamuno (1913) sostenía lo siguiente:

El hombre, dicen, es un animal racional. No sé por qué no se haya dicho que es un animal afectivo o sentimental. Y acaso lo que de los demás animales le diferencia sea más el sentimiento que no la razón. Más veces he visto razonar a un gato que no reír o llorar. Acaso llore o ría por dentro, pero por dentro acaso también el cangrejo resuelva ecuaciones de segundo grado. Y así, lo que en un filósofo nos debe más importar es el hombre. (p. 7).

Esta idea de Unamuno puede parecer insólita aún hoy día en que la ciencia y la tecnología ha logrado avances tan significativos en el ámbito de la neurociencia hasta llegar a la inteligencia artificial, llegando a conocer en detalle la estructura del sistema nervioso central, los hemisferios cerebrales, su constitución interna y sus funciones principales, pero donde la razón humana, el comportamiento de los seres humanos y de los animales, así como sus sentimientos, siguen siendo grandes enigmas pendientes de resolver.

Henríquez Ureña era del parecer que, si bien los griegos nunca negaron la intuición mística, fueron de opinión que la vida superior no podía supeditarse al ensueño, al perenne embelesamiento o a la demencia iluminada, ya que solo es posible alcanzarla mediante la virtud, la cual debe estar siempre guiada por la conjugación efectiva de la razón, la justicia, la moderación y los sentimientos, donde se concilien adecuadamente las verdades supremas con los actos cotidianos.

Platón en su obra El Banquete o El Simposio puso de relieve cómo es posible entrelazar lo cotidiano con lo divino, tomando como punto de intermediación el “Eros”. Para Henríquez Ureña fue apasionante leer esta obra clave de la filosofía platónica, pero sobre todo en aquel pasaje en

que Sócrates recurre a la diosa Diótima para expresar su parecer sobre el sentido no sólo físico del “Eros”, sino también en su ámbito espiritual o divino; no sólo en lo relativo a un determinado grado de consagración del amor sino a la aspiración máxima de lo bello, lo bueno y lo perfecto que rige todo lo existente; no sólo en sus múltiples manifestaciones finitas, sino en su fuerza infinita y omnipotente dentro de la totalidad.

Jaeger (2006), al referirse a la trascendencia humanística de este texto de Platón sobre el “Eros” o el amor, expresa:

La significación humanista de la teoría del eros en el Simposio como el impulso innato al hombre que le mueve desplegar su más alto yo, no necesita de ninguna explicación. En la República, esta idea reaparece bajo otra forma: la del sentido y la razón de ser de toda Paideia es el hacer que triunfe el hombre dentro del hombre. La distinción entre el hombre, concebido como la individualidad fortuita, y el hombre superior sirve de base a todo humanismo. Es Platón quien hace posible la existencia del humanismo con esta concepción filosófica consciente, y el Simposio es la obra en que esta doctrina se desarrolla por primera vez. Pero en Platón el humanismo no queda reducido a un conocimiento abstracto, sino que se desarrolla como todos los demás aspectos de su filosofía a base de la experiencia vivida de la extraordinaria personalidad de Sócrates. (p. 586).

Para Henríquez Ureña, las humanidades y el humanismo, cuyo fundamento necesario está en el estudio a profundidad de la cultura griega, no solamente encarnan enseñanza intelectual y placer estético, sino también, fuente de toda disciplina moral y espiritual. Su gran visión le permitió entender que el acercamiento de los diferentes espíritus a la cultura humanística es una fuente inagotable de salud y paz para toda la humanidad, única vía que le permitirá alejarse de todas aquellas catástrofes que le han llevado a su autodestrucción, como fueron los grandes conflictos bélicos de la antigüedad, así como la primera y segunda guerras mundiales, durante la primera mitad del siglo XX.

Es esa comprensión la que lleva a Henríquez Ureña a tomar al pueblo griego como el paradigma esencial de su concepción humanística integral, por cuanto fue capaz de realizar inmensos aportes a la literatura épica, lírica, trágica y cómica de la mano de figuras tan relevantes como Homero, Hesíodo, Arquíloco, Safo, Tirteo, Anacreonte, Píndaro, Jenófanes, Esopo, Esquilo,

Sófocles, Eurípides y Aristófanes, entre otros. De igual manera, porque fundó la historia a través de los textos narrativos y analíticos de genios como Heródoto, Tucídides y Jenofonte, quienes reconstruyeron en toda su complejidad y esplendor el pasado mítico, místico, heroico y trágico de todo un pueblo que tuvo que enfrentar la embestida de las naciones enemigas y de polis vecinas, batiéndose en guerras tales como: Troya, las Médicas y del Peloponeso, lo que le permitió reafirmar su identidad cultural y alcanzar los más elevados niveles de perfección espiritual y humana.

En esa dirección el gran helenista Gilbert Murray (1962), quien, al igual que Henríquez Ureña fue uno de los invitados por la Universidad de Harvard a dictar las famosas conferencias dedicadas a su fundador William Elliot Norton, enuncia un conjunto de características que son propias de la literatura griega, tanto en el ámbito poético y dramático como en el de la prosa:

Al pasar a la literatura griega, lo primero que nos impresiona es su extraordinaria variedad. Donde la hebrea nos daba una forma poética, o a lo sumo dos — el salmo y la profecía, y ambas idénticas en metro y vocabulario—, la literatura griega nos brinda la épica y la épica burlesca, el poema didáctico o filosófico, la lírica coral y la personal, y cada clase comprende, a su vez, muchas subdivisiones: el poema político, como los del reformador Solón, del malhumorado Teognis, del revolucionario Alceo, del patriota Tirteo; la sátira, al estilo de las de Arquíloco e Hiponacte; el drama, trágico y cómico, y la poesía amatoria, la elegía y la narrativa. Y no sólo se encuentran estas distintas formas poéticas, sino que cada una de ellas tiene sus metros adecuados e incluso su dialecto propio. (pp. 19-20).

En el ámbito de la prosa, Murray destaca la profusión de obras literarias en ámbitos tan disímiles como los códigos locales, individuales y colectivos; todo tipo de historia, como las crónicas locales, las compilaciones, la historia universal y la historia militar; la filosofía en todas sus formas y variedades, con las cuales aborda desde las ciencias hasta la ética; así como la oratoria argumentativa práctica; las memorias, los mimos y los diálogos. En los siguientes términos se expresa Murray (1962):

En la prosa, la variedad es mayor aún, si bien, cosa curiosa, no existe la clase de prosa que es la más corriente en la literatura de Babilonia o de Egipto. Al menos en el período clásico no hay crónicas de megalomanía regia, ni textos de magia ni libros de oráculos. Ciertamente es

que a veces se cita a determinados oráculos y que, por supuesto, existieron ritos mágicos y encantamientos. Esto nos consta. Pero no fueron considerados dignos de ser conservados, como tampoco lo fueron los arrebatos de profetas trashumantes. No hay tampoco un gran código uniforme de leyes como el de Hammurabi. En cambio, encontramos distintos códigos locales, que unas veces son tradicionales y otras son obra de legisladores individuales, fruto de un pensamiento vivo y original. Hay distintos tipos de historia: crónicas locales; la compilación que de ellas hizo Helánico; Heródoto y su *Historiá* universal, o sea, una indagación sobre todo aquello que interesaba al autor; Tucídides y su historia rigurosamente limitada y científica de una determinada guerra. Y luego pueden señalarse dos formas literarias casi desconocidas en los demás pueblos: la filosofía y la oratoria. La filosofía adopta las más variadas formas, por basarse en las ciencias naturales, en la matemática, en la astronomía o en las necesidades de la sociedad, culminando quizá en las dos escuelas de pensamiento ético que aún dividen a los moralistas actuales: el estoicismo y el epicureísmo. La oratoria, oratoria argumentativa práctica, fue desarrollo natural de las instituciones políticas libres para las cuales no había lugar ni en Egipto ni en Babilonia ni en Jerusalén. Un subproducto de la oratoria es el cúmulo de escritos ocasionales, como las censuras del viejo oligarca a la democracia ateniense; las *Memorables* de Jenofonte y sus notas sobre los perros de caza, así como los *Mimos* de Sofrón y su maravillosa progenie, los diálogos platónicos. Tal variedad es muy superior a la que presenta cualquier otra literatura, anterior o posterior a la griega, hasta llegar a tiempos muy modernos. Ni Roma ni la Edad Media lograron parangonarse con ella. (p. 20).

Murray (1962) también resalta como una característica griega el escasísimo papel que desempeñan la superstición o la magia, enormemente reducido si se compara con Babilonia, Egipto o la India. Eso no quiere decir que no existiera superstición o que existiera poca, ya que hay abundantes testimonios sobre este particular, entre las que destaca a Nicias y el eclipse, o la mutilación de los *Hermes* o las descripciones de prácticas supersticiosas en Teofrasto, Epicuro, Lucrecio y Minucio Félix. Para el helenista era muy evidente que en la antigua Grecia la superstición se despreciaba y que, en general, no se dejaba que lo sobrenatural se inmiscuyera en la literatura seria.

Para Murray (1962) el destronamiento de lo sobrenatural en el arte y en la poesía es igualmente notable y adopta una forma curiosa. En la Grecia primitiva, la religión fue siempre local. Para la gente eran reales los dioses de su lugar y de sus antepasados, a diferencia de aquellas otras divinidades cosmopolitas y sin raíces que Homero y los poetas difundieron por toda Grecia. Pero sólo aquellos dioses cosmopolitas fueron los que ejercieron gran influjo en la poesía o en el arte: aquellas deidades un tanto irreales, de forma humana idealizada, y con características humanas idealizadas. Los dioses antropomórficos de la Grecia clásica no representaban una religión primitiva, sino una reforma contra el salvajismo de tal religión. Esto significa que la religión misma se humanizó.

Como se ha podido observar, Grecia alcanzó un desarrollo exponencial en las más diversas expresiones de la filosofía, la poética, la dramaturgia, el teatro, la prosa, la ciencia, el arte, el mito y la utopía, a partir de la reflexión sistemática y preeminente de determinados elementos de la naturaleza, del mundo material y espiritual, como la tierra, el agua, el aire, el fuego, el cielo, los átomos, los números, el ser, la identidad, lo indeterminado, lo finito e infinito, la física, la metafísica, la geometría, el conocimiento, el alma humana, la educación, la mitología, la medicina, la lógica, la ética, la moral, la axiología, las polis, las constituciones y las leyes, entre otros saberes claves para el desenvolvimiento y perfeccionamiento efectivo de la humanidad.

Para alcanzar ese desarrollo sin igual, el pueblo griego se valió de mentes brillantes y enciclopédicas, como las de Homero, *Esquilo*, *Sófocles*, *Eurípides*, *Aristófanes*, *Safo*, *Píndaro*, *Anacreonte*, *Heródoto*, *Tucídides*, *Demóstenes*, Tales de Mileto, Anaximandro, Anaxímenes, Anaxágoras, Heráclito, Parménides, Crátilo, Zenón, Meliso, Empédocles, Demócrito, Pitágoras, Diógenes, Gorgias, Protágoras, Isócrates, Hipócrates, Arquímedes, Sócrates, Platón y Aristóteles, entre otros, quienes hicieron aportes indispensables para la comprensión cabal del cosmos, del mundo, del ser humano y de la sociedad en general.

Al hacer un recorrido rápido a través de los aportes de Grecia al mundo literario de la antigüedad, Pedro Henríquez Ureña (2013) afirma:

Hubo en Grecia grandes poetas épicos (el legendario Homero, a quien se atribuyen los dos grandes poemas de la *Ilíada* y la *Odisea*), dramáticos (*Esquilo*, *Sófocles*, *Eurípides*, *Aristófanes*), líricos (*Safo*, poetisa de Lesbos; *Píndaro*, *Anacreonte*); grandes historiadores

(Heródoto, Tucídides); grandes oradores (Demóstenes); grandes filósofos que eran a la vez escritores (Platón, Aristóteles; en cambio, Sócrates, el más famoso de los filósofos griegos, no escribió). (p. 306).

Es más que evidente que Henríquez Ureña tenía un conocimiento sumamente amplio en torno a los aportes que hizo la antigua Grecia al mundo occidental en los tan disímiles géneros de la literatura, la historia, la oratoria, la ciencia y la filosofía, el cual le permitió anclar en roca firme su humanismo integral orientado a la búsqueda incesante de la perfección del ser humano.

Al mismo tiempo Henríquez Ureña (2013) destaca la influencia que tuvo Grecia sobre la antigua Roma en todos los órdenes, cuando asegura: “*Roma siguió el ejemplo de Grecia, imitándola en todas las artes, y tuvo poetas como Virgilio, Horacio, Ovidio; oradores como Cicerón; historiadores como Tito Livio y Tácito*” (p. 306).

El influjo que tuvo Grecia sobre Roma fue de tanta significación que, tal como revela Hegel, las civilizaciones posteriores pudieron conocer de sus aportes gracias a la difusión que hizo este gran imperio de sus puntos luminosos, así como a la recreación creativa de sus aportes en los ámbitos místicos, religiosos, filosóficos, literarios, retóricos, historiográficos, pedagógicos, éticos, axiológicos y morales. En los siguientes términos lo expresó Hegel en su obra *Lecciones de Historia de la Filosofía*, publicada póstumamente en 1833 por Karl Ludwig Michelet:

El nombre de Grecia tiene para el europeo culto, sobre todo para el alemán, una resonancia familiar. Los europeos han recibido su religión, las concepciones del más allá, de lo remoto, no de Grecia, sino de más lejos, del Oriente y, concretamente, de Siria. Pero las concepciones del más acá, de lo presente, la ciencia y el arte, lo que satisface, dignifica y adorna nuestra vida espiritual, tuvo como punto de partida a Grecia, bien directamente, bien indirectamente, a través de los romanos. Este último camino, el de Roma, fue la primera forma en que esta cultura llegó a nosotros, por parte también de la Iglesia, en otro tiempo universal, cuyo origen debe buscarse en la misma Roma y que todavía hoy conserva la lengua de los romanos. Las fuentes de la enseñanza eran el Evangelio latino y los Padres de la Iglesia. También nuestro Derecho se jacta de haber recibido su orientación más perfecta del derecho romano. La densidad germánica necesitó pasar, para disciplinarse, por la dura escuela de la Iglesia y el derecho romanos; sólo de este modo se ablandó el carácter

europeo y se capacitó para la libertad. Por consiguiente, después que la humanidad europea se instaló dentro de sí como en su propia casa, mirando a su presente, abandonó lo histórico, lo recibido de fuera. A partir de entonces, el hombre empezó a encontrarse en su propia patria; y, para poder disfrutar de ella, volvió los ojos a los griegos. Dejemos a la Iglesia y a la jurisprudencia su latín y su romanismo. Nuestra ciencia superior, libre y filosófica, como nuestro arte libre y bello, y el gusto y el amor por una y por otro, sabemos que tienen sus raíces en la vida griega y que derivan de ella su espíritu. Y si nos fuese lícito sentir alguna nostalgia, sería la de haber vivido en aquella tierra y en aquel tiempo. (Hegel, 1995, p. 139).

Sin duda alguna, Roma tuvo en Grecia su espejo más fiel, tanto en el panteón de sus dioses mitológicos, en el mundo literario, en la oratoria, en la historia, en el arte, en la ciencia como en la filosofía, dándole un carácter humanizante y mundano a todas sus producciones y disquisiciones teóricas, aunque a diferencia de aquella otra civilización, su accionar siempre estuvo guiado por un sentido práctico, utilitario y cotidiano. En los ámbitos del arte y la filosofía, los griegos alcanzaron el más alto nivel de refinamiento, gusto estético y abstracción, al combinar con gran sabiduría e intuición en sus obras de arte y en sus reflexiones teóricas el equilibrio, la armonía y la belleza, que al presente siguen deslumbrando a todo aquel que las contempla y estudia.

Es muy evidente que Henríquez Ureña tenía razones más que suficientes para denominar con el adjetivo calificativo de “*milagro griego*” a los inmensos aportes de la antigua Grecia a la cultura universal en todos los ámbitos, como ocurrió con el arte, la cultura, la filosofía, las ciencias, la lógica, la historia, la política, la ética, la moral, la estética, la metafísica, la pedagogía, la oratoria y las más diversas esferas del quehacer humano.

3.3. El Renacimiento: Interpretación moderna del mundo clásico griego

El renacimiento fue el movimiento cultural europeo que, teniendo como telón de fondo las cruzadas, el surgimiento del capitalismo comercial, el resurgimiento de las ciudades y las exploraciones geográficas de África, América y Oceanía, se planteó como tarea urgente una vuelta creativa a la antigüedad clásica de Grecia y Roma para recuperar de ella el hálito de perfección, paganismo, humanismo, libertad, armonía y belleza que la sacralización absoluta de la vida cotidiana había desterrado por más de siete siglos durante casi todo el periodo del medioevo.

A partir de los siglos XIII y XIV, los intelectuales italianos Dante Alighieri, Francisco Petrarca y Giovanni Boccaccio, asumen una actitud crítica hacia la divinización de todos los espacios de su época y se plantean, cada uno a su manera y en función de sus propios medios formativos, comunicativos y literarios, una vuelta a la tradición clásica grecolatina para darle un sentido humano, libertario y de perfección a sus creaciones artísticas y literarias.

Sin embargo, es entre los siglos XV y XVI con los artistas italianos Leonardo da Vinci, Miguel Ángel Buonarroti, Rafael Sanzio, Botticelli, Donatello, Donato Bramante, Filippo Brunelleschi, Pablo Veronés, Jacopo Robusti (El Tintoretto) y Tiziano Vecellio, así como con el greco-español Doménikos Theotokópoulos (El Greco) y el alemán Alberto Durero, cuando el movimiento renacentista adquiere su máximo esplendor y proyección a lo largo y ancho de toda Europa.

Asimismo, en los ámbitos filosófico, científico, literario y humanístico se destacan figuras como el polaco Nicolás Copérnico, el holandés Erasmo de Rotterdam, los italianos Giordano Bruno, Tommaso Campanella, Nicolás Maquiavelo y Galileo Galilei; los ingleses John Locke, Tomás Moro y Francis Bacon; el francés René Descartes y el español Juan Luis Vives, entre otros, pasando varios de ellos a la condición de mártires de la literatura, la ciencia y el humanismo por la intolerancia religiosa de la iglesia católica o de las incipientes iglesias protestantes.

Erasmo de Rotterdam asume una actitud crítica frente a todos aquellos pensadores que, como Platón, entendían que solo los filósofos estaban aptos para gobernar el Estado o la República, por cuanto desdeñaban a los seres humanos comunes y sus saberes cotidianos, relacionados con la estulticia, la necedad o la locura. En ese orden Rotterdam expresa (1511):

De cuan inútiles sean éstos en cualquier empleo de la vida puede ser testimonio el mismo Sócrates, calificado, y sin sabiduría alguna, por el oráculo de Apolo como único sabio, el cual trató de defender en público no sé qué asunto y tuvo que retirarse en medio de las mayores carcajadas de todo el mundo. Sin embargo, este hombre no desbarraba completamente, porque no quiso aceptar el título de sabio y lo reservó sólo para Dios, y porque consideró que el sabio debía abstenerse de tratar de los negocios públicos, aun cuando debiera haber aconsejado más bien que se abstenga de la sabiduría quien desee contarse en el número de los hombres. ¿Qué fue si no la sabiduría lo que le llevó a ser

acusado y a tener que beber la cicuta? Pues mientras filosofaba sobre las nubes y las ideas, y medía las patas de una pulga e investigaba el zumbido de un mosquito, no aprendía aquellas cosas que tocan a la vida normal. Acudió a defender al maestro en el juicio cuando le peligraba la cabeza, su discípulo Platón, abogado tan ilustre que, desconcertado por el estrépito de la plebe, apenas si pudo concluir el primer párrafo...Después de todo esto se celebra aún, ¡alabado sea Dios!, aquella famosa frase de Platón: «Las repúblicas serían felices si gobernasen los filósofos o filosofasen los gobernantes». Sin embargo, si consultáis a los historiadores, veréis que no ha habido príncipes más pestíferos para el Estado que cuando el poder ha caído en manos de algún filosofastro o aficionado a las letras. Creo que de ello ofrecen bastante prueba los Catones, de quienes el uno alborotó la tranquilidad del Estado con sus insensatas denuncias, y el otro reivindicó con sabiduría tan desmesurada la libertad del pueblo romano, que la arruinó hasta los cimientos. (p. 50).

Es comprensible la crítica mordaz que hizo el renacentista y gran humanista Rotterdam a los sabios de todas las épocas y a las propuestas que habían postulado pensadores como Sócrates, Platón, Marco Tulio Cicerón y otros de que el Estado debía ser dirigida por los filósofos y los sabios, para en su lugar exaltar la estulticia, la ignorancia, la necedad, la locura o la estupidez de las personas, de quienes dice que los grandes cambios políticos y militares proceden fundamentalmente de ellos. La elevación de la estulticia o la necedad a su máximo nivel encuentra en Rotterdam (1511) a uno de sus más dignos representantes, al defender esta característica como propia de la naturaleza del ser humano común:

Pero me parece oír protestar a los filósofos. «Es deplorable esto de vivir dominado por la Estulticia — dicen— y, por ende, errar, engañarse, ignorar». Pero esto es propio del hombre, y no veo por qué se le ha de llamar deplorable, cuando así nacisteis, así os criasteis, así os educasteis y tal es la común suerte de todos. No tiene nada de deplorable lo que pertenece a la propia naturaleza, a no ser, quizá, que se considere que hay que compadecer al hombre porque no puede volar como las aves, ni andar a cuatro patas como los demás animales, ni está armado de cuernos como el toro. Del mismo modo se podría calificar de desdichado a un hermosísimo caballo porque no ha aprendido gramática ni come tortas; o de infeliz a un toro porque no es apto para el gimnasio. Así, pues, tal como el caballo imperito en gramática no es desgraciado, así no es infeliz tampoco el estulto, porque el

serlo es coherente con su naturaleza. (p. 62).

Esta es la manifestación más evidente de la defensa del ser humano en general o de los hombres comunes que hizo Rotterdam frente a aquellos pensadores que se consideraban impolutos o los únicos predestinados para ejercer la sabiduría y gobernar en representación del conjunto de la humanidad. Esa actitud crítica no la dirige exclusivamente a los filósofos y sabios, sino que, a pesar de profesar la cristiandad por su condición de sacerdote, igualmente la orientó hacia a todos los purpurados, sin importar su elevada investidura, como fueron los casos de obispos, cardenales y el sumo pontífice de la Iglesia Católica, el Papa.

Esto demuestra que para Rotterdam lo más importante era el ser humano. Esta es la actitud del nuevo humanista que emerge tras un largo periodo oscurantista, donde solo los sabios y los predestinados eran los únicos que tenían derecho a opinar y a hablar en nombre de Dios. Por eso su libro *Elogio de la Locura o Encomio de la Estulticia*, que dedicó a su gran amigo Tomás Moro -autor de *Utopía*-, estuvo entre los textos incluidos en el famoso *Índice de Libros Prohibidos*, que, acuñado por el Tribunal de la Santa Inquisición, fue promulgado por primera vez a petición del Concilio de Trento por el Papa Pío IV el 24 de marzo de 1564 e impreso en la ciudad de Venecia por Paolo Manuzio en ese año.

Henríquez Ureña reconoce los inmensos aportes que hizo el renacimiento a la humanidad, pero al mismo tiempo asume una actitud crítica hacia este cuando le reprocha que su intento por recuperar la antigüedad clásica se quedó corto, al no plantearse la reconstrucción crítica del espíritu antiguo, sino que solo utilizó de forma fragmentaria materiales constructivos que para nada correspondían a la significación que antes se les había dado. En ese orden Henríquez Ureña (1998) se queja del renacimiento, al señalarle que a pesar del:

(...) retorno a las ilimitadas perspectivas de empresa intelectual de los griegos, no pudo darnos la reconstitución crítica del espíritu antiguo. Fue época de creación y de invención, y hubo de utilizar los restos del mundo clásico, que acababa de descubrir, como materiales constructivos, sin cuidarse de si la destinación que les daba correspondía a la significación que antes tuvieran. La antigüedad fue, pues, estímulo incalculablemente fértil para la cultura europea que arranca de la Italia del siglo XV; pero se la interpretó siempre desde el punto de vista moderno: rara vez se buscó o alcanzó el punto de vista antiguo. (p. 24).

Henríquez Ureña asume una clara perspectiva crítica cuando le reclama al movimiento cultural e intelectual renacentista sus aportes limitados en el ámbito de las humanidades, al no generar entre los ciudadanos de entonces un espíritu creativo, emprendedor, de libre pensamiento y al mismo tiempo moralizante, que tuviera al ser humano como centro de todas sus reflexiones y producciones filosóficas, científicas, artísticas y literarias.

Ahora bien, esa actitud crítica en modo alguno significaba que Henríquez Ureña dejara de reconocer los grandes aportes que el renacimiento hizo a la humanidad, en cuanto a la utilización de múltiples y nuevos recursos relacionados con la forma, lo que le dio un gran impulso al desarrollo del arte, la literatura, la ciencia, la filosofía y a la cultura en todas sus dimensiones, horizontes y perspectivas.

3.4. Movimiento Intelectual Alemán: El nuevo humanismo que exalta la cultura clásica griega

A finales del siglo XVIII y principios del siglo XIX en Alemania se desarrolló un poderoso movimiento de renovación intelectual que postuló un nuevo humanismo que exaltaba la cultura clásica griega y latina, al tiempo que realizaba grandes aportes a la cultura universal con sus inigualables producciones científicas, literarias, artísticas, musicales y filosóficas.

En aquel movimiento intelectual descollaron figuras estelares como Immanuel Kant, Friedrich Hegel, Friedrich Schiller, Friedrich Schelling, Johann Gottlieb Fichte, Johann Wolfgang Goethe, Georg Philipp Friedrich Freiherr von Hardenberg (Novalis), Friedrich Schlegel, August Wilhelm Schlegel, Ernest Theodor Amadeus Hoffman, Friedrich Hölderlin, Christoph Willibald Gluck, Joseph Haydn, Wolfgang Amadeus Mozart, Ludwig van Beethoven, Heinrich Heine, Johann Joachim Winckelmann y Ludwig Feuerbach, entre otros importantes eruditos de la época adscritos a diferentes corrientes y movimientos, como el romanticismo, la ilustración y el neoclasicismo greco-latino.

La referencia que hace Kant a la filosofía griega está orientada fundamentalmente a considerar en el ámbito de la metafísica los objetos de los conocimientos racionales y el origen de los conocimientos racionales puros. Al referirse a los objetos de los conocimientos racionales, toma como ejemplo el sensualismo de Epicuro, que establece que solo en los objetos de los

sentidos se encuentra la realidad efectiva, en contraposición al intelectualismo de Platón, que considera que solo el entendimiento conoce lo verdadero. De igual modo, cuando se refiere al origen de los conocimientos racionales puros, hace mención del empirismo de Aristóteles, el cual considera que se derivan esencialmente de la experiencia, mientras que el noologismo o idealismo de Platón, ve sus fundamentos en la razón. En ese sentido establece que el más fiel seguidor moderno de Aristóteles fue John Locke y que el más fiel continuador de Platón fue Godofredo Leibniz, si se exceptúa el misticismo con que este adorna su filosofía racionalista metafísica.

Las diferencias existentes entre los diferentes tipos de metafísicas en la antigua Grecia y su relación con las filosofías sensualistas, empiristas y racionalistas de la época moderna, las expresó Kant en su obra *Los progresos de la Metafísica desde Leibniz y Wolff*, escrita en 1804, en los términos siguientes:

No voy ahora a distinguir las épocas en las que ocurrió esta o aquella mudanza en la metafísica, sino que voy a presentar, en un bosquejo somero, solamente la diversidad de la idea, que dio ocasión a las principales revoluciones... 1) En lo que respecta al objeto de todos nuestros conocimientos racionales, algunos fueron filósofos sensualistas solamente; otros, solamente filósofos intelectualistas. Puede llamarse a Epicuro el más importante filósofo de la sensibilidad, [y] a Platón [el más importante filósofo] de lo intelectual. Pero esta diferencia de las escuelas, por sutil que sea, había comenzado ya en los tiempos más tempranos, y se ha mantenido ininterrumpidamente por largo tiempo. Los de la primera [escuela] afirmaban que sólo en los objetos de los sentidos hay realidad efectiva, y que todo lo demás es imaginación; los de la segunda [escuela] decían, por el contrario: en los sentidos no hay nada más que apariencia ilusoria, sólo el entendimiento conoce lo verdadero. No por eso denegaron los primeros precisamente su realidad a los conceptos del entendimiento; pero ésta era, según ellos, sólo lógica, mientras que para los otros [era] mística. Aquéllos admitieron conceptos intelectuales, pero supusieron objetos solamente sensibles. Éstos exigían que los objetos verdaderos fueran meramente inteligibles, y sostuvieron una intuición[efectuada] por el entendimiento puro, no acompañado por los sentidos, y, según la opinión de ellos, sólo confundido. 2) En lo que respecta al origen de los conocimientos racionales puros, si son derivados de la experiencia, o si, independientemente de ésta, tienen la fuente de ellos en la razón. Aristóteles puede ser

considerado el jefe de los empiristas, y Platón el de los noologistas. Locke, que en tiempos más recientes siguió al primero, y Leibniz, que siguió al último (aunque a bastante distancia del sistema místico de él), no pudieron tampoco, en este debate, llegar a ninguna decisión. Epicuro procedió, al menos, mucho más consecuentemente según su sistema sensualista (pues nunca fue, con sus conclusiones, más allá de los límites de la experiencia) que Aristóteles y Locke (principalmente el último), quien, después de haber derivado de la experiencia todos los conceptos y principios, va tan lejos en el uso de ellos, que afirma que se puede demostrar la existencia de Dios y la inmortalidad del alma (aunque ambos objetos están por completo fuera de los límites de la experiencia posible) con tanta evidencia como cualquier teorema matemático (Kant, 1987, pp. 727-728).

Ahora bien, quien ofreció un panorama completo de la sociedad griega, de sus orígenes espirituales orientales, de la negación consciente de su génesis y de su originalidad como pueblo, fue Hegel en sus Lecciones de Historia de la Filosofía I, publicada por primera vez por Karl Ludwig Michelet en 1833, cuando procedió a enunciar explícitamente:

Pero lo que nos familiariza con los griegos es la conciencia de que supieron hacer de su mundo una verdadera patria; el espíritu común hacia la patria en que se vive es lo que nos hace sentirnos unidos a ellos. Así como en la vida corriente ocurre que nos sentimos a gusto entre las gentes y las familias que viven contentas y satisfechas en su casa, sin querer salir de ella y buscar nuevos horizontes, así nos sentimos a gusto con los griegos. Es cierto que tomaron los rudimentos sustanciales de su religión, de su cultura, de su convivencia social, en mayor o menor medida, del Asia, de Siria y de Egipto; pero supieron anular de tal modo lo que había de extraño en estos orígenes, lo transformaron, elaboraron e invirtieron, haciendo de ello algo distinto a lo que era, de tal modo, que lo que nosotros, al igual que ellos mismos, apreciamos, reconocemos y amamos en eso es, esencialmente, lo suyo propio. Por eso, en la historia de la vida griega, por mucho que en ella nos remontemos y debamos remontarnos, podríamos perfectamente prescindir de esta marcha hacia atrás para descubrir dentro de su propio mundo y modo de ser y de vivir los comienzos, los gérmenes y la trayectoria de la ciencia y el arte hasta llegar a su florecimiento, lo mismo que las fuentes de su decadencia, sin salir para nada de su órbita propia. En efecto, su desarrollo espiritual sólo utiliza lo recibido, lo extraño, a manera de materia y de impulso; los griegos

jamás pierden la conciencia de actuar, en ello, como hombres libres. La forma que saben imprimir al fundamento ajeno es ese peculiar aliento espiritual que da el espíritu de la libertad y la belleza, el cual, si bien de una parte puede ser tomado como forma, de otra parte, es, de hecho, lo sustancial supremo (Hegel, 1995, pp.139-140).

Hegel (1995) se adentró en el análisis de las características esenciales del pueblo griego que le llevaron a configurarse como nación, a pesar de su dispersión geográfica, entre los que destacó la definición de su perfil identitario, su manera original y única de ser, pensar, reflexionar y actuar, así como la estructuración de una serie de elementos que posibilitaron su nacimiento o renacimiento espiritual:

Pero los griegos no sólo supieron crearse, así, lo sustancial de su cultura y acomodarse a gusto en su existencia, sino que supieron, además, honrar su renacimiento espiritual, que fue su verdadero nacimiento. Relegaron al fondo, como por ingratitud, el origen extranjero de su cultura propia, lo sepultaron tal vez entre las sombras de los misterios que mantenían en secreto ante ellos mismos. No sólo supieron ser ellos mismos, usar y disfrutar lo que hicieron por sí mismos de lo recibido de otros, sino que hicieron de esta intimidad de toda su existencia la base y el origen de lo que llegaron a ser, y lo hicieron así de un modo consciente, con gratitud y alegría y no sólo para llegar a ser eso y para usar y disfrutar de este modo de ser. Pues su espíritu, como nacido de un renacimiento espiritual, consiste precisamente en ser lo que son, lo suyo, y en vivir dentro de ello como dentro de sí. Conciben su propia existencia como algo aparte, como un objeto que se engendra como un ser para sí y que adquiere en ello su bondad y su razón de ser; y, de este modo, se hacen una historia de todo lo que han sido y han poseído. (p. 140).

Como se habrá visto, Hegel hace una descripción pormenorizada, genial y única de la historia intelectual del pueblo griego, el cual, tal como propuso Henríquez Ureña, supo beber de todas las fuentes extrañas y al mismo tiempo fue capaz de beber de todos los ríos nativos, para ir definiendo paso a paso su propia identidad y así alcanzar los más elevados estándares de desarrollo espiritual, político y social. No conforme con esos trazos magistrales en torno al proceder del pueblo griego, Hegel se explaya en explicar los elementos más específicos de la vida de este conglomerado humano, destacando entre ellos uno que le distingue de una manera muy peculiar:

su filosofía. Veamos:

Los griegos no se representan a su modo solamente el nacimiento del mundo, es decir, de los dioses y de los hombres, de la tierra, del cielo, de los vientos, de las montañas y los ríos, sino el de todos y cada uno de los aspectos de su propia existencia, cómo adquirieron el fuego y los sacrificios que ello les costó, la siembra, la agricultura, el olivo, el caballo, el matrimonio, la propiedad, las leyes, las artes, el culto religioso, las ciencias, las ciudades, los linajes de los príncipes, etc.; de todo ello se representan imaginativamente el origen en graciosas historias, de cómo se convirtió históricamente en obra y mérito suyo, según este aspecto externo. En esta misma intimidad existente y, más precisamente, en el espíritu de la intimidad, en este espíritu de una vida representada cabe, con arreglo a su existencia física, civil, jurídica, moral y política, en este carácter de la libre y bella historicidad, según la cual lo que los griegos son existe también en ellos como Mnemosine, reside también el germen de la libertad pensante y, con ello, la necesidad de que naciera en el seno de este pueblo la filosofía. Así como los griegos viven a gusto en su mundo, la filosofía es, precisamente, esto mismo, pues no consiste sino en que el hombre viva a gusto en su espíritu, se sienta en él como en la intimidad. Y, del mismo modo que nosotros nos encontramos, en general, a gusto entre los griegos, tenemos necesariamente que sentirnos a gusto, especialmente, en su filosofía, pero no como entre ellos, pues la filosofía se siente precisamente en ella misma como en su casa, y de lo que aquí se trata es del pensamiento, de lo que tenemos de más propio, de más nuestro y libre de toda particularidad. La trayectoria y el despliegue del pensamiento se manifiestan en los griegos partiendo de sus elementos protoriginarios; y, para comprender su filosofía, podemos permanecer dentro de ellos mismos, sin necesidad de buscar ninguna otra clase de motivos externos. (Hegel, 1995, pp. 140-141).

Ahora bien, Hegel procede a mostrar los vínculos históricos y las diferencias marcadas que existen entre la sustancialidad oriental y la sustancialidad griega de la unidad del espíritu y la naturaleza. En el caso de los orientales se fueron al extremo opuesto de la subjetividad abstracta, al formalismo abstracto o vacío, pues al tratar de abstraerse de la naturaleza subsumieron al espíritu en ella, otorgándole una mayor preponderancia a la intuición, mientras que los griegos se mantuvieron en el punto medio de las dos posiciones extremas, de la que siempre hablaba

Aristóteles en gran parte de sus escritos, al hacerse conscientes de que tenían como base o fundamento la unidad sustancial de naturaleza y espíritu, pero donde el espíritu se hace consciente de sus límites, de que tiene aún por contenido, esencia y sustrato aquella primera unidad, pero donde también es capaz de reconocer su libertad como sujeto, es decir, donde la espiritualidad se constituye en el sujeto dominante o predominante en esa unidad. Así lo plantea Hegel (1995) en las siguientes ideas reflexivas:

Pero es necesario que nos detengamos a puntualizar su carácter y su punto de vista. Los griegos parten de una premisa histórica, por la misma razón por la que han brotado de sí mismos; y esta premisa histórica, concebida a través del pensamiento, es la de la sustancialidad oriental de la unidad natural del espíritu y la naturaleza. Lo que ocurre es que el brotar de sí mismo es el extremo opuesto de la subjetividad abstracta, cuando ésta es todavía una fórmula vacua o, mejor dicho, convertida en vacua; es el formalismo puro, el principio abstracto del mundo moderno. Los griegos ocupan el bello punto intermedio entre ambas posiciones extremas, que es el centro de la belleza por ser, al mismo tiempo, algo natural y algo espiritual, pero de tal modo que la espiritualidad es y sigue siendo, en él, el sujeto dominante, determinante. El espíritu, sumido en la naturaleza, forma una unidad sustancial con ella y —siendo como es conciencia— es predominantemente intuición: como conciencia subjetiva, indudablemente, formadora, pero desmedida. Los griegos tenían como base, como esencia, la unidad sustancial de naturaleza y espíritu; y, teniendo y sabiendo esto como objeto, pero sin desaparecer en él, sino penetrando dentro de sí mismos, no llegaron a caer, volviendo atrás, en el extremo de la subjetividad formal, sino que formaban una unidad consigo mismos: por tanto, como sujeto libre que, teniendo todavía por contenido, esencia y sustrato aquella primera unidad, constituía su objeto de la belleza. La fase de la conciencia griega es la fase de la belleza. La belleza es, en efecto, el ideal, el pensamiento que brota del espíritu; pero de tal modo que la individualidad espiritual no es aún para sí, como subjetividad abstracta llamada a desarrollar en sí misma su existencia hacia el mundo del pensamiento. (pp. 141-142).

Al hacer un análisis del contexto cultural e intelectual que vivió Alemania entre los siglos XVIII y XIX, el humanista Henríquez Ureña (1998) habla de la gran transformación que significó para ese país un movimiento innovador en las esferas de la filosofía, el arte y la historia, donde la

noción de humanismo que, en el renacimiento, era sumamente limitada, ahora adquiere una perspectiva integral, ya que adoptó una mirada crítica en torno a la antigüedad, por cuanto no asumió la cultura clásica como ornamento sino como fundamento sólido de la formación intelectual y moral que primaría a partir de entonces:

Y llegó al cabo, con el segundo gran movimiento de renovación intelectual de los tiempos modernos, el dirigido por Alemania a fines del siglo XVIII y comienzos del siglo XIX. De ese período, que abre una era nueva en filosofía y en arte, y que funda el criterio histórico de nuestros días, data la interpretación crítica de la antigüedad. La designación de 'humanidades', que en el Renacimiento tuvo carácter limitativo, adquiere ahora sentido amplísimo. El 'nuevo humanismo' exalta la cultura clásica, no como adorno artístico, sino como base de formación intelectual y moral. (p. 25).

Asimismo, Henríquez Ureña destaca los grandes beneficios que obtuvieron las letras españolas de ese trascendente y fructífero movimiento de renovación intelectual alemán, pues de allí salieron los métodos que contribuirían a renovar la erudición española, después de dos centurias de labor difícil e incoherente, cuando fueron introducidos por don Manuel Milá y Fontanals y luego los propagó don Marcelino Menéndez Pelayo y su destacada escuela, de la cual Ramón Menéndez y Pidal fue, sin lugar a dudas, su más aventajado discípulo.

Al referirse al periodo de influencia alemana en la obra de Manuel Milá Fontanals, el hispanista alemán Juretschke Meyer (1974) destaca el vínculo que tuvo este autor catalán con el clasicismo y el romanticismo, desde su primer artículo escrito en 1836, que llevaba exactamente ese nombre, hasta los días postreros de su vida, en los siguientes términos:

El conjunto del edificio estético, levantado en la época clásico-romántica, se ofrecía a Milá como una y la misma cosa, abarcando a Schiller y a los Schlegel, y muy singularmente a August Wilhelm interpretado por A. Manzoni, otro gran maestro del catalán. Milá vivía en este mundo desde hacía ya tiempo, como nos lo revela su artículo juvenil de 1836 titulado Clasicismo y romanticismo. En este breve raciocinio ya aceptó la diferenciación fundamental, introducida paulatinamente por Lessing, Herder y Schiller, y expuesta de modo sistemático por A. W. Schlegel en su Curso de literatura dramática. Recordemos el comienzo del párrafo final de Milá: "Hemos considerado tres especies de poesía: la

falsamente llamada clásica, la clásica y la romántica. Puede llamarse a la primera, juego de palabras; a la segunda, poesía de los sentidos, y a la tercera, poesía del espíritu. Olvidada enteramente la primera, reine la romántica, siendo la segunda un recuerdo de la bella antigüedad, el canto del viajero a las ruinas de Grecia y Roma." El estudioso de temas de literatura comparada suele ignorar la postura de Milá, porque siendo siempre la misma no se presenta, en cambio, de la misma manera, es decir, con la misma terminología. Siguiendo a Lista, a Friedrich Schlegel y a no pocos críticos ingleses, Milá renunció al uso de la palabra "romántico", por su sentido ambiguo, y empleó en su lugar la voz 'romancesco' o "moderno". Al proceder así elige, además, dentro del romanticismo la vertiente histórica y conservadora, dándole preferencia sobre la del Sturm und Drang y la del romanticismo francés de Hugo y Dumas, elección, por otra parte, de tanta significación para el propio Milá. (p. 19).

Para despejar toda duda respecto del vínculo de Milá y Fontanals con el movimiento intelectual alemán de finales del siglo XVIII y principios del siglo XIX, Meyer procede a establecer la relación que hubo entre su proceso formativo y la filología alemana, sobre todo en lo relativo a los estudios clásicos y la romanística, cuyos aportes les sirvieron de base para contribuir a la regeneración de la cultura de su país, tomando en cuenta la labor espectacular de los hermanos Schlegel tanto en el ámbito de la romanística filológica y literaria como el plano de las investigaciones históricas propiamente dichas. De esta manera lo expresa Meyer (1974):

Notable es, de todas maneras, la participación que tuvo en el desarrollo formativo de Milá la filología alemana por dos de sus realizaciones más señeras: la de los estudios clásicos y la romanística; la primera, por su tradición privilegiada en la vanguardia del saber; la segunda, por sus recientes triunfos en tierras incógnitas. Para valorar este fenómeno en su justa proporción quizá sea provechoso recordar que un eminente historiador de la cultura alemana, Rudolf Haym, el intérprete del romanticismo, de Herder y de Hegel, abrigó la esperanza de que la filología clásica pudiera ayudar sensiblemente a una regeneración de la cultura de su país, cansado de tanta aventura espiritual durante el período clásico-romántico. Y en el campo de la romanística no está de más subrayar que sus primeros representantes propiamente académicos actuaban en la creencia de descubrir la historia cultural de Europa para todo el mundo occidental, al investigar su índole popular y

nacional, opinión que compartía un hombre personalmente tan modesto como lo fue el gran bibliotecario vienés Ferdinand Wolf. En las dos ramas de la filología fueron los hermanos Schlegel perspicaces y preclaros precursores; Friedrich, en las ciencias de la antigüedad, como lo demostramos al principio de este estudio; August Wilhelm, en la romanística, tanto en la especialidad filológica como en la literaria. Por ellos supo Milá primeramente de los avances espectaculares de las investigaciones históricas, al penetrar las obras de los dos hermanos en el mundo neolatino a través de numerosas traducciones, y en el caso de August Wilhelm, asimismo, por los numerosos artículos que el gran lingüista redactó en idioma francés. Milá los aprovechó tan extensa y reiteradamente porque su conocimiento limitado del alemán le obstaculizó de hecho el acceso directo a fuentes en parte más profundas y, en todo caso, más variadas e igualmente caudalosas. Los Schlegel le dieron el instrumental moderno para la realización de sus proyectos profesionales. De ahí se explican las innumerables referencias a uno y a otro en la obra de Milá al margen de la discusión sobre el romanticismo. (pp. 44-45).

La labor posterior que realizaron Marcelino Menéndez Pelayo y Ramón Menéndez Pidal en el ámbito de la recuperación de la producción historiográfica, cultural, científica y literaria tanto europea, española como hispanoamericana, son la muestra más evidente del gran influjo que tuvo Milá y Fontanals en la generación que le sucedió.

Menéndez Pelayo (1962) refiere los grandes aportes de Alemania a la estética a través de Kant y los filósofos kantianos de finales del siglo XVIII e inicios del siglo XIX, en los siguientes términos:

Aunque la Estética no sea exclusivamente ciencia alemana, como pregonan con su admirable y habitual modestia los críticos ultra-rhenanos, no puede negar, el más prevenido en contra de ellos, que desde los últimos años del siglo XVIII hasta el momento actual, sólo en Alemania ha alcanzado la filosofía del arte un verdadero y orgánico desarrollo; sólo allí tiene verdadera historia, entendida esta palabra en el sentido de sucesión interna y lógica de ideas y de sistemas, que se engendran los unos de los otros, no por contacto fortuito, sino por derivación espontánea. No quiere esto decir que, en Francia, en Inglaterra, y aun en Italia y España, hayan dejado de producirse ideas aisladas y aun teorías y libros

de notable precio; pero no hay para qué ocultarlo: los verdaderos monumentos de la ciencia estética durante este siglo, no hay que buscarlos en inglés ni en francés ni en otra lengua que no sea la alemana. Lo que en otras naciones ha florecido, a veces con singular pujanza, es más bien la Estética aplicada, la crítica literaria y artística, en la cual, a mi ver, los franceses nada tienen que envidiar a sus vecinos. Pero los fundamentos mismos de la crítica, la teoría general del arte, y mucho más la pura filosofía de lo bello, suelen adolecer en Francia de una superficialidad notable, que los reduce a elegante discreto, y en Inglaterra de un carácter empírico y positivo, capaz de matar en germen toda Estética, aun en los pensadores que pueden calificarse de relativamente idealistas. Hay excepciones memorables, y ya las iremos conociendo; pero la regla general es la que queda consignada. No entendemos por eso menospreciar en manera alguna los trabajos de la Estética aplicada, sin la cual resultan vanos y estériles los más altos conceptos metafísicos. Pero lo cierto es que, desde Kant hasta ahora, tales conceptos se han elaborado la mayor parte en Alemania. A ella pertenece la hegemonía intelectual en este siglo, y dado que en otras ciencias haya naciones que con fundamento se la puedan disputar, no ciertamente en lo que toca a los estudios estéticos, cultivados allí con más entusiasmo y seriedad que en ninguna parte. (p. 10-11).

Es indudable que Milá y Fontanals creó escuela en la España del siglo XIX e inicios del siglo XX, con Menéndez Pelayo y Menéndez Pidal. Henríquez Ureña se benefició grandemente de esta herencia, al ser parte del Centro de Estudios Históricos que dirigió el gran humanista español Menéndez Pidal, quien prologó su libro *La Versificación Irregular en la Poesía Castellana*, publicado íntegramente en la *Revista de Filología Española* en 1920, expresó las siguientes palabras de elogio a la obra de este gran pensador y crítico dominicano e iberoamericano:

Al estudio de todas las épocas de esa versificación irregular ha consagrado el Sr. Henríquez Ureña el presente libro, donde ha organizado por primera vez una vasta materia que comprende desde los orígenes medievales hasta la lírica de las zarzuelas y del género chico y hasta la revolución contemporánea iniciada por Rubén Darío. Bajo el atractivo de una materia hasta hoy tan desatendida, el autor no siempre se limita a su propio campo; pero no tenemos, sino que agradecerle cuando alguna vez se deja llevar irresistiblemente fuera de la versificación para agrupar algunos asuntos de la poesía lírica, de modo que, en

ocasiones, deja de hacer un estudio de formas para esbozar el de algunos temas poéticos. ¿Qué puede chocarnos algún otro desorden en el examen de tan abundantes cuestiones como de continuo sugiere el verso irregular? En este libro hallamos felizmente vencidas las principales dificultades de la sistematización de una materia hasta hoy no tratada en su conjunto. Para descubrir las breves muestras de un verso relegado a condición inferior, Henríquez Ureña ha realizado una vasta exploración bibliográfica; para comprender e interpretar formas poéticas, hasta ahora descuidadas, ha llevado su atención en direcciones nuevas y originales, ilustrando, con fortuna, los contactos y mezclas de los dos principios de versificación que luchan y conviven. En adelante, todo estudio sobre nuestra lírica ha de deber mucho a este libro de Henríquez Ureña, que recibimos con sincera gratitud. (Henríquez Ureña, 1920, pp. VI-VII).

Treinta seis años después, cuando se le rinde homenaje póstumo a Henríquez Ureña, al cumplirse los primeros diez años de su fallecimiento, en la Revista Iberoamericana Nos. 41-42, de enero-diciembre de 1956, en su condición de Director de la Real Academia Española de la Lengua, Menéndez Pidal (1956) recuerda muy gratamente los aportes del insigne pensador dominicano con las siguientes palabras, en carta del 26 de diciembre de 1956 dirigida al escritor Alfredo A. Roggiano, Director técnico de la Revista Iberoamericana:

Reciba en estas líneas mi adhesión al homenaje que la Revista Iberoamericana rinde a la memoria del gran escritor dominicano Pedro Henríquez Ureña, que tanto ha hecho para ilustrar, facilitar y difundir el conocimiento de la literatura española. Mi recuerdo va con añoranza a los años en que Henríquez Ureña residió en Madrid y colaboró en el Centro de Estudios Históricos, cuando publicó en 1920 la primera edición de su eruditísimo y novedoso trabajo sobre La Versificación Irregular en la Poesía Castellana. Lo recuerdo muy especialmente porque ese estudio es la mejor muestra de las altas cualidades del autor para organizar una materia nunca estudiada en su conjunto hasta entonces y para dar luz sobre un arte no académico, pero arte hondamente sentido por la musa española. (p. 11).

Como se ha podido observar, Henríquez Ureña se interesó en verificar cómo el pensamiento de la antigüedad grecolatina era filtrado por la modernidad, primero de una forma un tanto deficiente y unilateral por el movimiento renacentista y luego de manera integral y

consecuente por la filosofía clásica alemana. Esta se expresó más claramente a través del idealismo alemán que tuvo como máximos representantes a Immanuel Kant y Friedrich Hegel, en el romanticismo alemán que representaron de forma cimera Goethe, Heine, los hermanos Schlegel, Schiller, Schelling, Fichte, Novalis, Mozart y Beethoven, entre otros, así como en el materialismo antropológico, cuya figura más destacada lo fue Ludwig Feuerbach, quien, con su crítica antropológica de la religión, creó lo que se podría denominar el humanismo ateo contemporáneo o el ateísmo antropológico. Esos inmensos aportes, vistos de conjunto, serían las bases tanto del desarrollo ulterior de la filosofía, de la ciencia histórica, de la erudición española, así como de la creación del materialismo dialéctico e histórico que posteriormente formularían los pensadores alemanes Karl Marx y Friedrich Engels.

3.5. Perspectiva Humanística Hispanoamericana: la Revolución Popular Mexicana de inicios del siglo XX

Una experiencia más cercana a nosotros fue la Revolución Popular Mexicana de 1910, la cual no sólo implicó cambios económicos, sociales y políticos muy profundos, sino que trajo consigo cambios radicales en el orden cultural e intelectual, en los que jugó un rol de primer orden el gran humanista dominicano Pedro Henríquez Ureña, quien a partir de 1906 se mudó de la isla de Cuba, donde vivía junto a su padre Francisco Henríquez y Carvajal y sus hermanos desde 1902, a la ciudad de México, pasando primero por su Santo Domingo natal.

La Revolución Mexicana de 1910 fue el resultado de un complejo movimiento social, político y cultural que tuvo entre sus causas más acentuadas la crisis generalizada del gobierno de Porfirio Díaz en los ámbitos económico, social, político y cultural; la imposibilidad de resolver pacíficamente la sucesión presidencial de 1910; las aspiraciones de las clases medias y de los sectores populares de vivir en una sociedad de justicia, libertad y distribución equitativa de las riquezas generadas por el crecimiento económico; el agotamiento del régimen oligárquico, así como el complejo contexto internacional de las primeras décadas del siglo XX.

Los autores Garcíadiego (2010: IX-XXI) y Bethell (1992: 40-145), cada uno desde sus peculiares perspectivas, sostienen que el gobierno de Porfirio Díaz atravesó por tres etapas fundamentales: la primera se extendió desde que asumió el poder en 1876 hasta principios de los noventa, y se caracterizó por ser el período de ascenso y consolidación en el poder, durante el cual

el presidente construyó su aparato político con equipos de colaboradores propios; la segunda etapa del largo régimen porfirista, que se prolongó desde 1890, aproximadamente, hasta los inicios del siglo XX, se distinguió por el perfeccionamiento del control político y por el notable crecimiento económico alcanzado; la tercera etapa inició aproximadamente en 1903, cuando el problema de la sucesión del poder cobró importancia por el envejecimiento de don Porfirio Díaz, lo que dificultó su continuidad mediante los mecanismos reeleccionistas acostumbrados y se vio obligado a romper su imparcialidad con los dos equipos en que se sustentaba su gobierno: el grupo de “los científicos”, decisivo en los ámbitos de la economía y la educación, y el grupo de “los reyistas”, que encabezaba Bernardo Reyes, artífice del progreso en el noreste del país y responsable de la modernización, la disciplina y la despolitización del Ejército Federal.

El presidente Díaz eligió como virtual sucesor, a través de la Vicepresidencia de la República, a un miembro del grupo de “los científicos”, Ramón Corral. Esta decisión obligó al mandatario a reducir la fuerza política y las cuotas de poder del otro grupo, “los reyistas”. Obviamente, sus miembros pasaron a ser opositores, los cuales eran muy peligrosos por su capacidad, experiencia y prestigio. A partir de ese momento “los reyistas” se convirtieron en severos críticos de “los científicos”. Esta escisión de la élite debilitó profundamente al gobierno del porfiriato, antes fuerte y unificado, posteriormente seriamente dividido y débil.

En los ámbitos económico, social y político, se puede resumir que la excelente situación de finales del siglo XIX se tornó dramática a principios del XX, y la crisis económica terminó convirtiéndose también en crisis social y crisis política, porque había acabado con el prestigio de “los científicos”, encabezados por el secretario de Hacienda y Crédito Público, José Yves Limantour Marquet, grupo que el presidente Díaz había escogido para sucederle. La crisis en el ámbito cultural fue igualmente importante. A principios del siglo XX inició el cuestionamiento del positivismo como ideología gubernamental. Como consecuencia, resurgió el anhelo por la libertad, desplazando así la obsesión por el orden, que había primado en el gobierno de Díaz. El declive del positivismo implicó el descrédito del darwinismo social. Así, la minoría criolla afrancesada –en concreto “los científicos”– dejó de ser percibida como congénitamente superior y como el único grupo adecuado para dirigir la vida nacional. La mayoría mestiza comenzó a reclamar participación en la toma de decisiones, demanda que también permite explicar la movilización nacional iniciada en el año 1910.

Sobre esos cambios trascendentes en el mundo cultural de México, país sacudido por una profunda crisis económica, social y política, donde la pobreza extrema alcanzó a millones de mexicanos y en que intentaba perpetuarse en el poder el gobierno elitista y caciquil de Porfirio Díaz, el propio Henríquez Ureña (2004a) hace una relación detallada de los acontecimientos:

El nuevo despertar intelectual de México, como toda la América Latina en nuestros días, está creando en el país la confianza en su propia fuerza espiritual. México se ha decidido a adoptar la actitud de discusión, de crítica, de prudente discernimiento, y no ya de aceptación respetuosa, ante la producción intelectual y artística de los países extranjeros; espera, a la vez, encontrar en las creaciones de sus hijos las cualidades distintivas que deben ser la base de una cultura original. El preludio de esta liberación está en los años de 1906 a 1911. En aquel período, bajo el gobierno de Díaz, la vida intelectual de México había vuelto a adquirir la rigidez medieval, si bien las ideas eran del siglo XIX, ‘muy siglo XIX’. Toda Weltanschauung estaba predeterminada, no ya la teología de santo Tomás o de Duns Escoto, sino por el sistema de las ciencias modernas interpretado por Comte, Mill y Spencer; el positivismo había reemplazado el escolasticismo en las escuelas oficiales, y la verdad no existía fuera de él. En teoría política y económica, el liberalismo del siglo XVIII se consideraba definitivo. En la literatura, a la tiranía del ‘modelo clásico’ había sucedido la del París moderno. En la pintura, en la escultura, en la arquitectura, las admirables tradiciones mexicanas, tanto indígenas como coloniales, se habían olvidado: el único camino era imitar a Europa. ¡Y qué Europa: la de los deplorables salones oficiales! En música, donde faltaba una tradición nacional fuera del canto popular, se creía que la salvación estaba en Leipzig. (pp. 306-307)

El panorama que presentaba Henríquez Ureña en el México de inicios del siglo XX era realmente desolador, donde el positivismo había desplazado al escolasticismo y se había erigido en filosofía oficial, en que la teoría política y económica que imperaba era la del liberalismo, pero con una praxis política estatal populista y clientelar, mientras que en el ámbito literario predominaba la última moda del París moderno y en las bellas artes el camino más trillado era el de la imitación de Europa, pero fundamentalmente aquella de los salones oficiales.

La realidad presentada por Henríquez Ureña era sumamente sombría. Esta comenzó a

cambiar con la emergencia de una nueva generación intelectual, hija de la revolución mexicana de 1910, que fue creando confianza en su propia fuerza espiritual, que asumió una actitud de discusión, de crítica constructiva y de sensato discernimiento frente a los modelos intelectuales extranjeros, al tiempo que volvieron su mirada hacia el lar nativo para recuperar toda la riqueza encerrada y así avanzar en la creación de una cultura verdaderamente original y auténtica, aunque sin dejar de tomar en cuenta los aportes de las demás culturas, incluyendo aquella que se había forjado a sangre y fuego en el proceso revolucionario mexicano. Confirmando esta perspectiva, el investigador Castro-Gómez (1991) sostiene:

En México brota quizás el símbolo más genuino de ese nacionalismo que surge en casi toda América Latina como respuesta al imperialismo estadounidense: la Revolución Mexicana de 1910. Filósofos como José Vasconcelos y Antonio Caso formaron parte del grupo "Ateneo de la juventud", que junto con Pedro Henríquez Ureña y Alfonso Reyes buscaron los nuevos conceptos intelectuales que habrían de sustituir al positivismo. Estimulado por la búsqueda de la "conciencia nacional" proclamada por la revolución, José Vasconcelos ve en la crítica al positivismo la rehabilitación del "pensamiento de la raza mestiza", propio de América Latina. En su ensayo *La raza cósmica* de 1925, Vasconcelos contrapone la latinidad al sajonismo, atribuyendo a la primera un sentido más universal. Debido al mestizaje, la raza latinoamericana engloba todo lo humano y es por ello una raza de síntesis, cuyo destino histórico es fomentar el predominio de una auténtica raza cósmica hecha con el genio y la sangre de todos los pueblos. Esta "quinta raza" universal, que tendrá su epicentro en el trópico americano, encamará los ideales sublimes del amor y la belleza y predicará la supremacía de lo estético sobre lo técnico (p. 156).

Henríquez Ureña (2004a) ahonda su visión en torno a cómo se fue conformando la nueva generación intelectual que dio a luz la revolución mexicana de inicios del siglo XX, cuando refiere detalles importantes relativos a sus compañeros de ideal:

Pero en el grupo a que yo pertenecía, el grupo en que me afilié a poco de llegar de mi patria (Santo Domingo) a México, pensábamos de otro modo. Éramos muy jóvenes (había quienes no alcanzaran todavía los veinte años) cuando comenzamos a sentir la necesidad del cambio. Entre muchos otros, nuestro grupo comprendía a Antonio Caso, Alfonso

Reyes, José Vasconcelos, Acevedo el arquitecto, Rivera el pintor. Sentíamos la opresión intelectual, junto con la opresión política y económica de que ya se daba cuenta gran parte del país. Veíamos que la filosofía oficial era demasiado sistemática, demasiado definitiva para no equivocarse. Entonces nos lanzamos a leer a todos los filósofos a quienes el positivismo condenaba como inútiles, desde Platón, que fue nuestro mayor maestro, hasta Kant y Schopenhauer. Tomamos en serio (¡oh blasfemia!) a Nietzsche. Descubrimos a Bergson, a Boutroux, a James, a Croce. Y en la literatura no nos confinamos dentro de la Francia moderna. Leímos los griegos, que fueron nuestra pasión. Ensayamos la literatura inglesa. Volvimos, pero a nuestro modo, contrariando toda receta, a la literatura española, que había quedado relegada a las manos de los académicos de provincia. Atacamos y desacreditamos las tendencias de todo arte pompiere; nuestros compañeros que iban a Europa no fueron ya a inspirarse en la falsa tradición de las academias, sino a contemplar directamente las grandes creaciones y a observar el libre juego de las tendencias novísimas; al volver, estaban en aptitud de descubrir todo lo que daban de sí la tierra nativa y su glorioso pasado artístico... Bien pronto nos dirigimos al público en conferencias, artículos, libros (pocos) y exposiciones de arte. Nuestra juvenil revolución triunfó, superando todas nuestras esperanzas... Nuestros mayores, después de tantos años de reinar en paz, se habían olvidado de luchar. Toda la juventud pensaba como nosotros. (pp. 307-308).

Es indiscutible que esa generación intelectual, de la cual Henríquez Ureña fue uno de sus principales mentores, contribuyó enormemente a la transformación cultural e intelectual del México de las primeras décadas del siglo XX. Esto permitió que tanto la filosofía, la ciencia como el arte centraran su quehacer fundamentalmente en el ser humano, partiendo de las tradiciones milenarias de la población aborigen e integrando los diversos aspectos de aquel presente sacudido por grandes transformaciones económicas, sociales y políticas, donde las concepciones de los sectores más avanzados se fueron haciendo dominantes en el conjunto de la sociedad mexicana de entonces.

La obra “El Ateneo de México (1906-1914). Orígenes de la Cultura Mexicana Contemporánea” de Alfonso García Morales (1992:59-61) da un panorama pormenorizado de la Sociedad de Conferencias que se instituyó en 1907, del proceso fundacional del Ateneo de la Juventud el 27 de octubre de 1909 y de su conversión en Ateneo de México el 25 de septiembre

de 1912, cuyo Proyecto de Estatutos fue presentado por una Comisión integrada por Antonio Caso, Pedro Henríquez Ureña, Jesús T. Acevedo, Rafael López, Alfonso Cravioto y Alfonso Reyes, el 3 de noviembre de 1909. La primera directiva del Ateneo de la Juventud estuvo integrada por Antonio Caso como primer presidente; Pedro Henríquez Ureña, secretario de correspondencia; Jenaro Fernández Mac Gregor, secretario de actas; e Ignacio Bravo Betancourt, tesorero.

Al referirse a la operatividad de la Sociedad de Conferencias sobre Temas Modernos, García Morales (1992) indica que la nueva generación intelectual del México de inicios del siglo XX encontró en esa instancia un medio efectivo de expresión y acción permanente:

Desde que en 1907 la “juventud intelectual mexicana” se constituyó por primera vez en sociedad, las conferencias fueron su medio de comunicación y actuación más frecuente. Los diversos ciclos de conferencias que dictó hasta 1914 lograron reavivar una práctica poco usual y de escaso atractivo para las clases cultas de la capital: por entonces en México las conferencias eran “cosas raras”, “verdaderas latas”, dice Pedro Henríquez Ureña. La Sociedad de Conferencias trató de renovarlas desligándolas de todo propósito inmediatamente didáctico o de carácter oficial, ofreciendo temas nuevos y de interés general y dándoles un tratamiento riguroso y original. El primer ciclo se celebró en el recién inaugurado Casino de la Colonia de Santa María de la Ribera, un centro social de clase media alta, formado por las familias de profesionales liberales, altos funcionarios y rentistas, que brindó su salón a los jóvenes. De esta forma, dice Alfonso Reyes, “fue extendiéndose nuestra acción por los barrios burgueses”. Estuvo compuesto de seis conferencias divulgativas sobre letras, artes y pensamiento moderno. Se dieron los miércoles por la noche y fueron acompañadas de un número de música y de la lectura de poemas de García Naranjo, Manuel de la Parra, Castillo Ledón y Alfonso Reyes. (pp. 61-65).

El primer ciclo de conferencias se inauguró el 29 de mayo de 1907 con una conferencia de Alfonso Cravioto sobre “La obra pictórica de Carrière”. Durante su reciente estancia en París, Cravioto pudo ver las obras de Eugene Carrière y adquirir una buena colección de reproducciones que se expusieron en el Casino de Santa María para ilustrar su disertación. El 12 de junio Antonio Caso ofreció una síntesis sobre “La significación y la influencia de Nietzsche en el pensamiento

moderno”, tema que suscitaba gran interés. El 26 del mismo mes Pedro Henríquez Ureña habló sobre “Gabriel y Galán”, al que consideró un poeta esencialmente clásico y, pero no del todo, ajeno a las novedades modernistas, en cuya obra podían apreciarse claras influencias del famoso “Nocturno” de José Asunción Silva.

Rubén Valenti pronunció el 10 de julio su disertación en torno a “La evolución de la crítica”. El 24 de julio el arquitecto Jesús T. Acevedo, padre de la idea de las conferencias, intervino con una titulada “El porvenir de nuestra arquitectura”, que iba a tener gran trascendencia. En ella abogó no sólo por la conservación de la arquitectura virreinal, sino por la adaptación de sus características a las necesidades del progreso. Sólo así, decía, México podría tener algún día una arquitectura propia. El 7 de agosto Ricardo Gómez Róbelo pronunció la última conferencia del ciclo, titulada «La obra de Edgar Poe». Como tantos poetas modernistas, Gómez Róbelo se interesó por la técnica de los poemas de Poe, de los que ensayó distintas traducciones, cuyas primeras versiones aparecieron en *Revista y Savia Moderna*.

En lo que concierne al proceso fundacional del Ateneo de la Juventud, García Morales (1992:159) transcribe la lista de “Socios fundadores del Ateneo”, numerados del 1 al 26, la cual estaba integrada por: Jesús T. Acevedo, Evaristo Araiza, Roberto Arguelles Bringas, Carlos Barajas, Ignacio Bravo Betancourt, Antonio Caso, Luis Castillo Ledón, Francisco J. César, Eduardo Colín, Alfonso Cravioto, Marcelino Dávalos, Isidro Fabela, Jenaro Fernández MacGregor, Nemesio García Naranjo, Carlos González Peña, Pedro Henríquez Ureña, Rafael López, José María Lozano, Guillermo Novoa, Juan Palacios, Eduardo Pallares, Manuel de la Parra, Alfonso Reyes, Abel C. Salazar, José Vasconcelos y Emilio Valenzuela. La lista contiene la siguiente nota final: “Más tarde han renunciado los socios: Jenaro Fernández MacGregor, Nemesio García Naranjo y Emilio Valenzuela”.

Al referirse a la conmemoración del Centenario de la Independencia de México, García Morales (1992) destaca lo siguiente:

Durante las fiestas del Centenario, la Secretaría de Instrucción organizó congresos, exposiciones, conferencias, concursos y otros innumerables actos culturales, que culminaron con la reapertura de la Universidad Nacional, sobre la que volveremos largamente. Entre las publicaciones que patrocinó sobresale con mucho la *Antología del*

Centenario, realizada por el poeta y subsecretario Luis G. Urbina, el historiador Nicolás Rangel y Pedro Henríquez Ureña. En la «Advertencia» preliminar, escrita por este último, se aclara: el fin de la obra es ofrecer una selección y un estudio de la producción literaria de México, prosa y verso, durante el siglo de independencia. Pero el criterio histórico es el que prevalece sobre el rigurosamente estético. (p. 167).

El título completo de la obra que se publicó con motivo del centenario de la independencia de México en 1910, cuyos editores fueron el poeta Luis G. Urbina, el historiador Nicolás Rangel y el estudiante de Derecho Pedro Henríquez Ureña, era: “Antología del Centenario. Estudio documentado de la literatura mexicana durante el primer siglo de independencia, Tomo I”, en cuya parte preliminar se indica que “constituye el estudio más documentado y completo del período”.

García Morales (1992) destaca la importante labor que desarrolló el Ateneo de la Juventud en el marco del Centenario de la Independencia de México, con un nuevo ciclo de conferencias, similar al que habían desarrollado varios de sus miembros en la otrora Sociedad de Conferencias, en los siguientes términos:

El Ateneo, como institución, estuvo presente en las fiestas del Centenario con una serie de conferencias pronunciadas en la Escuela de Jurisprudencia entre los meses de agosto y septiembre por el siguiente orden: “La filosofía moral de don Eugenio María de Hostos”, por Antonio Caso; «Los Poemas rústicos de Manuel José Othón», por Alfonso Reyes; “La obra de José Enrique Rodó”, por Pedro Henríquez Ureña; “El Pensador Mexicano y su tiempo”, por Carlos González Peña; “Sor Juana Inés de la Cruz”, por José Escofet; y “Don Gabino Barrera y las ideas contemporáneas”, por José Vasconcelos. Justo Sierra presidió la conferencia inaugural y Pablo Macedo, el director de la Escuela, las siguientes. Hay en ellas literatura y filosofía: tres escritores y tres pensadores hispanoamericanos, de los que los jóvenes trataron de ofrecer una visión crítica, y con ella, su actitud ante la propia tradición intelectual. (p. 168).

Los intelectuales que más descollaron tanto por su producción como por la difusión de sus ideas entre diferentes sectores de la sociedad mexicana de las primeras décadas del siglo XX fueron, junto al dominicano Pedro Henríquez Ureña, los mexicanos Antonio Caso como filósofo, Alfonso Reyes como poeta, ensayista, narrador, diplomático y humanista, José Vasconcelos, en su

calidad de escritor, educador y filósofo, así como Diego Rivera como pintor y gran muralista.

Antonio Caso tuvo una producción intelectual muy abundante, destacándose entre sus obras: *La existencia como economía, como desinterés y como caridad* (1916), *Discurso a la nación mexicana* (1922), *El concepto de la historia universal en la filosofía de los valores* (1923), *El problema de México y la ideología nacional* (1924), *Positivismo, neopositivismo y fenomenología* (1941), y *La persona humana y el Estado totalitario* (1941), entre otras.

En la obra *El concepto de la historia universal en la filosofía de los valores*, Caso reflexiona en torno a las diferentes filosofías de la historia que esbozaron y desarrollaron pensadores de las más diversas épocas históricas desde la antigüedad hasta inicios del siglo XX, desde Platón, Aristóteles, Heródoto, Tucídides, Polibio, Santo Tomás de Aquino, Francis Bacon, René Descartes, Voltaire, Kant, Federico Hegel, Henri de Saint-Simon, Augusto Comte, Carlos Marx, Benedetto Croce, Henri Bergson hasta Rafael Altamira, procediendo a criticar los determinismos de cada una de ellas, acogiendo los aspectos más a tono con su propuesta y puntualizando las diferencias marcadas que existen entre la filosofía, la ciencia y el arte con respecto al conocimiento histórico. En este texto, Caso (2019) sostiene que su intención no era escribir una nueva filosofía de la historia, sino formular “un pensamiento, acaso plausible, sobre la propia índole del conocimiento histórico y sus diferencias y relaciones íntimas con la ciencia, el arte y la filosofía” (p. 115). En la parte final de este ensayo, el filósofo mexicano expresa:

La historia ha de escribirse platónicamente; filosofando con todo el espíritu. Sólo así se infunde nueva vida en lo inerte; resurgen las instituciones y las creencias desaparecidas y cobra nuevos bríos el abigarrado conjunto de hombres y cosas evocados sobre las ruinas ungidas con la veneración de los pueblos, en el vasto acervo de reliquias seculares que deposita la humanidad sobre el planeta, al cumplir su destino constante; su muerte perpetua y su perpetua resurrección. La historia es una imitación creadora; no una invención como el arte, ni una síntesis abstracta como las ciencias, ni una intuición de principios universales como la filosofía. (Caso, 2019, p. 169)

Para Caso, el sentido histórico es la forma suprema de la simpatía humana; es saber interpretar, en síntesis esplendentes, los trances continuos de la vida de la especie, como lo han sabido hacer, en el desarrollo indefinido del pensamiento, los que en base al amor llegaron a

unificar en un acto de conciencia, el conocimiento y la emoción, la representación y la voluntad, la lógica precisa, geométrica, de la pura razón, y la lógica vital del instinto y el sentimiento. Para Caso, la verdad histórica, humana por excelencia, como la metafísica, no se engendra sino en la armonía de las ideas y la intuición, dentro de la íntima coherencia del espíritu.

Alfonso Reyes se destacó como poeta y humanista, estudioso de la cultura greco-latina, entre cuyas obras sobresalen su discurso ante la Asociación Bancaria de Buenos Aires en el año 1937 titulado “Homilía por la cultura”, La crítica en la Edad Ateniense, La antigua retórica, Los poemas homéricos, La Ilíada, La afición de Grecia, La filosofía helenística, Estudios helénicos y La experiencia literaria, entre otros, la mayor parte de las cuales dan cuenta de su amplia cosmovisión en torno a la cultura de la antigüedad griega y romana.

En su discurso *Homilía por la cultura*, Reyes expresa que su propósito esencial era fomentar el desarrollo de la cultura, ya que la conciliación entre Economía y Humanidades motivaban sus viejos anhelos platónicos, acariciados desde la infancia, que invitaban a soñar con un mundo mejor, donde se llegara a resolver la antinomia occidental entre la vida práctica y la vida del espíritu. Reyes (1938) destacó la función unificadora de la cultura para hacer posible la unificación de la teoría y la práctica, de la contemplación y la acción, del cuerpo y el alma, en fin, de la naturaleza y el espíritu, cuando establece:

Pues imaginemos ahora que la cabeza del hombre, continente filosófico para una imagen del universo, también haya sido partida en dos cotiledones, catástrofe botánica de que aún parecen quedar vestigios en los dos hemisferios cerebrales, tan semejantes a los granos de ciertas plantas, dobles y simétricos con respecto a un eje central. Imaginemos que un pedazo de la cabeza se llevó toda la teoría y el otro toda la práctica, aquél toda la contemplación, éste toda la acción. ¡Ay! ¿Qué harían el uno sin el otro? ¿Cómo no habían de anhelar por juntarse y ayudarse entre sí, al igual de los seres bifurcados de que hablaba Platón? Aspiran a coordinarse las partes, aspira a recomponerse el rompecabezas (que aquí propiamente podemos llamarle así) para que una y otra porción sumen sus flaquezas y deficiencias y arreglen un compendio de energía cabal. Así la especialidad sin la universalidad es una mutilación; así el bancario sin la cultura, como cualquier otro oficial de otro oficio cualquiera. Por eso, en aquel soneto de Quevedo, el ciego -que anda y no ve-

presta sus piernas y pide sus pupilas al cojo -que ve y no anda-para entre los dos sacar un dechado armonioso, una figura de viabilidad suficiente. Y ya que nos hemos lanzado por este firmamento de los símbolos, recordaremos la fábula egipcia de Isis y Osiris: Osiris, despedazado entre todas las estrellas del cielo nocturno, aparece recompuesto en el cielo diurno, y eso es el sol. Y el secreto es que Isis, la luna, junta cada noche, estrella a estrella, los millones de fragmentos y trizas de su esposo. El mito de Isis nos inspire: pensemos que la realidad cotidiana, en sus mil embates, se empeña siempre en destrozarnos. Y reconstruyamos, con una voluntad permanente, nuestra unidad necesaria. Esta, y no otra, amigos míos, es la tarea de la cultura. La cultura es una función unificadora. La concebimos bajo la especie geométrica del círculo, la figura total y armoniosa. La función unificadora tiene un cuerpo y un alma. En el orden individual o moral, todos lo entienden. En el social o político, el cuerpo es la geografía (necesidad) y el alma es la concordia (libertad). La voluntad de concordia, de coherencia, de intercambio, procura, en todos los pueblos y a través de todas las tierras, nivelar y anular las desigualdades geográficas, para que la circulación humana sea más plena y regular en la tierra. Se trata de hacer de la tierra natural -accidente de la geografía- una tierra humana, fruto de nuestra iniciativa hacia el bienestar y el mutuo entendimiento. (pp. 83-84).

Como puede observarse, Reyes le atribuye a la cultura un propósito claramente unificador, en medio de las especialidades que ha impuesto el desarrollo infinito de la ciencia en las últimas centurias, ya que los fenómenos se estudian y se describen por partes, pero en la realidad existen como un todo unificado y en forma de continuidad. Los fenómenos aislados no existen ni en el espíritu ni en la naturaleza, puesto que el proceso de aislar un objeto es una operación del pensamiento, que se realiza de forma transitoria y provisional. La inteligencia, en su proceso político sobre el ser de las sociedades, unifica creando el entendimiento internacional. Cuando la inteligencia trabaja como agente unificador sobre su propia sustancia, produce la cultura. Los conocimientos, las ciencias y las artes, se cambian constantes avisos entre sí, viven de la intercomunicación.

En lo que concierne a Vasconcelos es importante destacar su gran aporte al desarrollo de la educación como Ministro de Instrucción de México, al tiempo de contribuir de forma significativa con su producción filosófica, con obras como Pitágoras, una teoría del ritmo (1916),

El monismo estético (1918), Estudios indostánicos (1921), La raza cósmica (1925), Indología (1926), Tratado de metafísica (1929), Ética (1932), Estética (1935), Ulises criollo (1936), La tormenta (1936), Breve historia de México (1937), Historia del pensamiento filosófico (1937), El desastre (1938), El proconsulado (1939) y Manual de filosofía (1945), entre otras.

La obra *La Raza Cósmica* de Vasconcelos es pionera en Iberoamérica en lo relativo a postular que la historia de la humanidad ha mostrado cuán positiva ha sido la mezcla de razas de las más diversas estirpes y corrientes, lo que ha contribuido al desarrollo de grandes civilizaciones e imperios, por cuanto la mayor parte de ellos se han constituido por la interacción interracial y social de grandes grupos humanos procedentes de las más diversas regiones, climas y culturas. El propio Vasconcelos en el prólogo de la obra en la edición de 1948 lo expresa con toda claridad:

Es tesis central del presente libro que las distintas razas del mundo tienden a mezclarse cada vez más, hasta formar un nuevo tipo humano, compuesto con la selección de cada uno de los pueblos existentes. Se publicó por primera vez tal presagio en la época en que prevalecía, en el mundo científico, la doctrina darwinista de la selección natural que salva a los aptos, condena a los débiles; doctrina que llevada al terreno social por Gobineau, dió origen a la teoría del ario puro, defendida por los ingleses, llevada a imposición aberrante por el nazismo. Contra esta teoría surgieron en Francia biólogos como Leclerc de Sablón y Nóuy, que interpretan la evolución en forma diversa del darwinismo, acaso opuesta al darwinismo. Por su parte, los hechos sociales de los últimos años, muy particularmente el fracaso de la última gran guerra, que a todos dejó disgustados, cuando no arruinados, han determinado una corriente de doctrinas más humanas. Y se da el caso de que aun darwinistas distinguidos, viejos sostenedores del espencerianismo, que desdeñaban a las razas de color y las mestizas, militan hoy en asociaciones internacionales, que, como la Unesco, proclaman la necesidad de abolir toda discriminación racial y de educar a todos los hombres, en la igualdad, lo que no es otra cosa que la vieja doctrina católica que afirmó la aptitud del indio para los sacramentos y por lo mismo su derecho de casarse con blanca o con amarilla. Vuelve, pues, la doctrina política reinante a reconocer la legitimidad de los mestizajes y con ello sienta las bases de una fusión interracial reconocida por el derecho. Si a esto se añade que las comunicaciones modernas tienden a suprimir las barreras geográficas y la educación generalizada, contribuirán a elevar el nivel económico de todos

los hombres, y se comprenderá que lentamente irán desapareciendo los obstáculos para la fusión acelerada de las estirpes. Las circunstancias actuales favorecen, en consecuencia, el desarrollo de las relaciones sexuales interraciales, lo que presta apoyo inesperado a la tesis que, a falta de nombre mejor, titulé: de la Raza Cósmica futura. (Vasconcelos, 1948, pp. 9-10).

Esta perspectiva de Vasconcelos, sin lugar a duda, sigue siendo en los actuales momentos revolucionaria, ya que algunos países de Occidente siguen postulando teórica y prácticamente la xenofobia étnica, sobre todo en los grupos políticos y sociales ultraderechistas. Con esta postura se pretende descalificar a los grupos humanos que por razones socioeconómica o políticas se ven obligados a migrar a otros lugares donde existen mejores condiciones de vida o más oportunidades para la realización plena de la vida personal o familiar. Pero, a la par de estos sectores, hay otros que reconocen que el desarrollo integral logrado por grandes potencias del mundo tiene su raíz en la diversidad étnica que le sostiene.

La figura más destacada de México en el arte pictórico durante las primeras décadas del siglo XX fue Diego Rivera, quien tuvo una manera muy peculiar de incorporar la cultura popular, el realismo y el cubismo en su variadísima obra de arte. Esto se expresó con más fuerza en el muralismo de los edificios públicos, privados y organismos nacionales e internacionales, que fue lo que más llamó la atención de sus coetáneos y sucesores, plasmado en el llamado Centro Histórico de la Ciudad de México, la Escuela Nacional de la Preparatoria de la Universidad Autónoma de México (UNAM), la Escuela Nacional de Agricultura de Chapingo, y en otras ciudades mexicanas (Cuernavaca y Acapulco), sudamericanas (Buenos Aires) y norteamericanas (San Francisco, Detroit y Nueva York).

En 1920 el presidente Álvaro Obregón designó a José Vasconcelos como secretario de Educación, y en 1921, Rivera regresó a México, donde participó en el renacimiento de la pintura mural, iniciado por otros artistas y patrocinado por el gobierno. En las campañas emprendidas por Vasconcelos, Rivera participó al lado de los muralistas mexicanos José Clemente Orozco, David Alfaro Siqueiros y Rufino Tamayo, así como también junto al artista francés Jean Charlot.

Las obras de gran dimensión de Diego Rivera son: La creación (1922), con la técnica encaústica, en el Anfiteatro Simón Bolívar de la Escuela Nacional Preparatoria de la UNAM;

murales de la Capilla Riveriana, Universidad Autónoma de Chapingo (1924-1927), con una superficie total de 700 mts²; La epopeya del pueblo mexicano (plano "La Conquista") (1929-1935), con una superficie total de 276 m²; El hombre controlador del universo (1934), con medidas de 4,80 × 11,45 mts; El mercado de Tlatelolco (1945), en el Palacio Nacional de México; Sueño de una tarde dominical en la Alameda Central (1947); entre muchas otras.

En un artículo publicado en 1921 y reproducido en 1923, actualizado y ampliado, Henríquez Ureña destaca las inmensas cualidades pictóricas de Diego Rivera, al que califica, en concordancia con lo expresado por el pintor y crítico norteamericano Walter Pach, como “uno de los hombres esenciales de la pintura moderna”, en la siguiente valoración:

Diego Rivera lo ha estudiado todo, lo ha ensayado todo. Nada de lo que es pintura le es ajeno. Posee juntamente el don de la mano y el don de la cabeza, ambos por igual. El don de pintar como en los venecianos o en los españoles; el don de pensar la pintura como en los florentinos o en los franceses. Las cualidades de Rivera son, a primera vista, españolas: la mano fácil, el vigor masculino, el fuerte dominio sobre la realidad exterior. Pero el mexicano, en él, mide, calcula, se impone disciplinas. Y su genio personal lo lleva a penetrar en la estructura de los objetos, en las formas fundamentales de cuanto el mundo ofrece a sus ojos. (Henríquez Ureña, Obras Completas, Tomo 8, 1921-1928, II, p. 187).

Como síntesis de los resultados dejados por la Revolución Mexicana de 1910, a parte de los beneficios económicos, sociales y políticos que les proporcionó a los mexicanos, como el haber descubierto que posee derechos, entre ellos el derecho a educarse, Henríquez Ureña expresa que esta significó una profunda transformación espiritual para todo el pueblo, lo cual se refleja en la siguiente reflexión:

¿Cuál ha sido el resultado? Ante todo, comprender que las cuestiones sociales de México, sus problemas políticos, económicos y jurídicos, son únicos en su carácter y no han de resolverse con la simple imitación de métodos extranjeros, así sean los ultraconservadores de los Estados Unidos contemporáneos o los ultramodernos del Soviet Ruso. Después, la convicción de que el espíritu mexicano es creador, como cualquier otro. Es dudoso que, sin el cambio de la atmósfera espiritual, se hubieran producido libros de pensamiento original como *El suicida* de Alfonso Reyes, *El monismo estético* de José Vasconcelos, o

La existencia como economía, como interés y como caridad, de Antonio Caso; investigaciones como la obra monumental dirigida por Manuel Gamio sobre la población del Valle de Teotihuacán o el estudio de Adolfo Best Maugard sobre los elementos lineales y los cánones del dibujo en el arte mexicano, tanto en el antiguo como en el popular de nuestros días; interpretaciones artísticas del espíritu mexicano como los frescos de Diego Rivera y sus secuaces. Existe hoy el deseo de preferir los materiales nativos y los temas nacionales en las artes y en las ciencias, junto con la decisión de crear métodos nuevos cuando los métodos europeos resulten insuficientes ante los nuevos problemas. (Henríquez Ureña, Obras Completas, Tomo 8, 1921-1928, II, p. 151).

Las ideas y propuestas formuladas por los diversos integrantes de esta nueva generación intelectual ganaron primero al sector más dinámico de la sociedad mexicana: la juventud, con la gran revolución cultural, educativa e intelectual desplegada en el México de las primeras décadas del siglo XX, para luego alcanzar a los más diversos sectores de la sociedad mexicana. Los excelentes frutos filosóficos, científicos, literarios y artísticos, que se refleja en la pintura, en el dibujo, en la arquitectura, en la música y en los diferentes géneros literarios, que en lo sucesivo aportaron tanto al México que le vio nacer como al resto de Iberoamérica y el mundo, son claros indicadores de que la Revolución Mexicana de 1910 trajo consigo una profunda revolución cultural e intelectual que tendría trascendencia universal para toda la humanidad.

3.6. El Humanismo integral de Pedro Henríquez Ureña: la visión de sus discípulos, condiscípulos y contemporáneos

Son escasos los intelectuales de Hispanoamérica que en su labor literaria y pedagógica hayan logrado una ponderación tan elevada de sus discípulos, condiscípulos y contemporáneos, procedentes de las más diversas corrientes de pensamiento u orientación ideológica. En la mayor parte de los casos, los intelectuales son ponderados positivamente por sus discípulos, pero criticados acremente por sus condiscípulos y contemporáneos, o viceversa.

Pedro Henríquez Ureña es una de esas personas excepcionales de nuestro continente que tuvo la oportunidad de vivir, convivir y compartir en diferentes países tanto de América como de Europa y en todos ellos, con su labor humanística integral, contribuyó enormemente a sentar las bases para el surgimiento de nuevas generaciones de pensadores del más alto nivel. Procedamos a

ver tan sólo algunas muestras de la ponderación de sus discípulos, condiscípulos y contemporáneos en torno a la luminosa trayectoria de este gran humanista hispanoamericano.

Alfonso Reyes, figura cimera de las letras mexicanas, así como compañero de batallas intelectuales y amigo íntimo de Henríquez Ureña, nos describe de este modo al gran Pedro de América:

Nativo de la hermosa isla antillana, la primada de las Indias, la predilecta de Colón; brote de una familia ilustre en la poesía, en la educación y en el gobierno; fadado desde la primera hora por las musas; mentalmente maduro desde la infancia, al punto que parecía realizar la paradójica proposición de la ciencia infusa; inmensamente generoso en sus curiosidades y en su ansia delirante de compartirlas; hombre recto y bueno como pocos, casi santo; cerebro arquitecturado más que ninguno entre nosotros; y corazón cabal, que hasta poseía la ofrenda superior de desentenderse de sus propias excelencias y esconder sus ternuras, con varonil denuedo, bajo el inasible manto de la persuasión racional, Pedro, el apostólico Pedro, representa en nuestra época, con títulos indiscutibles, aquellas misiones de redención por la cultura y la armonía entre los espíritus, que en Europa se cobijan bajo el nombre de Erasmo, y en América bajo el de ese gran civilizador, peregrino del justo saber y el justo pensar, que fue Andrés Bello. (SEEBAC, 1996, pp. 546-547).

En Henríquez Ureña se combinan de una forma maravillosa el ser humano de alma noble y generosa con el pensador dotado de una formación intelectual superior, que siempre supo compartir con los demás sus conocimientos y saberes, que es el verdadero apostolado de un humanista a carta cabal.

De tal magnitud fue la labor humanística que desarrolló Henríquez Ureña entre los compañeros de su generación, sus discípulos y condiscípulos, que el intelectual y diplomático mexicano Alfonso Reyes lo eleva al pedestal de la inmensa faena intelectual que desarrolló el gran humanista holandés Erasmo de Rotterdam entre los espíritus europeos de la época renacentista y al arquetipo de Andrés Bello para la América desde principios hasta mediados del siglo XIX, tanto por su rol de peregrino del justo saber y el justo pensar como en su rol de gran civilizador espiritual.

Del acendrado humanismo de Henríquez Ureña, el filósofo argentino Francisco Romero

destaca lo siguiente:

Acaso ninguna designación convenga más a Pedro Henríquez Ureña que la de humanista. Fue -cosa exquisita y rara- un humanista de nuestro tiempo, y con ello creo yo que dio la mejor lección de su fecunda vida de maestro... El humanismo consiste en la asimilación de la cultura, en su incorporación al espíritu en los términos de una profundización y potenciación de lo esencial humano. La humanidad crea la cultura en un esfuerzo plural nunca interrumpido; la cultura ofrece aspectos puros, libres de cualquier escoria, en los que se manifiestan las capacidades y los anhelos más elevados del hombre -y otros de menor dignidad, de índole práctica, utilitaria-. El humanismo es la concentración personal de aquel primer aspecto o sector de la cultura, su reconducción al hombre, el enriquecimiento del individuo con todos los bienes de orden superior producidos por la especie, la animación del tesoro disperso al ser encarnado en una persona humana... Pedro Henríquez Ureña ha sido un humanista a la moderna. Ningún recinto de la cultura le era extraño y por todos transitaba con paso firme, tan ajeno a la inseguridad como al alarde. Cuando se atendía a su horizonte intelectual, sorprendía por lo vasto y por no mostrar huecos. Pero apenas se lo trataba un poco de cerca, se advertía que lo principal en este hombre de saber no era el saber mismo, sino la perfecta asimilación de lo sabido, que había pasado a ser sustancia suya propia. (Tena Reyes y Castro Burdiaz, 2001, pp. 410 y 414).

El humanismo de Henríquez Ureña nunca constituyó una pose, sino un estilo de vida cotidiano. Así lo ponen de manifiesto sus condiscípulos y discípulos, en la medida en que supo compartir con cada uno de ellos todo el tesoro cultural que encarnaba en su persona, siempre seguro de sí, pero sin hacer alarde de su vasto universo intelectual. Este hombre fue, ante todo, un maestro que tenía al ser humano como la fuente fundamental de inspiración y realización plenas.

Otro argentino, que poseía amplios conocimientos de cultura universal, literatura, física atómica y filosofía existencialista, a la que Jean-Paul Sartre denominaba humanismo, fue el escritor Ernesto Sábato, quien, en su condición de discípulo de Pedro Henríquez Ureña, habló de su maestro en estos términos:

Fue un espíritu de síntesis, que ansiaba armonizar el mundo de la razón con el de la inspiración irracional, el universo de la ciencia con el de la creación artística. Su síntesis

de individuo y universo, de razón y emoción, de originalidad y tradición, de concreto y abstracto, de hombre y humanidad es evidente en toda su obra de investigación y de enseñanza. No era un ecléctico; era un romántico que quería el orden, un poeta que admiraba la ciencia (Tena Reyes y Castro Burdiez, 2001, p. 56).

Henríquez Ureña buscaba armonizar siempre de forma inteligente la razón con la emoción, la filosofía y la ciencia con la creación artística y literaria, pero donde la preocupación por el ser humano se elevaba como el motivo esencial de sus investigaciones, reflexiones y enseñanzas, conjugando en cada una de ellas la originalidad y la tradición proveniente del mundo clásico y del lar nativo.

En torno a la labor crítica de este dominicano ilustre, el peruano José Carlos Mariátegui, uno de los precursores de las ideas marxistas en América Latina, elogia en uno de sus artículos la trascendental obra *Seis Ensayos en Busca de Nuestra Expresión*, hacia el año 1929, que un año antes publicara Henríquez Ureña, cuando afirma:

En Henríquez Ureña se combinan la disciplina y la mesura del crítico estudioso y erudito con la inquietud y la comprensión del animador que, exento de toda ambición directiva, alienta la esperanza y las tentativas de las generaciones jóvenes. Henríquez Ureña sabe todo lo que valen el aprendizaje escrupuloso, la investigación atenta, los instrumentos y métodos de trabajo de una cultura acentrada; pero aprecia, igualmente, el valor creativo y dinámico del impulso juvenil, de la protesta antiacadémica y de la afirmación beligerante. Su simpatía y su adhesión acompañan a las vanguardias en la voluntad de la superación y en el esfuerzo constructivo. De ninguna crítica me parece tan necesitada la actividad literaria de estos países como de la que Pedro Henríquez Ureña representa con tanto estilo individual (Tena Reyes y Castro Burdiez, 2001, pp. 305-306).

La crítica literaria basada en una investigación acuciosa y sopesada, así como la animación cultural de las nuevas generaciones en la prefiguración de su propio camino, fueron dos de las más bellas y sistemáticas acciones desplegadas de forma fecunda por Henríquez Ureña en su trayectoria intelectual, estimulando así la creatividad y el ingenio de no pocos jóvenes de su época, que luego trascendieron como figuras claves del parnaso literario, artístico y cultural hispanoamericano.

Amado Alonso, compañero de investigaciones lingüísticas de Henríquez Ureña, quien publicó junto a éste una Gramática Castellana en dos tomos y otros textos no menos importantes en el campo de las letras y la enseñanza del idioma español, acentúa la grandeza de este dominicano e hispanoamericano insigne. Sobre la tríada del humanismo hispanoamericano que constituyen Andrés Bello, Rufino José Cuervo y Pedro Henríquez Ureña, Alonso nos dice:

Tres humanistas de primer orden, tres grandes investigadores de las letras, ha producido hasta ahora nuestra América: Andrés Bello, Rufino José Cuervo y Pedro Henríquez Ureña. Los tres compartieron el destino de vivir la mayor parte de su vida fuera de su patria natal. El venezolano Bello, en Londres y Santiago de Chile; el colombiano Cuervo en París; el dominicano Pedro Henríquez Ureña en Cuba, en México, en Estados Unidos, unos pocos años en Europa y muchos en la Argentina. Los tres sintieron con honesta conciencia la existencia de una patria más grande, y la vida en tierras de lengua extraña aclaró en sus mentes lo que de patria común tiene un idioma común. Por eso fueron valerosos y tenaces defensores de la unidad lingüística hispanoamericana...Con sus virtudes comunes y dotes peculiares, Bello, Cuervo y Henríquez Ureña son la honra de América en los estudios humanísticos, los tres, pares entre los grandes de otras tierras (SEEBAC, 1996, pp. 581-582).

Es muy trascendente que un investigador español de la talla de Amado Alonso coloque al dominicano Henríquez Ureña entre los tres más grandes humanistas que ha dado el continente americano, junto al venezolano Bello y el colombiano Cuervo, teniendo los tres en común haber vivido la mayor parte de su existencia fuera de su lugar de origen, la necesidad de construir una patria grande y próspera en la América Hispana y la importancia que le otorgaron todos a tener un idioma común, en este caso el castellano o español.

Por último, sobre la dignidad humanística de Henríquez Ureña, nos habla un compatriota suyo, el más grande filósofo de la República Dominicana de todos los tiempos, Andrés Avelino, quien con su decir alecciona a cualquier lector novel o versado, cuando observa estas palabras:

Pedro Henríquez Ureña es uno de los más grandes humanistas de que puede vanagloriarse este mundo moderno antihumanista. Elevado tipo de persona muy escaso en esta civilización en que la ciencia, la técnica y el trabajo manual baten en retirada a la

arquitectura perfecta del alma humana. Como Platón, creía él que el trabajo manual no deforma sólo el cuerpo sino también el alma. Es el hombre que dedica toda su vida al cultivo de la persona; no le interesan las cosas ni la materia sino en cuanto son infundidas de valor en la forma expresiva que le da el espíritu. Busca en desnudo la expresión porque en ella trascienden los productos objetivos de la cultura. Es él uno de los pocos hombres que en el mundo hacen desprecio del dinero para poner toda su acción al servicio de la cultura. Vio lo económico con un valor de utilidad que debía estar siempre al servicio de los valores más altos. Fue humano que no anduvo jamás detrás del oro, sino que, por el contrario, el dinero fue tras de él, en tímida ofrenda, temeroso de ofender su espiritualidad con su presencia (SEEBAC, 19966, p. 52).

Es evidente que Pedro Henríquez Ureña, por la dilatada labor intelectual que desarrolló, tuvo entre sus discípulos, condiscípulos y contemporáneos más cercanos y más lejanos, el don de ser considerado casi un santo, un profeta, un hombre que supo armonizar el mundo de la razón con el de la inspiración irracional, uno de los tres más grandes humanistas de América y un ser humano que no anduvo jamás detrás del oro sino que, por el contrario, el dinero fue tras de él, en tímida ofrenda, temeroso de ofender su espiritualidad con su presencia.

Su gigantesca producción en los ámbitos de la historia de la cultura, la filosofía, la filología, la lingüística, el arte y las letras, tanto dominicana, hispanoamericana, hispánica como norteamericana, a lo largo y ancho del continente americano e incluso de España, convirtió a Pedro Henríquez Ureña en uno de los más grandes estudiosos y conocedores de la realidad hispanoamericana, razón por la cual soñó con hacer realidad su utopía de convertir, en una sola patria, grande y próspera, a todos los pueblos de la América Hispánica.

CAPÍTULO IV.

EL PENSAMIENTO FILOSÓFICO DE PEDRO HENRÍQUEZ UREÑA

La Filosofía es una de las pocas esferas del saber que le permite al ser humano obtener al mismo tiempo una visión holística sobre los múltiples fenómenos que encierra el universo y un enfoque especializado sobre la realidad en sus ámbitos material, espiritual, metafísico, ético, moral, estético, científico, tecnológico, epistémico, lógico, ideológico, teológico, religioso, histórico, cultural, artístico, lingüístico y literario.

Algunos pensadores orientan su praxis teórica en una perspectiva totalizadora, mientras que otros la encauzan al estudio de determinados contornos de la realidad. Pero son pocos los que asumen de forma armónica una visión de conjunto que les permita iluminar el camino por donde transitan y una experticia con la cual puedan ahondar en el conocimiento efectivo de determinadas aristas del cosmos. Pedro Henríquez Ureña fue uno de esos intelectuales que logró combinar en un solo haz una perspectiva integral sobre el mundo y una direccionalidad concreta en el abordaje de los diferentes elementos vinculados a la cultura.

En su trayectoria intelectual, Henríquez Ureña fue forjando una concepción filosófica propia, que bien podríamos denominar *filosofía de la perfección espiritual*, la cual se pone de manifiesto en su amplia cosmovisión del mundo, de la cultura, de la historia, de la literatura y del lenguaje, pero donde el ansia infinita de perfección del espíritu se convierte en su brújula orientadora en el inmenso, ignoto y caótico piélago del universo plural.

Esta concepción de Henríquez Ureña es necesario enmarcarla en la errancia perpetua que le tocó vivir por razones políticas, económicas y formativas, desde Santo Domingo a Cabo Haitiano, La Habana y Santiago de Cuba, Veracruz y Distrito Federal de México, Nueva York, Washington, Minnesota, Chicago y Cambridge de los Estados Unidos de América, Buenos Aires y La Plata de Argentina, así como su presencia en Madrid, España, y en París, Francia, tal como revela uno de sus biógrafos intelectuales más autorizados, el destacado escritor dominicano, filólogo y Premio Nacional de Literatura, Andrés L. Mateo. En la introducción del libro dedicado a estudiar la itinerancia de Henríquez Ureña, Mateo (2015) traza de una forma muy peculiar el itinerario de la fecunda vida intelectual de este personaje:

La biografía de Pedro Henríquez Ureña está en sus libros, quedó en las aulas, se desplegó en las miles de conferencias que dictó, tomó forma humana en sus alumnos, y saltó a ser

leyenda, magisterio y paradigma del mundo americano. Este libro no es una biografía, esculpe una cartografía angustiosa de su vida itinerante, y deja en el aire la formidable verificación de una existencia enteramente dedicada al estudio, el trabajo, el engrandecimiento personal y la entrega a los demás. No son batallas, guerras o luchas por el poder las pinceladas heroicas que adornan sus cualidades, sino realizaciones espirituales, grandes bregas por desentrañar la especificidad de nuestra historia particular, infinitos mundos por descubrir desde las manifestaciones artísticas americanas, ansias inaguantables por darle una personalidad propia al continente. Este libro bordea, por lo tanto, los contornos de su propia vida, lo que es posible extraer de su peregrinaje intelectual por América, el desgarrón del suelo nativo, y el exilio interior, que lo marcó tanto como el desarraigo forzado. Antes hubiera sido imposible escribir estas notas; su vida de monje encerrado en el estudio y la investigación, su carácter reservado, no dejaban un resquicio por donde penetrar a su intimidad. Pero recientemente se han publicado sus Notas biográficas, su Diario y sus Notas de viaje; y antes habían salido a la luz Hermano y maestro, de Max Henríquez Ureña; el epistolario familiar y el Epistolario íntimo con Alfonso Reyes; así como las notas de su hija Sonia Henríquez, todo lo cual permite ordenar un itinerario más o menos apretado de su intensa y fértil vida. (pp. 11-12).

El laureado escritor y diplomático dominicano continúa sus palabras de exaltación al más universal de los intelectuales de la República Dominicana, destacando sus aportes éticos, humanísticos y de erudito en beneficio de la juventud dominicana y americana:

Estas notas son hijas de la admiración y el aprecio por el modelo de vida intelectual que él personifica, empujada siempre sobre un ideal ético. Persiguen presentarlo a la juventud dominicana y de América como un referente, en un momento de la humanidad en que estos paradigmas del saber se extinguen. Vida fértil, múltiple y plural, ningún libro podría atraparla, ninguna exégesis contenerla, ninguna época desbordarla. El sublime magisterio que encarna no lo ha degradado el tiempo, ha resistido todas las pruebas, y se refugia esplendente en la máxima que él mismo acuñó: “Afinar, definir, con ansia de perfección. El ansia de perfección es la única norma”. Su vida, su pensamiento, sus libros son la mejor muestra de que “el ansia de perfección” coronó sus desvelos. (Mateo, 2015, p. 12).

Henríquez Ureña también forjó su visión filosófica a partir de las experiencias vividas tanto en las luchas y guerras intestinas permanentes que vivieron República Dominicana, Haití, Cuba y México, desde las génesis de sus procesos independentistas a inicios del siglo XIX hasta la primera mitad del siglo XX. En este periodo, los Estados Unidos de América procedieron a invadir los diferentes países latinoamericanos y caribeños para asegurarse el dominio de su traspatio con la puesta en práctica de las políticas de la Doctrina del Destino Manifiesto, la Doctrina Monroe, el Gran Garrote, la Diplomacia Cañonera y el Corolario Roosevelt, a las cuales criticó acremente. Asimismo, en la primera mitad del siglo XX, se produjeron dos hecatombes militares que estremecieron al globo terráqueo, la primera y la segunda guerra mundiales ocurridas entre 1914 y 1945, las cuales trajeron consigo la muerte de más de 70 millones de personas y más de 600 millones de heridos y mutilados.

Todas esas circunstancias motivaron en Henríquez Ureña la búsqueda de una filosofía espiritualista que le permitiera elevarse más allá del caos cósmico que se cernía para toda la humanidad en aquel contexto aciago y pesaroso. Por tales razones, Henríquez Ureña prefirió adscribirse a la metafísica, en lugar de vincularse a otras corrientes de pensamiento como el positivismo que prevalecía en México desde finales del siglo XIX e inicios del siglo XX y que sustentaron Eugenio María de Hostos y sus padres, Francisco Henríquez y Carvajal y Salomé Ureña, en la República Dominicana o el materialismo dialéctico e histórico, al que se adscribió su gran amigo, el pintor Diego Rivera, quien se integró al Partido Comunista de México en 1922, del que posteriormente sería precandidato a la Presidencia de la República de la nación mexicana, y sería impulsor, junto al político e intelectual ruso León Trotsky, de la creación de la IV Internacional de Trabajadores en México.

Algunos pensadores, como Eugenio Pucciarelli, Andrés Avelino y Juan Isidro Jimenes-Grullón, opinan que Henríquez Ureña no era un filósofo en el sentido técnico del término, por cuanto no se dedicó exclusivamente a la reflexión e investigación filosófica pura. Está claro que Henríquez Ureña no se dedicó única y exclusivamente al ejercicio de la reflexión y la producción filosófica pura. Ahora bien, si se parte del supuesto de que la filosofía abarca una diversidad de saberes que arrojan luz sobre el cosmos, la sociedad y el espíritu, como las ciencias, las artes, las letras, la historia, las humanidades y la cultura en general, entonces sí se le podría considerar filósofo, cuando menos filósofo de la cultura. No es ocioso destacar que en cada uno de estos

ámbitos de la realidad encontramos reflexiones sumamente originales y muy bien fundamentadas en la obra de este trascendente pensador dominicano e hispanoamericano.

La filosofía de Pedro Henríquez Ureña, en lo fundamental, está orientada a la perfección del espíritu humano, a la definición de un perfil identitario histórico-cultural propio para las naciones hispanoamericanas y a la construcción de una patria de la justicia, donde se logre de forma plena la emancipación del brazo y la inteligencia, la democracia participativa, la libertad de pensamiento y la equidad social.

Ahora se procederá a examinar la visión que sobre Henríquez Ureña tienen varios pensadores hispanoamericanos, en que se resaltan los atributos y los puntos débiles de este intelectual dominicano de trascendencia universal en el ámbito de la filosofía.

El filósofo argentino Eugenio Pucciarelli, uno de sus más notables discípulos, nos presenta a Pedro Henríquez Ureña como el pensador de una visión integral en torno a la cultura y sus distintas manifestaciones, donde ocupan un lugar importante sus reflexiones sobre el mundo de la filosofía, tomando como referente a las más grandes figuras del pensamiento clásico, moderno y contemporáneo, como son: Platón, Kant y Hegel. Observemos:

Pedro Henríquez Ureña, que no perteneció al gremio de los filósofos, no disimulaba, sin embargo, sus intereses filosóficos. Los exteriorizaba en su actitud ante la vida y ante la cultura; en la atención que prestaba a los problemas estéticos y en su clara y bien razonada posición moral. Sus posiciones minuciosas en los dominios de la literatura y de la lengua –que siempre marcaron sus preferencias- no le habían adormecido el gusto por las ideas generales, que concebía como caminos de acceso al corazón de la realidad. Enseñaba a afrontar los problemas con criterio independiente y a pensar las cosas desde la raíz. No ocultaba su gusto por la especulación y, en una época en que la metafísica padecía aún el desdén de los positivistas devotos de la ciencia, proclamaba en alta voz el derecho inalienable de la metafísica. Sin restar valor a lo empírico, asignaba a la metafísica la misión de unificar las concepciones humanas, de lograr la ‘totalización de la experiencia’, de ‘pensar las cosas en conjunto’, y, con certero conocimiento de la historia de la filosofía, ponía la primera caracterización bajo el signo de Kant y reclamaba, para la segunda, el alto padrinazgo de Hegel. No ocultaba sus simpatías por uno y otro, en la medida en que, hasta

ambos, y con acentos diferentes, llega el aliento de Platón (Tena Reyes-Castro Burdiez, 2001, p. 287).

En torno a Henríquez Ureña también nos dice el físico, novelista y ensayista argentino, Ernesto Sábato, que no era un filósofo puro, pero que toda su producción intelectual estuvo orientada por una preclara concepción del mundo. Al tiempo de señalar su gran vinculación con el platonismo, destaca en Henríquez Ureña una postura muy personalista, la que le permitió aquilatar en su justa dimensión tanto el pensamiento abstracto, relacionado con la lógica y la matemática, como los versos más intrincados de la poesía parnasiana y surrealista. Es por ello por lo que ve en el pensador dominicano una especie de espíritu de síntesis, que logra armonizar el pensamiento racional con el mundo de las emociones estéticas. Veamos lo que plantea Sábato al respecto:

Si bien Henríquez Ureña no era un filósofo en sentido estricto, todas sus ideas literarias o sociales, estéticas o políticas, emanaban de una bien definida concepción del mundo... Concepción del mundo que se iba desplegando e integrando con aquel diálogo perpetuo y con aquella invariable cortesía, que le hacía admitir hasta las preguntas más chocantes de un alumno que estimaba... Aunque de estirpe platónica, yo me inclinaría a afirmar que su pensamiento estaba muy cerca del personalismo. Así lo señalan su encarnizada defensa del hombre concreto, su posición contra la tecnolatría y al mismo tiempo, su fe en las ideas y en la razón vital. De modo que, si era un enemigo del cientificismo, también era un enemigo del puro irracionalismo. Fue el suyo un equilibrio muy feliz y muy adecuado a su temperamento, tan propenso a sentir la emoción intelectual de una demostración matemática bien hecha como conmoverse ante los poemas más ininteligibles de Rimbaud. Fue un espíritu de síntesis, que ansiaba armonizar el mundo de la razón con el de la inspiración irracional, el universo de la ciencia con el de la creación artística (Tena Reyes-Castro Burdiez, 2001, pp. 51, 52 y 56).

A caso la definición que da el escritor argentino Jorge Luis Borges en torno a Henríquez Ureña es la que más lo retrata de cuerpo entero y de espíritu. En ella habla de su carácter reservado, que utilizaba un método indirecto para referirse a determinados fenómenos o textos de forma crítica, que su sola presencia y capacidad le permitía discriminar entre las cosas que tienen un gran valor y las que lo tienen en menor medida, de su actitud firme ante la injusticia o puntos de vistas

equivocados, de su disposición a reconocer y alabar aquello que vale la pena y de que su memoria enciclopédica era un preciso museo de las literaturas, que él tanto amó, estudió y criticó con el más elevado nivel y sentido:

De Pedro Henríquez Ureña sé que no era varón de muchas palabras. Su método, como el de todos los maestros genuinos, era indirecto. Bastaba su presencia para la discriminación y el rigor... Rara vez condescendía a la censura de hombres o de pareceres equivocados; yo le he oído afirmar que es innecesario fustigar el error porque éste por sí solo se desbarata. Le gustaba alabar; su memoria era un preciso museo de las literaturas. (Henríquez Ureña, 2001: VII).

En tanto que Andrés Avelino, el más prolífico y profundo de los filósofos dominicanos, tenía en muy alta estima los ensayos de crítica filosófica escritos por Henríquez Ureña, a quien le reconoce sobrado talento para haber logrado un espacio de primer orden entre los filósofos de la América Hispánica, si se hubiese consagrado exclusivamente al ejercicio teórico del pensamiento puro. No obstante, reconoce el gran influjo que tuvo en él Platón, al tiempo que le distingue por poseer una amplia cultura filosófica en tanto pensador, crítico y escritor. Sobre este particular, Avelino (1946) afirma:

No debe considerarse la obra filosófica del gran crítico como algo realizado al acaso, en medio de los titubeos de la juventud, por el que desconoce aún el propio surco de su vida, intenta uno y lo abandona por impericia. El crítico no pretendió nunca ser filósofo estricto, pues si tal cosa hubiera anhelado, tal hubiera sido; tenía sobrados talentos para ello. Pedro Henríquez Ureña sabe que no se puede ser crítico sin filosofar, sin tener una sólida cultura filosófica y buscar su propia orientación en ella... La admiración del crítico a la obra platónica lo abroquela contra toda contaminación maleante del pensamiento contemporáneo. De Pedro Henríquez Ureña no se puede decir que es un filósofo a secas. Pero se puede decir algo más, que es un pensador, un crítico de amplia cultura filosófica, un escritor que reflexiona sus juicios críticos en actitud objetiva, filosófica. De ahí la profundidad y justeza de sus admirables ensayos críticos. (pp. 92-93).

De su lado, el destacado médico psiquiatra, pensador social y filósofo dominicano Juan Isidro Jimenes-Grullón sostiene que Pedro Henríquez Ureña carecía de conocimientos filosóficos

profundos, por cuanto le atribuye una concepción filosófica espiritualista, diametralmente opuesta a su concepción marxista. Con esta ponderación negadora de los aportes de Henríquez Ureña, Jimenes-Grullón asumió una posición dogmática en el ámbito de la filosofía marxista, obviando así la ponderación positiva que hicieran Carlos Marx, Federico Engels y Vladimir Lenin en torno a grandes filósofos idealistas y literatos alemanes y rusos de factura burguesa o pequeño burguesa como Immanuel Kant, Frederick Hegel, Heinrich Heine, Johann Goethe, Ernst Mach, Richard Heinrich Ludwig Avenarius, Fiódor Dostoyevski, León Tolstói e Iván Turguénev, ante quienes expresaron posiciones divergentes en el ámbito político y filosófico, pero sin que ello fuera óbice para dejar de reconocerles sus grandes aportes a la humanidad y llegaran a citarles en sus obras más trascendentes, como *La Ideología Alemana*, *El Capital*, *Materialismo y Empiriocriticismo*, entre otras.

Jimenes-Grullón (1969) se expresa del siguiente modo en torno al gran humanista y crítico dominicano e hispanoamericano:

Sin conocimientos a fondo de filosofía -su obra así lo revela- Henríquez Ureña se presenta, desde temprano, como un consumado idealista. A ello lo condujo, según parece, su fervor por Platón. Confirma este fervor su amigo íntimo -y como él, gran prosista- Alfonso Reyes, al afirmar que 'fue característica suya el mantener una temperatura de fantasía racional', a lo cual añade: 'Los universales regían su mente y jamás los perdía de vista'. ¿Qué quiere esto decir? Que las esencias platónicas lo dominaban y que, al igual que el creador de estas esencias, pretendió racionalizar lo fantástico, dándole primacía sobre lo real. Esto explica su frecuente recurso a la utopía -que a su juicio es una realidad 'con caracteres plenamente humanos y espirituales'- y su tendencia a ver en la cultura a lo nacido estrictamente del espíritu. En esta actitud fue indudablemente lejos: llegó a escribirle a una amiga: '¿Por qué crees que no me gustan tus páginas místicas? Yo también soy místico. Tengo especial afición a cosas místicas de cierto tipo. Quizás tengo un misticismo informulado, quizás un misticismo ético'... Esta confesión es elocuente. Pone al desnudo su espiritualismo. Es más: tiende a ubicarlo en el plano religioso, ya que todo 'misticismo ético' es forzosamente irracional y se basa en la supuesta voluntad divina. (p. 15).

Jimenes-Grullón yerra al sostener que Henríquez Ureña no tenía conocimientos profundos

de filosofía, sea por prejuicio o diferencia de concepción con este pensador de trascendencia continental y universal. El hecho de que Henríquez Ureña haya abandonado conscientemente la concepción filosófica positivista para abrazar públicamente el idealismo o la perspectiva metafísica no constituye un argumento sólido para descalificarle como filósofo o pensador, máxime si el mismo Jimenes-Grullón le reconoce haber asumido la concepción platónica, donde adquiere mayor primacía el mundo de las ideas, del espíritu o de lo suprasensible con respecto a la realidad concreta o al mundo de lo sensible.

Tendría más pertinencia una crítica profunda de Jimenes-Grullón a la adscripción de Henríquez Ureña al idealismo filosófico, en lugar de haber abrazado las ideas postuladas por la corriente filosófica del materialismo dialéctico e histórico de Carlos Marx, Federico Engels y Vladimir Lenin. Esta corriente era, sin lugar a duda, la más avanzada de la época en que le tocó vivir, la cual no desconocía, puesto que incluso el escritor peruano de orientación marxista, José Carlos Mariátegui, llegó a elogiarle por su original obra *Seis ensayos en busca de nuestra expresión*, así como por su certera visión crítica en el ámbito literario.

El doctor Jimenes-Grullón tuvo ocasión de conocer a Pedro Henríquez Ureña cuando llegó desde Argentina a Santo Domingo el 15 de diciembre de 1931 para ocupar el cargo de Superintendente General de Educación en el recién instalado gobierno del general Rafael Leónidas Trujillo Molina. A ese régimen, Jimenes-Grullón lo adversaría abiertamente a partir de 1934, mientras que Henríquez Ureña renunciaría a su cargo en el año 1932, para no aceptar jamás ocupar nuevas responsabilidades en un gobierno que poco a poco se iba convirtiendo en un régimen totalitario y donde día por día primaba la adulonería y el culto a la personalidad, con expresiones tales como: “*El Jefe*”, “*El Generalísimo*”, “*El Benefactor de la Patria*” o “*El Padre de la Patria Nueva*”, entre otras.

Pocos días después del regreso de Pedro Henríquez Ureña a su ciudad natal, Santo Domingo, el 31 de enero de 1932 fue invitado a dictar una conferencia en la Sociedad “*Amante de la Luz*” de Santiago de los Caballeros, en la que su presidente, Juan Isidro Jimenes-Grullón, fue quien dio el discurso de bienvenida al gran humanista, donde expresó estas emotivas palabras:

La Juventud lo ha visto a Usted, Doctor Pedro Henríquez Ureña y le ha llamado MAESTRO porque su vida de virtud y de consagración al pensamiento alto ha marchado

de manos con esa obra intelectual fecunda y reluciente que nos trae reminiscencias del viejo milagro griego...Sobriedad, armonía y medida prodigan sus libros; sobriedad, armonía y medida que lo destacan como uno de los más conspicuos continuadores de la tradición helénica. No pretendo hacer un estudio crítico de su obra. Ya muchos lo han hecho, tal vez prematuramente, dado todo cuanto tiene aún en potencia su mentalidad joven y robusta. Quiero solamente hacer resaltar ante la Sociedad de Santiago, la fuerza continente de su personalidad literaria, que no contenta con escudriñar los orígenes de la versificación irregular en la poesía castellana, rompe las cadenas de la escolástica, y enfoca, en La Utopía de América, nuestras posibilidades para el cumplimiento de un gran Destino. Orgullosa se siente la Sociedad “Amantes de la Luz” recibéndolo y escuchándolo esta noche. Ella, así como la Juventud Dominicana que no ha vendido sus corazones y que supo aplaudir con entusiasmo su llegada, está segura, que en vez de defraudar usted nuestras esperanzas, seguirá dándole, al renovar e independizar tal vez la más exhausta e importante de las instituciones de la Patria: La Escuela. Así, si hoy lo amamos y lo admiramos, mañana lo adoraremos y lo reverenciaremos. En nuestros corazones florecerán para Ud., multiplicadas, rosas de gracias, y su nombre será fuerza viva con la cual diremos a la vieja Europa de Sorel y Nietzsche y a la América de William James: `He aquí un verdadero sabio, un clérigo que no traiciona` (Inoa, 2002, pp. 81-82).

Es entendible que Jimenes-Grullón mantuviera diferencias en el ámbito filosófico con Henríquez Ureña, por cuanto ambos abrazan concepciones del mundo totalmente contrapuestas, pero esto no era suficiente para que el eminente médico-psiquiatra llegara a la descalificación y dejara de reconocer los altos vuelos reflexivos del gran humanista dominicano.

Es importante destacar como un aspecto muy positivo y coincidente con el marxismo, el planteamiento de Henríquez Ureña relativo a la construcción de una sociedad utópica, donde “*el ideal de justicia prevalezca sobre el ideal de cultura*” y donde se logre “*la emancipación del brazo y de la inteligencia*”, que era la utopía que él anhelaba para toda América. Esta postura es muy próxima al marxismo, hasta el punto de que algunos podrían pensar que Henríquez Ureña era partidario de que en América se estableciera la sociedad comunista, tal como la plantearon Karl Marx, Friedrich Engels, Vladimir Ilich Lenin, León Trotsky, Rosa Luxemburgo, Antonio Gramsci, Mao Tsé Tung, José Carlos Mariátegui, Ernesto Che Guevara, Fidel Castro y otros. ¿O no es acaso

utópica la idea esbozada por Marx (2000) en su texto *Crítica del Programa de Gotha*, cuando expresa?:

En la fase superior de la sociedad comunista, cuando haya desaparecido la subordinación esclavizadora de los individuos a la división del trabajo, y con ella, la oposición entre el trabajo intelectual y el trabajo manual; cuando el trabajo no sea solamente un medio de vida, sino la primera necesidad vital; cuando, con el desarrollo de los individuos en todos sus aspectos, crezcan también las fuerzas productivas y corran a chorro lleno los manantiales de la riqueza colectiva, sólo entonces podrá rebasarse totalmente el estrecho horizonte del derecho burgués, y la sociedad podrá escribir en su bandera: ¡De cada cual, según sus capacidades; a cada cual, según sus necesidades! (p. 17).

La formación filosófica que poseía Henríquez Ureña es una verdad irrefutable que no amerita más demostración que sus propias reflexiones, dadas a conocer al mundo a través de sus *Memorias-Diario-Notas de Viajes*, *En la Orilla: Gustos y Colores*, *Seis Ensayos en Busca de Nuestra Expresión*, *Historia de la Cultura en la América Hispánica*, *Las Corrientes Literarias en la América Hispánica* y en sus consistentes ensayos de crítica filosófica contenidos en sus textos *Ensayos Críticos* y *Horas de Estudios*, entre otros. En ellos fluyen las referencias críticas a las corrientes de pensamiento más influyentes de épocas pretéritas y de su época, como el platonismo, la ética y la política de Spinoza, la ilustración, el kantismo, el hegelianismo, el positivismo, el pragmatismo, el nietzscheanismo, la concepción filosófica y del lenguaje de Andrés Bello, el hostosianismo, el arielismo de Rodó y el desarrollo de un pensamiento filosófico original en Hispanoamérica.

Si bien el pináculo de la producción intelectual de Henríquez Ureña es necesario buscarlo en sus ensayos de filosofía de la cultura, historia de la cultura, filología, lingüística y literatura, no es menos cierto que hay que quitarse el sombrero ante este pensador inigualable cuando de filosofía pura se trata, debido a su gran formación y a la bien documentada información que poseía sobre el curso seguido por el pensamiento filosófico clásico, medieval, moderno y contemporáneo, tanto de Oriente como de Occidente.

La perspectiva filosófica de Henríquez Ureña estuvo signada por la influencia de diferentes corrientes de pensamiento en los distintos momentos de su formación intelectual, entre las que

destacan el positivismo, el spinozismo, el platonismo, el misticismo, el enciclopedismo, la ilustración, el kantismo, el hegelianismo, el santayanismo, el arielismo y la filosofía postulada por el gran humanista latinoamericano Andrés Bello. Las corrientes que dejaron huellas más profundas e imborrables en este pensador inigualable en todo el trayecto de su carrera intelectual fueron el platonismo, el spinozismo, el positivismo, el arielismo y la filosofía de la independencia espiritual de Andrés Bello, en tanto que las demás corrientes de pensamiento sólo tuvieron un impacto pasajero o parcial en ciertas etapas de su proceso formativo.

4.1. Filosofía de la perfección espiritual

El estudio a fondo de los diferentes autores de la literatura griega, de las múltiples corrientes filosóficas de esta civilización y de los pensamientos socrático y platónico, en particular, contribuirían en gran medida al giro total que Pedro Henríquez Ureña dio a su pensamiento en el ámbito filosófico, dejando atrás -para siempre- su anterior adscripción al positivismo hostosiano y asumiendo –aunque con nuevo ropaje- la para entonces decante metafísica.

Para comprender ese giro radical es necesario adentrarnos en las concepciones que asumió Henríquez Ureña, en consonancia con el espíritu griego y platónico, donde el mundo ontológico es entendido como un “caos” y donde el ente epistemológico, el “espíritu”, se presenta como el ente ordenador por excelencia del caos cósmico que constituye el universo. Así lo expresa el propio Henríquez Ureña (2013) cuando escribe:

En el principio era el caos...El caos no ha desaparecido: está en torno nuestro a toda hora. Para el espíritu, el universo es caos. Armonioso quizás, sumiso a leyes, el mundo de la materia y de la energía física; pero enigmático el mundo del espíritu: nada lo justifica, nada lo explica. ¿Qué valor definitivo ha de tener el mundo espiritual, si su término natural es la extinción completa? ¿A qué entonces, el esfuerzo continuo de creación en que se agita el espíritu? (p. 321).

Como se puede observar, Henríquez Ureña no sólo sitúa el caos en el surgimiento del cosmos, sino que lo visualiza como parte de la cotidianidad en que vive el ser humano de la época actual. Al mismo tiempo expresa que si bien es cierto el mundo material y energético puede existir armonioso y sujeto a leyes, no ocurre lo mismo con el espíritu, al que define como enigmático,

injustificable e inexplicable. De igual modo, cuestiona el valor decisivo del mundo espiritual, el esfuerzo sempiterno de creación en que se envuelve, si su destino natural es el ocaso o la mortandad inexorable.

En su obra *Teogonía*, el poeta griego Hesíodo (2008), al igual que Henríquez Ureña, afirma que el mundo es un caos, al que concibe como la génesis de todo lo existente: la madre tierra, el amor, la voluntad, el cosmos, la noche, el día, el cielo, las montañas, los océanos y los mares, cuando expresa:

En primer lugar, existió el Caos. Después Gea la de amplio pecho, sede siempre segura de todos los inmortales que habitan la nevada cumbre del Olimpo. En el fondo de la tierra de anchos caminos existió el tenebroso Tártaro. Por último, Eros, el más hermoso entre los dioses inmortales, que afloja los miembros y cautiva de todos los dioses y todos los hombres el corazón y la sensata voluntad en sus pechos. Del Caos surgieron Erebo y la negra Noche. De la Noche a su vez nacieron el Éter y el Día, a los que alumbró preñada en contacto amoroso con Erebo. Gea alumbró primero al estrellado Urano con sus mismas proporciones, para que la contuviera por todas partes y poder ser así sede siempre segura para los felices dioses. También dio a luz a las grandes Montañas, deliciosa morada de diosas, las Ninfas que habitan en los boscosos montes. Ella igualmente parió al estéril piélagos de agitadas olas, el Ponto, sin mediar el grato comercio. (p. 2).

Como se puede ver, Hesíodo al igual que otros autores griegos, le atribuían al “caos”, los fundamentos primigenios de la existencia del cosmos y de todo lo existente en el mundo material y espiritual. Esto revela los lazos profundos e indisolubles que estableció Henríquez Ureña con la cultura y la civilización griega, hasta el punto de abrazar esa perspectiva caótica del mundo, estimulado por las dos conflagraciones mundiales que le tocó presenciar con gran horror. No conforme con su nivel de reflexión sobre el “caos”, Henríquez Ureña profundiza aún más en los nexos que vinculan al universo y al espíritu, llegando a otorgarle al mundo espiritual propiedades y características singulares, hasta llevarlo al nivel de organizar la caotidad que representa la naturaleza. Observemos:

Cómo el universo es caos, o enigma, o enigma, el espíritu, que es ansia de perfección, crea luz para iluminarlo, armonía para imponérsela. Con los materiales toscos del caos

universal, el espíritu crea el mundo perfecto. Unas veces aspira solo a poner paz entre los hombres, y crea la moral, los ideales de libertad y justicia: su cumbre son las utopías, magnas creaciones espirituales del Mediterráneo. Otras veces, crea el espíritu su mundo perfecto en simple representación: el arte. Otras, en fin, la religión define –definía- formas ideales de vida, que los más aceptan como realidades hasta concretas. Finalmente, existe la creación espiritual pura y perfecta de una vida humana, cuando esa vida se da toda al mundo en generosidad. Tales vidas realizan la plenitud espiritual, hacen que cobre sentido, momentáneo siquiera, la existencia de todos (Henríquez Ureña, 2013, p. 321).

Henríquez Ureña llega a darle preeminencia al mundo espiritual por encima del mundo material, siguiendo las huellas del gran Platón, para quien el mundo sensible no es más que un reflejo del mundo suprasensible o el mundo de las ideas. De su lado, el pensador dominicano, concibe al mundo espiritual como ansia de perfección, creador de luz para iluminar el cosmos y generador de armonía para lograr el equilibrio de todo lo existente.

Más aún: Henríquez Ureña afirma que, con las materias primas rústicas del caos universal, el espíritu es capaz de crear el mundo perfecto. Cuando el espíritu anhela lograr concordia entre los seres humanos, procede a crear la moral. Busca la libertad y la justicia a través de las utopías, que son sus cumbres, en tanto creaciones espirituales magnas; crea su mundo perfecto a través del arte, mediante simples representaciones; define formas ideales de vida mediante la religión y llega a su nivel más elevado con la creación espiritual pura y perfecta del ser humano, máxime cuando este se entrega al mundo en total plenitud, logrando así que cobre sentido la existencia de toda la humanidad.

Es en ese contexto que encuentra justificación su extremada concepción filosófica espiritualista, la que bautiza con el nombre propio de ansia de perfección. De aquí se desprende la idea, que hemos asumido en esta investigación, de que Henríquez Ureña debe ser considerado como el creador por excelencia de la filosofía de la perfección espiritual del ser humano.

Tuvieron sobradas razones quienes denominaron a Pedro Henríquez Ureña el Sócrates de América, por su cercanía con las ideas morales y espirituales de esta figura clave de la filosofía griega, siempre orientadas a mantener en sus discípulos las ideas de virtud, bien y justicia. Pero Henríquez Ureña se diferenció de Sócrates en el hecho de que tuvo la posibilidad de escribir y

publicar gran parte de las ideas que concibió, mientras que a las del gran maestro griego sólo hemos podido acceder a través de los múltiples diálogos que su discípulo Platón logró plasmar en sus obras para la posteridad. El pensador dominicano definió a Sócrates en los términos siguientes:

Al recorrer la atestada galería de figuras que llamamos historia de la civilización occidental, nos detenemos siempre en Sócrates. Inútil compararlo con los fundadores de religiones; esos, aunque hayan sido hombres, paran en dioses, y a la doctrina que predicaron se suman la que heredaron con su tradición nacional y la que sus sucesores inventan en nombre suyo. Aventurado, sino imposible, decidir qué significación le atribuiríamos si conserváramos su doctrina sola y no como base de una iglesia; si, por ejemplo, Jesús no fuera “el Cristo” y Sakia Muni “el Buda”; Sócrates no sólo no es fundador de religión; es lo contrario: no en absoluto el inventor de la razón, pero sí su héroe y mártir, el que aspiró a someterle todos los problemas de la vida, el fundador de “la virtud que en la razón se inspira”. Por eso es Sócrates el hombre máximo que ha nacido en Europa; es aquel cuya influencia ha durado más y durará mientras la civilización occidental no pierda –como no ha perdido aún, a pesar de todos los vaivenes, a pesar de todas las rectificaciones- la fe en la razón. Sin Sócrates, la civilización occidental carecería de su héroe epónimo... ¿Qué la obra de Sócrates se hubiera cumplido sin él? ¡Quién sabe! Las explicaciones deterministas de la historia quieren que los sucesos humanos ocurran en fecha fija, con héroes o sin héroes, o, como diría en gusto romántico, con genios o sin genios. (Henríquez Ureña, 2013, pp. 321-322).

El gran influjo de Sócrates sobre el conjunto de la civilización occidental es aquilatado por Henríquez Ureña en su justa dimensión, al otorgarle el título de héroe y mártir de la razón, al tiempo de definirlo como el fundador de la virtud que se inspira en la razón. Sócrates es el filósofo que traza un nuevo derrotero a la filosofía griega y a la filosofía de occidente en general, cuando, sin quitarle importancia a la discusión en torno a los diferentes aspectos del mundo físico y metafísico, fija su mirada filosófica en el conjunto de los atributos éticos, morales y espirituales del ser humano.

Mediante la utilización del método de la Mayéutica, en abierta discusión con los personajes más destacados de la Atenas de entonces, Sócrates lograba que sus interlocutores sacaran de su

interior los conocimientos que poseían para resolver cualquier enigma o problema. Para lograr su propósito, el pensador ateniense procedía a formularles una serie de preguntas lógicamente estructuradas a sus oponentes hasta que aquellos reconocieran sus errores de percepción o pudieran dar las respuestas asertivas que el pensador esperaba en torno a los distintos temas en discusión.

La virtud, el amor, la familia, el bien, el mal, la justicia, la bondad, la belleza, el arte, la felicidad, el deseo, el placer, la realidad, los sentidos, la memoria, la imaginación, el conocimiento, la ciencia, la técnica, las ideas, lo órfico, lo divino, lo trágico, lo cómico, la personalidad humana, la retórica, la educación, la lógica, la política, el Estado, la polis o la ciudad, los regímenes políticos (aristocracia, tiranía, democracia, oligarquía, timocracia..), la libertad, las constituciones, la misión del ciudadano o del filósofo y una infinita agenda temática corren de la mano del discurso poético y filosófico de Platón, casi siempre teniendo como personaje central a Sócrates.

El escenario favorito de los diálogos platónicos no es la academia –como él llamaría posteriormente a su escuela-, sino la plaza pública, un encuentro casual, el trayecto hacia un lugar determinado o una reunión o simposio en casa de un amigo, donde no se puede determinar con exactitud cuáles ideas corresponden estrictamente a Sócrates y cuáles a Platón; detrás de cuáles reflexiones socráticas están las ideas platónicas o delante de cuáles reflexiones platónicas están las ideas socráticas.

Tratando de buscar la trascendencia de Platón en épocas recientes, Henríquez Ureña suscribe la visión de Walter Pater, de que el genio platónico se caracteriza por la fusión de elementos espirituales diversos y aún opuestos. Platón es visto como el amante de las ideas por excelencia; una naturaleza que despierta todos los halagos del sentido y la imaginación; un espíritu seducido por la belleza y educado por el amor en la fina y variada percepción del mundo externo, sin excluir su aspecto humorístico; una facultad poética que encierra en sí la potencialidad de una Odisea o de cantos como los de Safo; un hombre de escuela, ávido de verdad y empeñado en el trabajo, y, al mismo tiempo, capaz de reconocer en su propio yo, primordial objeto de interés inagotable; un amante, en fin, de la templanza, que, por su propio esfuerzo y la influencia de Sócrates, se eleva a la austeridad, a la contemplación del mundo ideal, a la concepción de lo trascendente y lo abstracto, llevando hasta allí, a pesar de sus exageraciones intelectualistas y éticas, toda su riqueza de imaginación y sensibilidad, merced a la cual su filosofía es testimonio

vívido de lo invisible y lo desconocido.

El pensador dominicano sostiene que el temperamento platónico se ve reproducido en la edad moderna, no en los filósofos principalmente, sino en los poetas, porque de acuerdo con lo dicho por Menéndez y Pelayo, Platón pertenece hoy más a la literatura que a la filosofía, a pesar de que sigue influyendo en las evoluciones de la especulación moderna. En tal sentido señala a Goethe y a Shelley como dos poetas que lograron armonizar la facultad poética con el amor a las ideas, llegando de esa manera incluso a superar al propio Platón, aunque no fueron platónicos. Por el contrario, en el caso de Oscar Wilde, un discípulo rebelde de Platón, el aliento poético no es lo que refulge en su prosa, a pesar de que las circunstancias lo obligaron a penetrar en las intrincadas selvas de su yo.

Platón es, sin lugar a duda, el pensador griego que más influencia ha ejercido en los diferentes ámbitos de la cultura occidental y en los más diversos pensadores de Europa e Hispanoamérica de las diferentes épocas. La impronta del filósofo ateniense, así como de los grandes literatos y pensadores de la antigua Grecia, fue determinante en la formación intelectual y en la definición del gran apostolado humanístico de Pedro Henríquez Ureña. Por tanto, se podría afirmar, sin que ello pueda interpretarse como una especie de herejía intelectual, que su filosofía de la perfección espiritual es inconcebible sin la marca indeleble del platonismo y de la cultura helénica.

La concepción que tenía Platón en torno al filósofo, conforme lo resume Jaeger (2006), es la definición que más se aproxima a lo que en vida fue Henríquez Ureña:

A pesar de que la palabra filósofo encierra en el lenguaje de Platón, como en seguida veremos, un contenido tan grande de disciplina dialéctica de la inteligencia presenta en primer término un sentimiento más amplio y fundamental, que es el de 'amante de la cultura', designándose así la personalidad humana altamente cultivada. Platón se representa al filósofo como un hombre de gran memoria, de rápida percepción y afanoso saber. Este hombre desprecia todo lo pequeño, su mirada se remonta siempre al aspecto del conjunto de las cosas y abarca desde una atalaya muy alta la existencia y el tiempo. No tiene en gran estima la vida ni siente gran aprecio por los bienes exteriores. Todo lo que sea jactancia le es ajeno. Es grande en todo, pero sin dejar de poseer por ello cierto encanto.

Es un 'amigo y pariente' de la verdad, de la justicia, de la valentía, del dominio de sí mismo. Platón cree en la posibilidad de llegar a realizar este tipo de hombre por medio de una selección temprana e ininterrumpida, por obra de una educación ideal y por la madurez de los años. (p. 665).

El retrato que hace Jaeger de la concepción que tenía Platón sobre el filósofo, se corresponde totalmente con la praxis teórica, visión metafísica, estética, ética y moral que en vida asumió Pedro Henríquez Ureña, conforme a lo expresado sobre él por sus discípulos y condiscípulos en cuanto a su carácter, proceder, formación, sabiduría y la defensa intransigente que siempre hizo de la verdad, la justicia, la paz y el tipo de sociedad utópica que es necesario construir, donde sea posible la convivencia armónica del ideal de justicia y el desarrollo cultural, donde haya una interrelación biunívoca entre lo colectivo y lo personal.

De lo dicho no se debe colegir que todos sus pensamientos fueran correctos y que la vida errante que por múltiples circunstancias le tocó vivir, fuera la más adecuada para lograr una producción más voluminosa y de más largo aliento. Ahora bien, lo que nadie pone en duda es el nivel de coherencia que siempre mostró entre lo que pensaba, escribía y hacía tanto en su cotidianidad personal como en su praxis intelectual. Por tal razón, en este aspecto se puede concluir que si bien Pedro Henríquez Ureña no fue un filósofo puro, en el sentido gremial o académico del término, por cuanto no se dedicó total y exclusivamente a la reflexión y a la producción filosófica, sí se puede afirmar que fue un filósofo de la cultura, en el sentido más amplio de la expresión; es decir, un cultivador de la crítica filosófica y la cultura, un crítico literario, un filólogo, un lingüista, un historiador de la cultura, en suma, un humanista integral.

4.2. Una perspectiva crítica sobre el positivismo

El positivismo fue una corriente de pensamiento anti metafísica que dominó gran parte de la cultura y de los círculos intelectuales de finales del siglo XIX y principios del siglo XX, tanto en Europa como en América Latina. Esta visión del mundo se expresó en los ámbitos filosóficos, políticos, científicos, pedagógicos, historiográficos y literarios, de la mano de su fundador Auguste Comte y de sus más fervientes seguidores Herbert Spencer, John Stuart Mill, Hippolyte Taine, Joseph Ernest Renan, Ernst Haeckel, Jakob Moleschott y Roberto Ardigo, entre otros.

Núñez Carpizo (2016), quien caracteriza al positivismo como el sistema que busca la verdad en los hechos positivos, tiene a la experiencia como única fuente del saber y criterio último de certeza, establece una identidad entre conocimiento filosófico y conocimiento científico, muestra una actitud negativa ante los problemas de la metafísica por cuanto sobrepasan los límites de la experiencia, asume una concepción mecanicista de la naturaleza por su visión determinista con respecto a los hechos naturales y humanos, cree en la unidad o concatenación de la realidad y considera que la génesis, explicaciones y justificaciones de los valores espirituales se producen de acuerdo con la evolución biológica y las leyes de la psicología, lo define del siguiente modo:

El positivismo es un sistema filosófico que admite solo el método experimental, reduce la posibilidad del conocimiento a lo positivo, a lo dado por la experiencia. Influyó a casi todas las sociedades de la segunda mitad del siglo XIX, claro con variantes de acuerdo a las condiciones de cada una. Se reconoce a Augusto Comte como su fundador. Comte fue Secretario de Henri de Saint-Simon, en ese periodo elaboró su “Plan de Trabajos Científicos necesarios para reorganizar la Sociedad”, en donde presenta la creencia en que el espíritu humano pasará por ciertos estadios y que estos determinaban curso de la Historia. Se refiere positivismo como una ciencia comprometida con la búsqueda de leyes invariantes, también como oposición al negativismo, entendido como desorden, el caos moral y político, la anarquía intelectual, la corrupción política y la incompetencia de los líderes políticos (pp. 370-371).

El positivismo en México llegó, incluso, a elevarse al rango de filosofía oficial con la creación de la Escuela Nacional Preparatoria en el año 1868 durante el gobierno de Benito Juárez, de la mano del gran intelectual Gabino Barreda. De igual manera, cobró gran vigencia en otros países de América Latina como Brasil, Chile, Venezuela, Argentina, Cuba y la República Dominicana, entre otros.

La esencia de la filosofía positivista, planteada por su fundador Comte en el Curso de Filosofía Positiva publicado en seis volúmenes en París entre los años de 1830 y 1842, se encuentra esencialmente en su teoría de los tres estados, donde la caracterización de los dos primeros estados (el estado teológico y el estado metafísico) son los que dan la justificación para la postulación del tercer estado, que es el estado positivo, en el cual ve la vía adecuada para resolver los problemas

y situaciones detectadas en los estados precedentes. Veamos cómo formula Comte (1980) los postulados fundamentales de su teoría:

Para explicar convenientemente la verdadera naturaleza y el carácter propio de la filosofía positiva, es indispensable, desde un principio, echar una mirada retrospectiva a la marcha progresista del espíritu humano considerado en su conjunto, ya que cualquiera de nuestras especulaciones no puede ser bien comprendidas más que a través de la historia. Así, al estudiar el desarrollo total de la inteligencia humana en sus diversas esferas de actividad, desde sus orígenes hasta nuestros días, creo haber descubierto una gran ley fundamental, a la cual está sujeto este desarrollo con una necesidad invariable y que me parece puede ser sólidamente establecida, bien con pruebas racionales que no proporciona el conocimiento de nuestra organización, bien con las verificaciones históricas que resultan de un atento examen del pasado. Esta ley consiste en que cada una de nuestras principales especulaciones, cada rama de nuestros conocimientos pasa sucesivamente por tres estados teóricos diferentes: el estado teológico o ficticio, el estado metafísico o abstracto y el estado científico o positivo (p.26).

En otras palabras, Comte considera que el espíritu humano, por su naturaleza, emplea sucesivamente, en cada una de sus investigaciones, tres métodos de filosofar, cuyos caracteres son esencialmente distintos, e, incluso, radicalmente opuestos: primero, el método teológico; a continuación, el método metafísico; y, por fin, el método positivo. De aquí, tres clases de filosofías, o de sistemas generales de reflexión sobre el conjunto de los fenómenos que se excluyen mutuamente: el primero es el punto de partida necesario de la inteligencia humana, el tercero, su estado fijo y definitivo, y el segundo está destinado únicamente a servir de transición.

Como se ha podido observar, Comte parece haber descubierto en el estudio de la evolución de la inteligencia humana una ley fundamental, que consiste en que cada una de las especulaciones o ramas del conocimiento humano pasa sucesivamente por tres estados teóricos diferentes: el estado teológico o ficticio, el estado metafísico o abstracto y el estado positivo o científico, lo que significa que el espíritu humano en su proceso investigativo utiliza tres métodos de filosofar muy característicos y esencialmente distintos y opuestos,

donde el primero (el teológico) es el punto de partida de la inteligencia humana, el segundo (el metafísico) es la transición y el tercero (el positivo) es su estado fijo y definitivo.

El estado teológico Comte lo define como aquel que orienta sus indagatorias hacia las peculiaridades intrínsecas de los entes, hacia las raíces primigenias y últimas de los conocimientos absolutos, donde los fenómenos se representan como producidos por acción directa y continuada de agentes sobrenaturales más o menos numerosos, cuya arbitraria intervención trata de explicar todas las extravagancias aparentes del universo. El sistema teológico alcanza su más alta perfección, cuando sustituye el juego variado de las numerosas divinidades independientes que primitivamente habían sido imaginadas, por la providencial acción de un ser único: Dios.

Comte vislumbra el estado metafísico como una simple modificación del estado teológico, donde los agentes sobrenaturales son reemplazados por fuerzas abstractas o abstracciones personificadas inherentes a los diversos seres del mundo, concebidas como capaces de engendrar por sí mismas todos los fenómenos observados, cuya explicación consiste en asignar a cada uno su entidad correspondiente. La culminación del sistema metafísico consiste en concebir en lugar de entidades particulares, una sola entidad general, la naturaleza, aceptada como la fuente única de todos los fenómenos.

Ahora bien, Comte sostiene que, en el estado positivo, el espíritu humano, al reconocer la imposibilidad de obtener nociones absolutas, renuncia a buscar el origen y el destino del universo y a conocer las causas íntimas de los fenómenos, para dedicarse únicamente a descubrir, con el uso bien combinado del razonamiento y la observación, sus leyes efectivas, es decir, sus relaciones invariables de sucesión y similitud. La explicación de los hechos, reducida a sus términos reales, no será en adelante otra cosa que la coordinación establecida entre los diversos fenómenos particulares y algunos hechos generales, que las diversas ciencias han de limitar al menor número posible. La perfección del sistema positivo consiste en la representación de todos los fenómenos observables, como casos particulares de un solo hecho general, como por ejemplo el de la gravitación universal.

Esto significa que el positivismo ve en la representación de todos los fenómenos observables la idea central de su sistema, al concebirlos como hechos particulares que forman parte de un hecho general objetivo, sujeto a leyes. De igual modo, se interesa por las relaciones

constantes que se dan entre los diferentes fenómenos que integran la realidad. Para esta concepción del mundo, la lógica a tomar en cuenta es aquella que establece que toda proposición que no es estrictamente reducible al simple enunciado de un hecho, particular o general, carece de sentido real o es ininteligible. Aquí la imaginación pierde irrevocablemente su antigua supremacía mental y se subordina necesariamente a la observación, constituyendo un estado lógico plenamente normal, aunque sin dejar de ejercer, en el ámbito de las especulaciones positivas, una función de capital importancia e inagotable sentido en el proceso de crear o perfeccionar los medios de relaciones definitivas o provisionales.

El positivismo se constituyó en una filosofía revolucionaria y progresista en la mayor parte de los pueblos hispanoamericanos, en la medida en que impulsó el ideal de progreso a través del desarrollo científico y cultural en las escuelas y universidades que por siglos estuvieron signadas por el espíritu de la Escolástica, donde figuras prominentes como Luis Pereira Barreta, Domingo Faustino Sarmiento, Eugenio María de Hostos y José Martí, entre otros, la asumieron como faro de luz en la lucha por la independencia política e intelectual, pero con matices propios en función de las realidades de sus respectivos países. Así lo refiere Castro-Gómez (1991), cuando habla del rol que jugó esta corriente de pensamiento en América Latina:

Dominó el positivismo la escena política, económica y educacional durante la segunda mitad del siglo XIX en casi todos los países de América Latina. Sin embargo, el "nuevo orden" anunciado no apareció por ninguna parte y lo único que se logró fue incrustar a las jóvenes naciones dentro de la órbita expansionista de los Estados Unidos, que por aquella época ya contaban con un cuerpo ideológico claramente definido (doctrina Monroe). Va surgiendo, entonces, una generación que se muestra crítica frente a las posibilidades renovadoras del positivismo y frente al tipo de sociedad materialista que se intentaba imponer. José Martí en Cuba, Justo Arosemena en Panamá, Eugenio María de Hostos en la República Dominicana, José Enrique Rodó en Uruguay y José Vasconcelos en México son los abanderados del nuevo pensamiento antipositivista que ya a finales del siglo XIX comienza a imponerse en ciertos círculos de la intelectualidad latinoamericana (pp. 155-156).

Sin lugar a duda, el positivismo estimuló el adelanto material de nuestras sociedades

subdesarrolladas que, aunque se habían liberado políticamente de la tutela de España, se mantenían sumidas en la más ancestral pobreza e indigencia en casi todos los planos de la vida. Sin embargo, en los pueblos que había alcanzado un mayor avance material, el positivismo llegó a convertirse en una retranca para el desarrollo de sus respectivas sociedades, por cuanto se creía con la verdad absoluta y no permitía el libre juego de las ideas, llegando incluso a constituirse en una religión, como ocurrió en Brasil.

Al hacer una caracterización general del positivismo en América Latina, el pensador Rafael Gómez Pardo (2006) expresa:

La exigencia de un orden y de su posibilidad encuentra en muchas naciones de América Latina su justificación plena en la visión de la historia de Comte. Gabino Barreda en México, y Luis Pereira Barreta en el Brasil, van a seguir a Comte en su concepción de la sociedad. Como ha sucedido reiteradas veces, se utilizan filosofías o marcos teóricos europeos para explicar o interpretar una situación latinoamericana. La ley de los tres estados por los que atraviesa una sociedad según Comte sirve para explicar en estos y otros casos el proyecto de sociedad y la historia de algunas de estas naciones latinoamericanas. Las ideas de organismo extraídas de la biología se utilizaban analógicamente para explicar la sociedad, y se pretendía derivar de ellas leyes inmutables, tal y como sucede en la naturaleza. Si el devenir histórico tiene unas leyes inmutables, no se requiere de una revolución de la sociedad sino de una evolución (Darwin aplicado a la sociedad y a la historia). En el Brasil esta pasión por el ordenamiento científico de la sociedad llega al fanatismo. Lemus y Texera Méndez, basados en el ideal de una religión donde se sustituye el amor a Dios por el amor a la Humanidad, con apóstoles y feligreses, y donde se pierde el sentido de la teoría y se convierte en una vivencia dogmático-religiosa, establecen una ortodoxia más intolerante quizás que la del mismo Comte en Francia (pp. 58-59).

De su lado, Leopoldo Zea (1968), en el prólogo a la segunda edición de su texto *El Positivismo en México*, destaca la manera de cómo fue introducida la filosofía positivista al México del siglo XIX:

En 1867 la República mexicana triunfaba sobre sus agresores. Y es en este mismo año que el presidente de la República triunfante, Benito Juárez, hace llamar al Dr. Gabino Barreda,

para reestructure la educación del país. Parte de esta reestructuración estuvo representada por la creación de la Escuela Nacional Preparatoria. Al cabo cien años la Nación mexicana ha celebrado, y aún sigue celebrando, estos dos actos: el del triunfo contra la agresión y el de la reorganización educativa que le permitiera al pueblo evitar nuevas agresiones. La doctrina liberal, que hizo posible la Reforma y permitió la resistencia y triunfo de un pueblo, fue sustituida por otra doctrina, que si bien tenía la misma raíz, tendía a organizar, a ordenar la libertad: el positivismo. Una doctrina de orden para poner fin a la anarquía, a la guerra civil que había hecho que una parte del pueblo se enfrentase a la otra en una guerra fratricida. El Dr. Gabino Barreda había importado esta doctrina de Francia, cuna de las libertades y los derechos del hombre. Esta doctrina, tomada directamente de su creador, Augusto Comte, pretendía reeducar a los mexicanos, prepararlos para un mejor y más real uso de la libertad. La Escuela Nacional Preparatoria habría de ser el semillero de surgiría el México nuevo (p. 12).

Como se puede observar, el positivismo entró a México de la mano de Gabino Barreda con el objetivo de poner fin a la anarquía y sentar las bases del orden para alcanzar la libertad, pero transcurrido el tiempo el pueblo mexicano entendió que era necesaria la superación de esa doctrina porque se había convertido en la justificación de la dictadura del general Porfirio Díaz, al postular como un imperativo categórico la conservación del orden para así garantizar la libertad y el progreso.

De esta manera, el positivismo se transformó de una doctrina que contribuyó al establecimiento del nuevo orden anticlerical y antimilitarista, en la justificación ideológica de la burguesía mexicana, la cual veía en el establecimiento y la conservación del orden social la garantía de su progreso y bienestar. Así lo indica Zea (1944):

La ideología que sirviera contra la Revolución francesa —filosofía de la restauración y filosofía positiva—, era utilizada por nuestros nuevos conservadores frente al liberalismo mexicano. El positivismo era el que más se prestaba para la justificación del nuevo orden, porque también había sido en Europa la mejor justificación ideológica del orden de la burguesía. Ya se ha visto, en el primer volumen de esta obra, cómo el positivismo de Augusto Comte no era otra cosa que la expresión de la necesidad que sentía la burguesía

de establecer un nuevo orden social, una vez que hubo dado fin al viejo orden teológico-feudal. La doctrina de Comte fué en México la justificación ideológica de la lucha de la burguesía mexicana contra el viejo orden clerical-militarista. Esta misma doctrina justificaba la idea del establecimiento de un nuevo orden: el de la burguesía mexicana. Gabino Barreda sembró en la escuela la semilla que ahora empezaba a fructificar en el terreno político (p. 89).

Habiéndose formado en el positivismo, los representantes de la nueva generación no se conformaron con un cuerpo de doctrinas que pretendía resolver todos los problemas. Fuera de las aulas, los jóvenes comenzaron a buscar nuevas orientaciones filosóficas que les satisficieran más. Hacia el año 1906 un importante grupo de estudiantes y escritores jóvenes se congregaban con el objetivo de romper con la doctrina sacralizada del positivismo y abrirse a nuevas apuestas intelectuales, dando origen así a la revista *Savia Moderna*. Ya hacia el año 1907 se había eliminado en este grupo todo lo que restaba del positivismo. A esto, en 1908, se sumó Justo Sierra, quien había sido uno de los principales exponentes del positivismo, al hacerse eco de las nuevas inquietudes surgidas en el seno de la juventud. Pero no fue sino en el año 1910 cuando se hicieron más claras y contundentes las ideas provenientes de la nueva generación y su repulsa abierta al positivismo: con las conferencias dictadas en el Ateneo de la Juventud (Zea, 1968, p. 255).

El 25 de julio de 1910, el joven pensador mexicano Antonio Caso dictó la conferencia *Filosofía Moral de Don Eugenio María de Hostos* en el Ateneo de la Juventud, en la que hace una crítica abierta a la perspectiva racionalista que en torno a la moral poseía el destacado pensador antillano. En los siguientes términos, Caso (1910) se refirió a la filosofía moral de Hostos:

Al recorrer los admirables capítulos de la *Moral social*, procurando seguir en todas sus derivaciones el pensamiento inflexiblemente sistemático del pensador antillano, al atravesar por los párrafos elocuentísimos que definen y pregonan un ideal armónico de justicia y de benevolencia, trayendo a colación para ello todos los argumentos de la dialéctica más laboriosa, todas las inspiraciones de la creencia más sincera y más firme, lo mismo que las innumerables iniquidades que manchan indeleblemente la historia de la humanidad; al recibir la impresión verdadera de hallarme en presencia del regenerador de pueblos y de espíritus, repitiendo una y más veces sus enseñanzas, he pensado que acaso

la ética no ha de fundarse sino en la fe ingenua y desinteresada en el Deber; en la intuición clarísima del Bien, resplandeciente en la paz inmaculada de la conciencia de los justos. Para Hostos la ley moral es un orden natural, como él mismo dice, y la ética se constituye por la creencia en la armonía eterna que liga al hombre con la naturaleza y a la sociedad con el hombre; armonía que descubre la razón, al desarrollarse según su propia dinámica, en su empeño de asimilar las manifestaciones de mutua dependencia que existen entre cada uno de esos términos relativos y que la conciencia moral acata y confiesa a su vez, porque también ella es armonía entre lo interior y lo exterior, entre la vida y el ambiente de la vida, entre la sociedad y las condiciones de la sociedad, entre el ser y las determinaciones del ser, entre el “bien” y los atributos del “bien” mismo (pp. 1-2).

Pedro Henríquez Ureña, hijo de dos colaboradores directos de Hostos en su gran obra pedagógica en la República Dominicana, llegó a México en 1906 y fue uno de esos jóvenes escritores que buscaba nuevas perspectivas filosóficas. En su primera etapa formativa, Henríquez Ureña estuvo fuertemente influido por el positivismo hostosiano, sobre todo en lo relativo al vínculo indisoluble que existe entre sociedad y moral, que Hostos supo articular sabiamente en su texto *Moral Social*, donde el ideal de justicia se convertiría en el eslabón esencial de la utopía política e intelectual que el pensador dominicano formularía en su etapa de madurez.

Al profundizar en el estudio del positivismo, Henríquez Ureña subraya que, de todas las ideas formuladas por Comte en su *Curso de filosofía positiva*, la ley de los tres estados (el estado teológico, el estado metafísico y el estado positivo), fue la que más sirvió para iluminar no pocas cuestiones de la evolución intelectual de la humanidad.

Henríquez Ureña (2009) resalta, de todas maneras, que esa ley no fue originalmente concebida y planteada por Comte, sino por el filósofo ilustrado francés Anne-Robert-Jacques Turgot, quien la había formulado, aunque, con otras palabras, en su obra *Cuadro filosófico de los progresos sucesivos del espíritu humano*, en un discurso pronunciado en La Sorbona de París en 11 de diciembre de 1750. De igual manera, manifiesta que “la clasificación de las ciencias, que es aceptable como serie histórica y en parte como serie lógica, sirvió de punto de partida a la constitución de la enciclopedia contemporánea” (p. 73). En síntesis, en torno a los aportes realizados por Comte a la filosofía contemporánea, el pensador dominicano afirma:

Comte no aportó a la filosofía ninguna noción esencialmente nueva, sino que puso a su disposición, en mejor orden que antes, el conjunto de las ciencias, como la había deseado Novalis y lo habían ensayado pensadores del siglo XVIII; su papel tenía que dejar bien pronto de ser activo y convertirse en histórico; así lo impuso la posterior transformación de las ciencias, provocada en gran parte por irrupciones de metafísica que habrían escandalizado al fundador del positivismo (Henríquez Ureña, 2009, p. 73).

Hay, explícitamente, en las palabras de Henríquez Ureña una crítica demoledora contra Augusto Comte, cuando sostiene que éste no aportó una sola noción sustancialmente nueva en el ámbito de la filosofía y que apenas contribuyó a organizar mejor el conjunto de las ciencias existentes.

Es importante destacar que el pensador dominicano comete un evidente error de apreciación cuando atribuye al resurgimiento de la metafísica neokantiana, neohegeliana, raciovitalista e intelectualista el proceso de transformación que sufrió el saber sistemático de las ciencias de la naturaleza y las ciencias sociales en los años posteriores al surgimiento del positivismo. Las verdaderas causas de ese proceso de transformación deben ser atribuidas al desarrollo exponencial que trajo consigo la revolución científica, tecnológica e industrial de los siglos XVIII, XIX y XX en todos los ámbitos de la sociedad humana, donde la teoría de la relatividad Albert Einstein y la física cuántica de Louis-Víctor de Broglie, Werner Heisenberg, Max Born, Erwin Schrödinger y Paul Dirac, así como los avances en la medicina, en el transporte y en las telecomunicaciones, entre muchos otros, han jugado roles de primer orden en esas rupturas epistemológicas, tal como posteriormente lo plantearon de forma muy asertiva intelectuales franceses como Gastón Bachelard, Pierre Bourdieu, Jean-Claude Passeron, Jean-Claude Chamboredon y Louis Althusser.

Los textos *“El positivismo de Comte”* y *“El positivismo independiente”* de Henríquez Ureña constituyen dos excelentes ensayos de crítica filosófica elaborados a propósito de las conferencias pronunciadas por su gran amigo, el filósofo mexicano Antonio Caso, en la Escuela Nacional Preparatoria de México en 1909, lo que pone en evidencia la gran formación y madurez adquirida por este intelectual dominicano en plena flor de su juventud.

El concepto de tenía Caso en torno al positivismo era el de una epistemología sobre el

método de las ciencias abstractas en su evolución histórica, en su lógica interna y en sus diferentes clasificaciones estructurales, donde adquieren un valor extraordinario la comparación entre los métodos inductivo y deductivo en su proceso de construcción. En los siguientes términos lo define Caso (1976):

El positivismo, si emplea la palabra en su sentido más lato, es esencialmente un método, el método de la ciencia analizado rigurosamente en la filosofía contemporánea, gracias a la clasificación serial, lógica histórica y dialéctica de las ciencias abstractas debida al genio de Augusto Comte y a las penetrantes observaciones críticas de John Stuart Mill y otros pensadores ingleses, sobre el valor comparativo de la inducción y la deducción en las propias construcciones científicas (p. 114).

Henríquez Ureña (2009, p. 91) en sus ensayos críticos aprovecha las conferencias dictadas por Antonio Caso para romper abiertamente con el positivismo, que era la filosofía oficial del gobierno del dictador mexicano Porfirio Díaz, al tiempo de autoproclamarse como un ferviente partidario de la metafísica, en tanto rama de la filosofía que permite expresar con mayor libertad las diferentes manifestaciones del espíritu.

Caso estuvo vinculado de forma activa al porfiriato en su condición de orador oficial de los eventos culturales oficiales del gobierno de Porfirio Díaz e incluso fue funcionario de este y llegó a formar parte del Club Reeleccionista de la Ciudad de México, pero, aunque fue uno de los fundadores del Ateneo de la Juventud, al estallar la revolución de 1910 quedó marginado políticamente (García, 1986, pp. 9-10). Su vinculación se produjo fundamentalmente en el ámbito universitario, pasando a ser Secretario de la Universidad Nacional de México al constituirse en 1910, fue nombrado coordinador de la Cátedra de Filosofía en 1912, Director de la Escuela Nacional de Altos Estudios en 1913 y Director de la Facultad de Filosofía y Letras entre 1929 y 1933 (Valencia Dorantes, 2006, pp. 123-124).

Al escribir "*El positivismo de Comte*", Henríquez Ureña se quejaba de la falta de novedad en Caso al enunciar la historia del positivismo de Augusto Comte en sus aspectos fundamentales y en sus consideraciones críticas. En torno a este último aspecto, Henríquez Ureña (2009) dice:

No se ha abstenido Caso de hacer crítica, sino de la censura franca: ha ejercido la función

crítica a medias...Si de divulgación se tratara, bien estaría; pero ¿quién, a no ser un comtista fervoroso como don Agustín Aragón, puede creer que el positivismo necesite ser divulgado en México más de lo que ya ha sido, sobre todo en la Escuela Preparatoria, donde pronuncia Caso sus conferencias y donde todavía domina el espíritu comtiano? (p. 64).

El pensador dominicano es incisivo en su crítica al filósofo mexicano Caso, cuando le acusa abiertamente de haber ejercido la crítica a medias, limitándose en lo esencial a divulgar el pensamiento de Comte en un país y en una academia donde la filosofía positivista era la que había predominado y aún predominaba. Sobre la influencia que tuvo Comte en la posteridad, Henríquez Ureña (2009) es mordaz cuando, partiendo de una cita del filósofo inglés John Stuart Mill sobre la ponderación equilibrada que debe hacerse del filósofo francés y de su producción intelectual, indica:

No ha sido parca la crítica posterior al poner en práctica el consejo de Mill; antes bien ha extremado rigores, según el parecer de los que aman la gloria de Comte. Frente al entusiasmo que admiraba en el *Curso de filosofía positiva*, la obra fundamental de su siglo, destinada a señalar orientación definitiva al pensamiento futuro, surgió la reacción violenta que negaba a Comte hasta el título de filósofo: reacción en que influyeron autoridades como Renouvier y Max Müller. Desvanecidos uno u otro exceso, el pensador francés pertenece ya a la historia de la filosofía; no señoreándola, como suprema cumbre, sino integrado, como rocalloso pico, a la cordillera cuyo núcleo es la crítica kantiana (p. 65).

En este juicio crítico Henríquez Ureña (2009) pone de manifiesto con absoluta claridad que la figura central de la nueva epistemología que se configuró a finales del siglo XVIII y las primeras décadas del siglo XIX fue Immanuel Kant con su filosofía crítica y no precisamente Comte con su filosofía positiva. Al mismo tiempo señala que “nadie habla de un retorno a Comte como se habla de un retorno a Kant” (p. 65). A lo largo de ese trabajo, el pensador dominicano destaca que Comte conoció a Kant de segunda mano y que “no hay dificultad en admitir que nunca hubiera leído la *Crítica de la razón pura*, pues su lectura acaso le habría inducido a prestar más atención a los problemas del conocimiento; pero el ambiente que respiró estaba saturado de criticismo” (p. 75).

Contrario a lo que plantea Caso sobre el origen del positivismo, que toma como sus principales soportes a Francis Bacon, Tomas Hobbes, René Descartes, Baruch Spinoza, Dennis

Diderot, el Barón de Montesquieu, David Hume, Immanuel Kant, Adam Smith, Hamilton, De Maistre... ,Henríquez Ureña afirma que esa corriente filosófica tuvo sus principales deudas con Aristóteles, fundador de la estática social, al tiempo de señalar que no hay pensador francés de los cien años que le preceden, al que no le deba algo, luego a los escoceses y finalmente al criticismo de Hume y de Kant. Descarta de plano que hayan sido sus grandes puntos de partida Bacon y Descartes, salvo en algunos detalles o en generalidades tradicionales, como la noción cartesiana de ciencia.

Henríquez Ureña (2009) se quejó de que Caso no le dedicara más que una sola conferencia al sistema de Comte, de las tres que debía dictar sobre éste. Esta disertación la calificó de sumaria, ya que no pudo desarrollar, sino dejando a medias, la cuestión de su carácter monista. En tal sentido, abrigó la esperanza de que las conferencias próximas “harán justicia a los pensadores estudiados, y que el respeto a las figuras venerables no corte las alas al libre examen: la crítica es, en esencia, homenaje, y el mejor; pues, como decía Hegel, sólo un gran hombre nos condena a la tarea de explicarlo” (p. 76).

Hay implícita en estas palabras de Henríquez Ureña toda una visión filosófica en torno a la crítica como la única vía para situar en su justa dimensión la figura y la obra de todo pensador que haya realizado verdaderos aportes al desarrollo espiritual y material de la humanidad en su discurrir histórico. En ellas se pide hacer justicia a los pensadores objeto de estudio, al proceder con total libertad de pensamiento a la hora de examinar sus obras y sus ideas, sin importar que sean figuras veneradas o no, porque sólo de esa forma la crítica se convertirá en el mejor de los homenajes que se les puede tributar.

El ensayo “*El positivismo independiente*”, Henríquez Ureña lo inicia señalando que, si bien las tres primeras conferencias de Antonio Caso sobre Augusto Comte y sus precursores significaron poco, en virtud de la falta de novedad y escaso sentido crítico, las cuatro últimas, dedicadas a examinar a los pensadores positivistas independientes, resarcieron verdaderamente las deficiencias iniciales.

Henríquez Ureña sostiene que Comte aplicó el criterio de experiencia, aceptando siempre la realidad objetiva como un hecho incontrovertible; Herbert Spencer afirmó la existencia de lo absoluto incognoscible como generador de lo conocido y postuló el acuerdo entre los objetos

cognoscibles y sus representaciones; pero que es el filósofo inglés John Stuart Mill, quien integra el experiencialismo como fórmula definitiva del positivismo. De igual manera, Henríquez Ureña es del parecer que con el idealismo crítico que postuló Mill es muy difícil vencer la subjetividad del conocimiento o derivar la realidad del mundo exterior de la experiencia, sino únicamente el orden que éste nos presenta.

Sobre el aporte de Mill a esta corriente filosófica, Henríquez Ureña (2009) afirma: “es quien estudia con verdadero empeño de crítico, de filósofo a la vez moderno y clásico, el problema del conocimiento, y por eso, su positivismo es el único que sobrevive, fructífero y ejemplar” (p. 80).

Cuando refiere la relación de Mill con Comte, Henríquez Ureña deja bien clara la idea de que, siendo aquel hijo distinguido de la escuela inglesa, observó siempre ante el pensador francés una actitud de lector entusiasta y docto que escoge y aprovecha aquellos elementos que sirven a su peculiar concepción del mundo, pero nunca un pensador subordinado que se somete ante la inesperada revelación filosófica. Al mismo tiempo pone sobre el tapete la disputa de quienes ven en Mill, de puro abolengo británico y escocés, a la figura que aprende a conocer a los alemanes a través de sus compatriotas y adopta las ideas de Comte como elementos secundarios. Para los europeos continentales, salvo contadas excepciones, la personalidad de Mill, si bien estaba definida antes de la aparición de la doctrina de Comte, influye de forma determinante en el desarrollo de esta corriente filosófica, cuyo auge dura alrededor de medio siglo.

Sobre el aporte singular que hace Mill al positivismo con su Lógica, racionalista e inductiva, Henríquez Ureña (2009) plantea:

Mill, al demostrar el valor del método inductivo, suministró elementos valiosos a ese positivismo, así como los había recibido de sus antecesores ingleses y de Comte, pero ni toda su Lógica cabe dentro de esta corriente, ni sus demás obras fundamentales tienen significación dentro de ella. Si se acepta la noción popular de positivismo, Mill no cabe dentro de su círculo: es sólo línea tangente. Mill nunca esquivó la crítica, no sacrificó la filosofía a la ciencia, no desdeñó el pensamiento clásico; él mismo fue un espíritu de tradición a la vez que de evolución; y así, sus obras son clásicas, lo son desde que aparecen. Escúchese, si no, el coro de alabanzas con que los pensadores de todos los bandos acogen

el espíritu de su Lógica, cualesquiera que sean los reparos parciales que le opongan. Seguramente, allí hay algo más que las ideas de una secta (p. 81).

El pensador dominicano destaca que Antonio Caso en sus conferencias declara a Mill como el más perfecto y verdadero positivista, por ser el más lógico, lo que le llevó a colocarse, francamente, dentro del terreno deslindado por la crítica kantiana, en la encrucijada del subjetivismo, del lado del idealismo crítico. De igual manera, Caso afirma que la teoría positivista del conocimiento no podía ser otra. En ese orden, Henríquez Ureña (2009) expresa que la afirmación de Caso contiene verdad, pero no toda la verdad, ya que:

La filosofía positivista al definirse en Comte no tendía al criterio idealista, sino al realista; y, de hecho, la corriente más vigorosa y más popular del positivismo no siguió la ruta marcada por Mill, sino que fue a desembocar en el realismo de Spencer. Que este sea contradictorio, dogmático, hasta escolástico en el fondo; que el punto de vista de Mill sea superior y más digno de representar en la historia a la criteriología positivista, razones son que no pueden vencer este hecho: la vasta popularidad del criterio spenceriano. El positivismo estaba destinado a ser filosofía popular, y toda filosofía popular es realista, al menos en parte. Así vemos que, de la noción de realidad, aceptada por Comte, se pasó a la fórmula conciliatoria de Spencer; y de ahí a la concepción del mundo como única realidad existente, representada por Haeckel. Los pensadores idealistas, los aristócratas del positivismo, Mill, Taine, Renán, permanecieron un punto menos que desconocidos en sus análisis fundamentales: sólo se les tomaba en cuenta por sus servicios a la lógica y a la historia. (p. 82).

Tiene razón Henríquez Ureña cuando afirma que la filosofía de Herbert Spencer es la más popular de todas las corrientes que conforman el positivismo, en virtud de su sentido realista, pero donde está implícito su carácter contradictorio, dogmático y escolástico. A esta apreciación del pensador dominicano es necesario agregar la idea de que Spencer da la falsa apariencia de cimentar su filosofía en el progreso adquirido por las ciencias biológicas y evolutivas de entonces, cuando en realidad lo que hace es una pantomima biologicista, al hacer un símil en torno al curso seguido por las sociedades humanas y el proceder de los organismos vivos que conforman el mundo natural.

También es cierta la idea de que las contribuciones de las obras de Mill, Taine y Renan al positivismo han quedado prácticamente en el anonimato, debido al idealismo subjetivo que preconizaban, alejándose de ese modo de la premisa realista y objetiva que caracteriza a esta corriente del pensamiento. Incluso, sus aportes a la lógica y a la interpretación de la historia, en la mayoría de los casos, no se los considera como elementos constitutivos del positivismo, sino como aportes originales de estos pensadores, al inclinarse más por la inducción, el utilitarismo, la estética y el naturalismo psicológico.

Henríquez Ureña resalta que el pragmatismo de William James es hijo legítimo del idealismo crítico; pero al mismo tiempo sostiene que cuando Mill coloca el problema epistemológico en los linderos del escepticismo, suscita en James el deseo de justificar el conocimiento más como un valor de acción que como un valor de realidad. De igual manera, señala que cuando Mill pretende vencer las limitaciones del empirismo, entra, de forma involuntaria, en el terreno de la necesidad psicológica.

Asimismo, el pensador dominicano destaca que Caso avizora en Mill la filosofía de la contingencia. Pues, aunque para éste la experiencia es el factor que engendra todo conocimiento, se ve obligado a reconocer que, más allá de las fronteras que limitan al ser humano en el tiempo y en el espacio, no se puede afirmar la validez de las leyes que conocemos. Si bien es cierto que Mill es del parecer que en todo se puede encontrar ley, con sólo saber buscarla, también llega al más absoluto determinismo, cuando declara, por otro lado, que, si fuera posible conocer todos los elementos que existen, su situación y sus propiedades, se podría predecir la historia subsecuente del universo. De esta manera, se esboza en Mill la hipótesis de Lotze, vista como una de las formas de la filosofía de la contingencia, la posibilidad de que aparezcan elementos nuevos, nuevos comienzos, los cuales no escaparían al imperio de la ley, sino que tendría la suya propia, a lo cual Henríquez Ureña prefiere llamarle más propiamente teoría de lo imprevisto.

Cuando Caso se refiere a Spencer, aborda críticamente su realismo y su teoría de la evolución, manifestando los niveles de imperfección de sus fórmulas. Al mismo tiempo explica su tendencia conciliatoria en función del temple religioso de su espíritu. En cuanto a Taine, dice que, en su propósito de llegar a un idealismo pragmático sistemático, no meramente crítico, utilizando el método positivista, muestra cómo la unión del panlogismo hegeliano, despojado de su dialéctica

peculiar, y el método positivo, despojado de su cosmología implícita, brota una contradicción no resuelta por él.

En cuanto a la valoración crítica sobre el conferencista Antonio Caso, Henríquez Ureña no quiso aventurarse a dar una opinión concluyente o definitiva, sino más bien provisional, debido a la juventud que su autor tenía para entonces y en función de los cambios que podrían producirse en su evolución intelectual. Sin embargo, destacó en él dos cualidades sumamente importantes: la de ser un amante de las cuestiones filosóficas y la de ser poseedor de un extraordinario don de la palabra. Como pensador, le reconoce una ventaja por encima de los demás estudiosos de la filosofía en el México de principios de siglo XX: un conocimiento seguro de la evolución del pensamiento europeo.

La evolución posterior de los estudios filosóficos en México ha demostrado que Caso es el filósofo más trascendente que ha tenido la nación azteca en todo su discurrir histórico por la prolijidad de su producción y la vastedad de su pensamiento. Así lo pone de manifiesto Alejandro González Estrella (2010), cuando expresa:

Antonio Caso resolvió las principales disputas que centraban la atención del campo filosófico reintroduciendo, a diferencia de los positivistas, una metafísica que, sin embargo, no bebe de las fuentes del viejo idealismo (véase krausismo, espiritualismo o panteísmo) sino de una tradición anti-intelectualista (Bergson, Shopenhauer, Nietzsche) que lo sitúa en la senda de un existencialismo de corte cristiano y personalista. Tal postura lo aleja de las posiciones tradicionales del catolicismo filosófico (neotomismo) y que, dado su espíritu profético, lo dota de un contenido social donde la caridad —como forma moral de la justicia social— se constituye en pieza clave de todo el entramado; algo que si bien lo aproximaba al socialismo metafísico decimonónico, lo alejaba de la nueva orientación que el socialismo mexicano adquiriría con el nuevo siglo...La merma de los cuadros académicos, la reestructuración de la red oficial que trajo consigo la Revolución y la posición central que por entonces ya ocupaba Caso en la red, hizo que esta nueva postura filosófica accediera durante casi 15 años al centro de atención del mundo filosófico mexicano. La consagración intelectual de Antonio Caso viene también determinada por la creación de un linaje propio que fue capaz de generar nuevas problemáticas a partir de la herencia filosófica del

maestro: la mayor parte de los grandes filósofos mexicanos de la primera mitad del siglo xx se han considerado en algún momento discípulos de Caso y, lo que es más importante, las principales redes que emergieron del proceso de disolución de la red oficial y que estructuraron el campo filosófico mexicano ya en la década de 1940 tienen su origen en una ruptura con la herencia del maestro. La formación de este linaje tuvo su origen en unas interacciones formales e informales intensamente focalizadas en la figura del maestro, cuya jefatura espiritual y moral se convirtió en un símbolo colectivo cargado de energía emocional. A este carácter sagrado de la figura del maestro contribuyó, por un lado, el magisterio profético de Caso. Los testimonios de los alumnos coinciden en señalar un entusiasmo pedagógico que transmitía, a través de la teatralidad de su oratoria, de sus ademanes y de la vehemencia de su voz (pp. 329-330).

En principio Caso se enfrentó a una disyuntiva: el idealismo o el antiintelectualismo. Kant fue uno de los primeros filósofos con los que tomó contacto; la obra de Kant, según declaró el propio Caso, advirtió a los ateneístas de la falsedad que llevaba implícita la postura filosófica del empirismo:

La obra de Kant rompió nuestra virginidad filosófica... produjo en nuestro ánimo la rebelión perenne de todo empirismo: Kant nos ofrecía el mundo del a priori; la forma del conocimiento de la misma intuición, no derivaba de la experiencia, la hacía posible. Entonces aparecía el positivismo a nuestra consideración como un sistema filosófico desprovisto de crítica. En esto consistía puntualmente su error, su error epistemológico; no reconocer que las formas del saber hacen posible el saber (Caso, Obras Completas. Vol. IX., p. 186).

Pero al mismo tiempo con la crítica que realizó Kant contra el empirismo, al negar la posibilidad de traspasar los límites de la razón pura, se tornaba muy difícil resolver el problema metafísico. Para restaurar la metafísica, Caso se dirigió a los filósofos que trataron de despejar el problema kantiano y entonces pensó en Hegel, pero al mismo tiempo se dio cuenta de que esa vía era insuficiente para resolverlo, motivo por el cual abrazó el intuicionismo. Al hacer una relación de sus inclinaciones filosóficas, Caso lo expresaría de esta manera en el año 1935:

Nosotros, al abandonar el positivismo, pensamos acogernos al idealismo hegeliano, a

través, sobre todo, de la obra entonces conocida de Benedetto Croce...Pero bien pronto las obras de Boutroux, Bergson y James, nos convencieron de que al lado del intelectualismo absoluto se desarrolla la filosofía de la intuición (Caso, Obras Completas. Vol. I., 1971, p. 323).

Tal como sostiene Santamaría Plascencia (2000), como parte de sus esfuerzos por reconstruir la metafísica, Caso se propuso retomar las facultades no racionales, de ahí que lo primero que llamó su atención fue el irracionalismo vitalista. En 1907, a los 24 años, Caso dio una conferencia titulada *La influencia de Nietzsche en el pensamiento contemporáneo* y un año más tarde: *Max Stirner y el individualismo exclusivo*. Al ampliar su perspectiva en torno a la configuración de la concepción metafísica de Caso, esta autora expresa:

Tanto Max Stirner (1806- 1856) como Friedrich Nietzsche (1844-1900) representaban para Caso “una rebelión de la conciencia humana en contra de la continuada serie de sistemas intelectuales que desde Fichte a Hegel habían intentado volatizar lo real, sustituir la existencia, que es lo individual, por entes abstractos vacíos de realidad” . Para Caso, Stirner y Nietzsche reaccionan contra esta falsificación de lo real, rechazando la razón, el intelectualismo, el idealismo absoluto de Hegel, y afirmando la singularidad absoluta, lo real, que es único, excepcional, diferente a todos los demás entes. A partir de estos autores el hombre ya no podía concebirse como lo pensaba el positivismo, como un ser fundamentalmente pensante, cuya facultad básica era la razón. Sin embargo, Antonio Caso no está en completo acuerdo con estos filósofos y realiza una severa crítica a su exacerbado individualismo que, según considera el pensador mexicano, hace imposible la moral. Aunque en su conferencia únicamente reprochó a Stirner la ausencia del amor, años más tarde criticaría con gran fuerza su egoísmo, su falta de caridad. Stirner hizo imposible la moral porque negó todo imperativo, porque la metafísica que admitió es la unicidad de cada ser, la personalidad absoluta del hombre; por eso desembocó en el nominalismo ético y en el anarquismo y el individualismo absoluto. Para los únicos, la moral sólo es la libre asociación de egoístas, y el bien, el ideal humano, a un simple fantasma. Caso declara que Stirner quiso exhumar al ego inicial del intelectualismo abstracto, y sólo consiguió caer en el mismo error contra el que había luchado. El “único” también es una abstracción nacida de la simple consideración de las características diferenciales de los individuos. Al sostener

el culto al individualismo absoluto; Stirner erigió al único en Dios, y propuso un nuevo ideal: el egoísmo. Respecto a Nietzsche, Caso señaló que en aras de su ideal alejó de sí la piedad y el sacrificio, y postuló la crueldad, el exterminio y la muerte; invocó la desaparición del débil y la apoteosis del poder, sin pensar que no siempre es débil quien sucumbe y fuerte quien triunfa en las contiendas. Para Caso, el hombre es espíritu y el espíritu florece como justicia y piedad, como cultura y sacrificio. Solo así habría de surgir el superhombre, es decir, el hombre superior y no el “feroz carnicero blondo” que anunciaba Nietzsche (Santamaría Plascencia, 2000, pp.38-39).

En la parte final de su intervención en la Escuela Nacional de la Preparatoria, Caso se declaró abiertamente intelectualista, profiriendo elogios a los grandes metafísicos constructores, como Platón, Spinoza y Hegel, al tiempo que se declaraba idealista en cuanto al problema del conocimiento, terminando su alocución, con una cita del reconocido filósofo del caos Henri Poincaré: “Todo es pensamiento...”. Hacia el año 1915, Caso asumiría el siguiente concepto de Metafísica:

Lo que se llama filosofía o metafísica general, es un conjunto de problemas íntimamente relacionados entre sí, a los cuales se subordinan los resultados adquiridos, en el curso de la evolución intelectual de la humanidad, por las varias ciencias abstractas y las diversas disciplinas concretas; problemas que constituyen las interrogaciones más comprensivas y a la vez, las más difíciles de cuantas se someten a la resolución adecuada de la inteligencia humana (Caso, Obras Completas. Vol. II., p. 26).

Henríquez Ureña (2009), de igual manera, concluyó su ensayo sobre Caso haciendo su propia profesión de fe en el campo filosófico: “Entre los muros de la Preparatoria, la vieja escuela positivista, volvió a oírse la voz de la metafísica que reclama sus derechos inalienables” (p. 91).

Es muy evidente la evolución filosófica experimentada tanto por Antonio Caso como por Henríquez Ureña en el curso de su trayectoria intelectual, tal como lo hemos demostrado en el curso de la presente investigación, quienes, al tiempo que hacen un balance crítico sobre la filosofía positivista en todas sus vertientes y representantes, realizan un ajuste de cuentas con esta corriente del pensamiento. En ese orden, los pensadores tanto mexicano como dominicano se adscriben sin ambages al mundo de la metafísica, de la mano de cuatro pensadores de la trascendencia universal

de Platón, Spinoza, Immanuel Kant y Frederick Hegel, abrazando abiertamente la filosofía de la perfección espiritual, al concebirla como la única filosofía capaz de organizar el caos cósmico connatural al universo plural en que le tocó vivir a la humanidad de su tiempo.

4.3. Henríquez Ureña ante Hostos

Eugenio María de Hostos, de raíces tanto cubanas como dominicanas, nació en Río Cañas Arriba de Mayagüez, Puerto Rico, 11 de enero de 1839. Fue un destacado intelectual que ejerció el magisterio en todos los niveles educativos, al tiempo que se destacó como filósofo, sociólogo y fino escritor. Sus grandes aportes en el ámbito educativo tanto en la República Dominicana, en Chile, como en Venezuela, Colombia y otros países del continente americano, le valieron la denominación de “Ciudadano de América”. Su entrega por la causa de la independencia de Puerto Rico y Cuba, la lucha por la consolidación de la independencia de la República Dominicana, así como la unidad de las Antillas de habla hispana, lo sitúan como uno de los abanderados de una Gran Confederación de las Antillas. De igual modo, ha sido considerado como el precursor y fundador de la Sociología como ciencia en el continente americano.

Hostos realizó sus estudios primarios en el Liceo de San Juan en Mayagüez en 1847, donde obtuvo el premio al mejor estudiante en aritmética. A los 13 años, en 1852, sus padres, Eugenio de Hostos y Rodríguez de Velasco -escribano y secretario de la Reina Isabel II de España por decreto real del 24 de noviembre de 1848- e Hilaria María Bonilla y Cintrón, lo enviaron a estudiar a España, donde empezó su bachillerato en el Instituto de Segunda Enseñanza de Bilbao, en la actual Comunidad Autónoma del País Vasco. En 1855 regresó a Puerto Rico, donde estudió en el Seminario Conciliar de San Juan, para luego viajar de nuevo a España, esta vez a Madrid. En 1858 ingresó a la Universidad Central de Madrid, formándose en Derecho, Filosofía y Letras, siendo discípulo de Julián Sanz del Río, teórico del krausismo español, lo que marcará su pensamiento jurídico, y entró en contacto con Francisco Giner de los Ríos y otros estudiantes, con los que más tarde protagonizó la llamada Revolución de 1868 (Gotay-Morales, 2016, p. 7 y Caballero Wangüemert, 2011).

Bosch (2009) refiere un episodio interesante relativo al vínculo afectivo y familiar de Hostos con la ciudad de Bilbao, España, en los siguientes términos, cuando le correspondió editar las Obras Completas del Maestro en 1938, en víspera de conmemorarse el Centenario de su

natalicio:

Engracia era dos años mayor que Eugenio, pero su presencia no denunciaba tan corta edad. La niña aparecía muy bella. El juez de Primera Instancia de Mayagüez —“el hijo de don Anastasio el avaro, cuyas víctimas fuimos en Bilbao Pepe, Ortega, Bedford y yo, años más tarde”, dice Hostos como si quisiera perseguir al juez hasta en sus ascendientes— iba a menudo a la casa de Hostos donde encontraba esa acogida cordial que necesariamente debía entonces un notario a un juez. Un domingo por la mañana éste fue a almorzar donde sus amigos y no encontró más gente allí que a Engracia y a su hermanito Eugenio. El juez pensó que se le hacía fácil molestar a la niña y la persiguió para abrazarla mientras ella corría asustada. Entonces surgió en Hostos el hombre que había de ser. Nadie, fuera de él, podía defender a su hermana: se abalanzó sobre el juez y tan fiero debió portarse aquel niño, que el impetuoso magistrado abandonó la casa, olvidando, incluso, que estaba invitado a almorzar... Tres años después de ese incidente, Hostos salió hacia Bilbao. Iba a estudiar. Estuvo antes en San Juan... Debido a la muerte de su hermano Pepe, vuelve a Bilbao cuando tiene entre quince y dieciséis años. Su hermana Engracia le relaciona con sus amigas. Sospecho que entre esas amigas de Engracia está escondido el primer amor de Hostos. No son más que conjeturas, a las que alguien podría oponer la edad de Eugenio. La verdad es que quince o dieciséis años es la corriente en el trópico para despertar al amor. Hablando de aquellos días él dice, simplemente: “Los oasis no son suficientemente grandes en los desiertos”; pero muchos años después, estando en Nueva York, escribe: “María Lozada, niños ambos, sintió por mí un afecto apasionado, que yo no supe apreciar ni corresponder” (pp. 8-9).

Estos episodios de la estancia de Hostos en Bilbao dan cuenta de situaciones que marcaron su vida en ocasiones positivas, como fue su época de estudios y amoríos, como también negativas, como las situaciones por las que tuvieron que pasar su hermana Engracia, su hermano Pepe, él y varios amigos suyos a mano de Don Anastasio, el avaro, y su hijo el juez de Primera Instancia de Mayagüez, así como la muerte posterior de su hermano Pepe en aquella ciudad ibérica.

Hostos comenzó a interesarse por la política, tomando partido decidido en favor del establecimiento en España de una república federal. En 1862 muere su madre Hilaria María Bonilla

y Cintrón en Madrid. En 1863 publicó la novela política titulada “La peregrinación de Bayoán” para hacer entender en España la penosa situación colonial de Cuba y Puerto Rico. Se destacan en este periodo la denuncia de la represión militar y civil hacia los estudiantes durante la noche de San Daniel el 10 de abril de 1865 a través de una carta enviada al periódico La Iberia y con el discurso pronunciado contra el régimen de la metrópoli colonial española, pronunciado en el Ateneo de Madrid el 20 de diciembre de 1868. También pasó a ser miembro de la Sociedad Abolicionista de la Esclavitud (Gotay-Morales, 2016, p. 9 y Bosch, 2009, pp. 90-91).

Durante su estancia en Madrid, tras la Revolución de septiembre de 1868, se produjo unos días más tarde la insurrección armada en Puerto Rico, denominada la revolución del Grito de Lares, liderada por el hacendado venezolano Manuel Rojas en octubre. Un grupo de puertorriqueños defendió a quienes estuvieron implicados en la revuelta, reuniéndose con el general Francisco Serrano, Presidente y Jefe del Gobierno Provisional español para reclamar autonomía para las Antillas, así como el perdón y la suspensión de la pena de muerte impuesta a los prisioneros que participaron en la acción de Lares. Serrano se mostró dispuesto a ofrecer una amnistía sólo para los nativos de Puerto Rico, excluyendo a los extranjeros. Hostos defendió la inclusión de Manuel Rojas en el grupo amnistiado, alegando ser digno hijo adoptivo de Puerto Rico, y, por tanto, merecedor del mismo derecho que los demás.

Tras la proclamación de la Primera República Española, se concedió una amnistía general a todos los encarcelados por ese motivo. No obstante, Manuel Rojas, al igual que otros compañeros, fue enviado al exilio. España, en ese periodo, adoptó una nueva Constitución en 1869, rehusando extender a Puerto Rico y a Cuba los derechos ciudadanos propios de una república federada. La Revolución había logrado la destitución de la reina Isabel II, pero no la liberación de Cuba y Puerto Rico, por las que luchaba Hostos.

Decepcionado, abandona a España y tras regresar de Francia viaja a Nueva York con el propósito de continuar la lucha para la liberación de Cuba y Puerto Rico. Formó parte de la Junta Revolucionaria Cubana creada en Nueva York y dirigió su órgano periodístico, La Revolución, pero frustrado por los resultados logrados, se trasladó a Sudamérica con la promesa de obtener apoyo para la causa antillana. Recorrió todos los países de América Latina, predicando la necesidad de la independencia de las últimas colonias y motivando la integración de la que llamó la Gran

Colombia, desde México hasta la Patagonia y las Antillas. Estas ideas las expuso en España en el Ateneo de Madrid, tal como lo destaca Ocampo López (2004, p. 237).

En 1870 inició su viaje a América del Sur donde visitó a Colombia, en la cual fundó la Sociedad de Inmigración Antillana en Cartagena, propuso convertir al canal de Panamá en un canal neutral latinoamericano, libre de las pretensiones del imperialismo norteamericano, al tiempo que se desplazó a El Callao y Lima, Perú, donde vivió por espacio de un año hasta 1871. En Perú fundó el periódico La Patria, donde publicó algunos de sus ensayos e importantes documentos sociológicos en que propone el mestizaje, donde el cholo pasó a ser el modelo de mestizo, tal como lo era el jíbaro para los borinqueños. En este país crea la Sociedad de Auxilios para Cuba y la Sociedad Amantes de Saber con Joaquín Capelo, para fomentar un ambiente intelectual en Lima.

En diciembre de 1871 llega a Chile donde fue socio de la Academia de Bellas Letras de Santiago de Chile. En Chile continúa su labor literaria y social, donde es más reconocida y admirada. Allí compone el famoso e innovador ensayo La Educación Científica de la Mujer, que originalmente fueron tres discursos leídos en la Academia de Bellas Letras de Santiago de Chile en 1873 sobre la educación científica de la mujer, su derecho a la educación plena y a la igualdad ante los hombres. De Valparaíso viaja a Buenos Aires. José Manuel Estrada le ofrece la Cátedra de Filosofía o la de Literatura en la Universidad de Buenos Aires, pero Hostos declina. En Argentina proyectó la creación de un Mercado Común Sudamericano y el ferrocarril trasandino, el cual sería construido tiempo después. Luego continuó su periplo por Brasil, pasando de Río de Janeiro a Nueva York, donde publica en La América Ilustrada y sigue su campaña en favor de la independencia de Cuba y Puerto Rico (Ocampo López, 2004, pp. 238-239).

En 1875, Hostos sale del Puerto de Boston en compañía del General Aguilera en una expedición armada hacia Cuba, la cual fracasa. Entonces se establece en Puerto Plata, República Dominicana, donde funda y dirige los periódicos Las Tres Antillas y Los Antillanos y colabora en el periódico Las Dos Antillas. En 1876 de República Dominicana funda la Sociedad La Educadora. Posteriormente se dirige a Nueva York y de allí viaja a Venezuela, donde se inicia en la labor pedagógica. En Caracas dirigió el Colegio Nacional de Asunción y el 9 de julio de 1877 se casó con la adolescente cubana Belinda Otilia de Ayala Quintana (1862-1917) -contaba él con 38 años y ella con 15 años, con quien tuvo cinco hijos. La poetisa y revolucionaria puertorriqueña Lola

Rodríguez de Tió, desterrada en Venezuela, fue la madrina de la boda. Durante su estancia en Venezuela fue director de colegios en la isla Margarita y en Puerto Cabello (Bosch, 2009; Ricardo, 2011 y Caballero Wangüemert, 2011).

De 1879 a 1888 vivió en la República Dominicana, donde fundó en 1880 la primera Escuela Normal de Santo Domingo, de filiación laica. Entre el 13 y 20 de mayo de 1879 el Congreso Nacional, presidido por los patriotas Francisco Gregorio Billini, como Presidente del Senado, y Federico Henríquez y Carvajal, como Secretario; Manuel Piña como Presidente de la Cámara de Diputados, y Augusto Franco Bidó, como Secretario, aprobó la Ley 1776 que estableció las Escuelas Normales en la República Dominicana, cuyo contenido había sido formulado por el maestro Eugenio María de Hostos. Esta ley fue promulgada el 26 de mayo de 1879 por el entonces presidente de la República, Cesáreo Guillermo, y refrendada por el Ministro de Hacienda y Comercio, para entonces también Encargado de la Cartera de Justicia e Instrucción Pública, Apolinar de Castro (González, 2007, Tomo I, pp. 39-43).

No obstante, fue en el marco del gobierno provisional que presidió el general Gregorio Luperón desde Puerto Plata, cuando la Escuela Normal de Varones dirigida por Eugenio María de Hostos abrió sus puertas al público el 10 de Febrero de 1880, mediante una convocatoria a todos los alumnos que desearan inscribirse entre el 14 y el 18 de febrero de ese año para que tomaran un examen de admisión, en el local situado en la Calle de los Mártires (hoy Padre Billini) No. 34 esquina S.O. (hoy Avenida Duarte) de la Plaza del Convento de los Dominicos, zona colonial de la ciudad de Santo Domingo. Aunque la Ley de las Escuelas Normales establecía un máximo de 40 alumnos, fueron admitidos 58 estudiantes después de tomar los exámenes de admisión correspondientes. Hostos manifestó que diez se retiraron sin anunciar los motivos y seis faltaban con frecuencia, manteniéndose de forma constante únicamente los 40 alumnos que estipulaba la legislación, cuya primera graduación se produciría en el año 1884. (González, 2007, Tomo II, pp. 3-5).

Con esta legión de 40 alumnos se inició la Revolución Educativa capitaneada por el maestro Eugenio María de Hostos, que no solo se expresó en el campo pedagógico, sino que constituyó esencialmente una revolución total de la conciencia, una revolución humanística, una revolución intelectual, una revolución en los métodos de enseñanza-aprendizaje, una revolución

en el plano ético-moral y una revolución racional, sin renunciar a los sentimientos y las emociones propios del diario vivir. Esto implicó una transformación integral de las formas tradicionales de enseñanza y de la conciencia dogmática que de la mano del escolasticismo habían prevalecido en el país desde finales del siglo XV hasta finales del siglo XIX, a las que tuvo que enfrentar con todos los medios persuasivos y disuasivos a su alcance, hasta a llegar a convencer a una parte considerable de ellas, a otras pudo neutralizarlas, mientras que a las demás, estrechamente vinculadas al poder estatal autoritario, las combatió hasta que sus fuerzas y posibilidades se lo permitieron.

Influenciado por el krausismo español y el positivismo de Comte y Spencer, el maestro Hostos implementó una nueva pedagogía dirigida a formar seres humanos integrales, capaces de construir en sus respectivos países sociedades libres, tal como hizo en Venezuela, República Dominicana y Chile. Reivindicó la ciencia y la razón frente a la orientación religiosa como herencia colonial y una visión científica y ética que influyó enormemente en el campo de la moral, la jurisprudencia y la sociología. En la Escuela Normal y en el Instituto Profesional de la República Dominicana impartió las cátedras de derecho constitucional, derecho internacional y derecho penal.

En el año 1881, con el apoyo del Gobierno Central y del ayuntamiento de la ciudad, Hostos fundó la Escuela Normal de Santiago de los Caballeros, también en la República Dominicana, y publicó el opúsculo “Los frutos de la Normal” (exposición de pedagogía práctico-científico), escrito por encargo del Gobierno Dominicano. Dos años más tarde, hacia el año 1883 dictó a sus alumnos las lecciones de sociología, que años después formarían parte del Tratado de Sociología.

En septiembre de 1884 se gradúan los primeros maestros normalistas, los cuales fueron: Francisco José Peynado, Félix Evaristo Mejía, Arturo Grullón, Lucas T. Gibbes, José María Alejandro Pichardo y Agustín Fernández. En el acto de graduación, Hostos pronunció su discurso Apología de la Verdad, donde señaló los retos que tenían los maestros recién graduados de combatir la ignorancia por todos los medios a su alcance para a la par que alcanzar el amor a la verdad y a la justicia, inculcar en el espíritu de las generaciones educadas un sentimiento poderoso de la libertad, un conocimiento a fondo de la potencia creadora de la virtud, y un hondo, positivo e inmovible conocimiento del deber de amar a la patria en todos los sentidos. Estas fueron las

palabras exactas dichas por el gran maestro Hostos:

Para que la República convaleciera, era absolutamente indispensable establecer un orden racional en los estudios, un método razonado en la enseñanza, la influencia de un principio armonizador en el profesorado, y el ideal de un sistema superior a todo otro, en el propósito mismo de la educación común. Era indispensable formar un ejército de maestros que, en toda la República, militara contra la ignorancia, contra la superstición, contra el cretinismo, contra la barbarie. Era indispensable, para que esos soldados de la verdad pudieran prevalecer en sus combates, que llevaran en la mente una noción tan clara, y en la voluntad una resolución tan firme, que cuanto más combatieran, tanto más los iluminara la noción, tanto más estoica resolución los impulsara. Ni el amor a la verdad, ni aun el amor a la justicia, bastan para que un sistema de educación obtenga del hombre lo que ha de hacer del hombre, si a la par de esos dos santos amores no desenvuelve la noción del derecho y del deber: la noción del derecho para hacerle conocer y practicar la libertad; la del deber, para extender prácticamente los principios naturales de la moral desde el ciudadano hasta la patria, desde la patria obtenida hasta la pensada, desde los hermanos en la patria hasta los hermanos en la humanidad. Junto, por tanto, con el amor a la verdad y a la justicia, había de inculcarse en el espíritu de las generaciones educadas un sentimiento poderoso de la libertad, un conocimiento concienzudo y radical de la potencia constructora de la virtud, y un tan hondo, positivo e inmovible conocimiento del deber de amar a la patria, en todo bien, por todo bien y para todo bien, que nunca jamás resultara posible que la patria dejara de ser la madre alma de los hijos nacidos en su regazo santo o de los hijos adoptivos que trajera a su seno el trabajo, la proscripción o el perseguimiento tenaz de un ideal. Todos y cada uno de estos propósitos parciales estaban subordinados a un propósito total; o, en otros términos, era imposible realizar parcialmente varios o uno de estos propósitos, si se desconocía o se descuidaba el propósito esencial; el de formar hombres en toda la excelsa plenitud de la naturaleza humana (Rodríguez Demorizi, 2004, Volumen I, p. 158).

El 29 de agosto del año 1884 fue aprobada la Ley General de Estudios, donde se recogieron todas las legislaciones educativas se habían producido para los diferentes niveles educativos, desde el preuniversitario hasta el universitario. El 2 de febrero de 1886 se graduó la segunda cohorte de la Escuela Normal de Santo Domingo, integrada por J. Arismendy Robiou, Jesús María Peña,

Barón Coiscou y Rodolfo Coiscou, con lo cual se ofrecieron nuevos frutos a la anhelante sociedad dominicana de entonces, a quienes les manifestó:

El arma de la verdad no lastima las creencias, como lastima la fe dogmática la conciencia imbuida en otra fe. El arma de la verdad ni hiere ni mata ni extermina como el ejemplo del mundo, cuando nos abandonamos a él sin otro guía que la fe. La verdad es un arma, porque nos protege contra el error, nos defiende contra la duda que no nace en la razón, sino que es sugerida a la razón por la voluntad o las pasiones, y nos salva del mundo y sus insidias, y nos alienta y nos sostiene en nuestras vacilaciones y caídas. Armados de la verdad desde temprano, contemplamos el mundo como el escenario de las fuerzas activas de la naturaleza; la vida, como una resultante de esas fuerzas; el hombre, como último miembro de una serie; la sociedad, como un medio necesario; trabajo, libertad y progreso, como leyes de nuestro desarrollo; el deber, como un fin de nuestra naturaleza; el bien, como una justificación de nuestra vida (Rodríguez Demorizi, 2004, Volumen I, p. 196).

El 17 de abril de 1887 se graduaron las primeras maestras normalistas Leonor María Feltz, Luisa Ozema Pellerano, quien posteriormente fundaría el Instituto “Salomé Ureña”, Mercedes Laura Aguiar, Ana Josefa Puello, Altagracia Henríquez Perdomo y Catalina Pou, alumnas del Instituto de Señoritas, dirigido por la poeta y educadora dominicana Salomé Ureña de Henríquez, en cuyo discurso Hostos expresó:

Sois las primeras representantes de vuestro sexo que venís en vuestra patria a reclamar de la sociedad el derecho de serle útil fuera del hogar, y venís preparadas por esfuerzos de la razón hacia lo verdadero, por esfuerzos de la sensibilidad hacia lo bello, por esfuerzos de la voluntad hacia lo bueno, por esfuerzos de la conciencia hacia lo justo. No vais a ser la antigua institutora de la infancia, que se acomodaba a la sociedad en que vivía, y, devolviendo lo que había recibido, daba inocentemente a la pobre sociedad los mismos elementos de perturbación que siempre han sido y serán la ignorancia, la indiferencia por la verdad y la justicia, la deferencia con el mal poderoso y la complacencia con la autoridad del vicio. Vais a ser institutrices de la verdad demostrable y demostrada, formadoras de razón sana y completa, escultoras de espíritus sinceros, educadoras de la sensibilidad, para enseñarla a sólo amar lo bello cuando es bueno; educadoras de la voluntad para fortalecerla

en la lucha por el bien; educadoras de la conciencia para doctrinarla en la doctrina de la equidad y la justicia, que es la doctrina de la tolerancia y la benevolencia universal en cuanto somos hechuras del error, y la doctrina del derecho y de la libertad en cuanto somos entidades responsables. Lo que hay, de lo que vais a enseñar a lo que antes enseñaban, es abismo. Os lo repito: no os salvareis de la caída. Pero os lo repito para alentaros, no para disuadiros. Soy como el peregrino probado por la fatiga y el dolor, que, al ver caminar por su camino al inexperto. “¡Adelante, ¡espíritu valeroso!” le grita alborozado; “¡Adelante, pero trae los ojos bien abiertos, que donde quiera hay abrojos y espinas y derriscaderos y precipicios!” Pero no soy yo, no el yo aborrendo, quien os amonesta; es la doctrina de verdad quien os aconseja, quien no puede mentiros ni engañaros, quien sabe que debe alertaros enérgicamente para hacer más pronto victoriosa la resistencia que desde el primer paso por vuestra nueva senda vais a tener que oponer...Hasta ayer, hasta hoy, hasta este instante, brillaba en vosotras en su luz incontaminada, porque hasta ayer, hasta hoy, hasta este instante, el medio que lo recibía era igual al medio de donde procedía; pero en lo sucesivo, ya no sois cerebros y corazones sedientos: sois mujeres que formáis parte integrante de una sociedad, y la luz moral e intelectual que de vosotras parta, por fuerza ha de encontrar obstáculo en el medio social que nos envuelve...Nunca tengáis miedo a la verdad: si la veis, deparadla; si otro la ve por vosotras, acatadla. Por aviesa, por repulsiva, por aterradora que sea la verdad, siempre es un bien. Cuando menos, es el bien diametralmente opuesto al mal del error. Quien ve lo que es, ya está en camino de averiguar por qué es como es lo que así es. Y entonces, en vez de cerrar los ojos para no ver, dilatadlos para penetrar en el fondo de la realidad. Entonces, en vez de esclavos del mal, sois sus señores, y podéis mandarles imperativamente: “¡cesa, mal!” Y cesará (Rodríguez Demorizi, 2004, pp. 209-211).

En el mes de agosto del año 1888, Hostos fundó en la ciudad de Santo Domingo la Escuela Nocturna para la clase obrera y publicó su obra filosófica *Moral Social*. El gobierno chileno le propuso a Hostos trabajar en la reforma de la enseñanza de ese país sudamericano, propuesta que aceptó por sus diferencias políticas con el gobierno dictatorial que encabezaba el general Ulises Heureaux. El 18 de diciembre se trasladó a Chile, donde vivió y trabajó entre 1889 y 1898. En 1889 llegó a Valparaíso y fue nombrado Rector del Liceo de Chillán (1889-1890) y posteriormente fue el primer rector del Liceo Miguel Luis Amunátegui (1890-1898). Escribió *Reforma de la*

enseñanza en la República de Chile y la Reforma del Plan de Estudios de la Facultad de Leyes en Santiago de Chile y fue profesor de la Escuela de Derecho de la Universidad de Chile (Riveros Cornejo, 2003, p. 5).

El reinicio de la guerra de independencia que lideraron José Martí y Máximo Gómez en Cuba a partir de 1895 colocó a Hostos nuevamente en campaña. Regresó a Puerto Rico en 1898, a propósito de la Guerra Hispano-Estadounidense, donde fue nombrado jefe de la Comisión encargada de reclamar en los Estados Unidos la independencia de Puerto Rico, dentro de una confederación de las tres grandes islas antillanas.

En el año 1899, junto a los Patriotas Julio Henna y Manuel Zeno Gandía, Hostos viajó a Washington para abordar desde el derecho internacional una entrevista histórica con el presidente William McKinley sobre los intereses y necesidades de Puerto Rico. Hostos fundó la Liga de Patriotas con la esperanza de educar al pueblo puertorriqueño sobre sus nuevos derechos bajo la Constitución federal norteamericana, particularmente el derecho a reclamar un plebiscito. Pero su esperanza de un Puerto Rico independiente se esfumó cuando el Gobierno estadounidense decidió, con la ley Foraker del año 1900, convertir la isla en una colonia norteamericana.

En el año 1900 el Gobierno de la República Dominicana, encabezado por el presidente Juan Isidro Jimenes Pereyra, le propuso a Hostos reorganizar la enseñanza pública del país y regresó a Santo Domingo en compañía de su familia, siendo nombrado Inspector General de Enseñanza Pública. Un año después dictaría a sus discípulos nuevas lecciones sobre sociología que se publicarían junto a las que había pronunciado en las últimas décadas del siglo XIX con el nombre de Tratado de Sociología. En 1902 fue nombrado Director General de Enseñanza a la vez que se desempeñaba director de la Escuela Normal de Santo Domingo.

Eugenio María de Hostos falleció en su residencia “Las Marías” en Santo Domingo, capital de la República Dominicana, el 11 de agosto de 1903, a la edad de 64 años. Sus restos mortales yacen el Panteón de la Patria Dominicana, en la ciudad de Santo Domingo, siendo hasta el presente el único extranjero sepultado allí. Su último deseo fue que sus restos permanecieran en Santo Domingo y que solo fueran llevados a Puerto Rico cuando su patria sea una república, libre, independiente y soberana.

En su época juvenil, con apenas veintiún años, Pedro Henríquez Ureña estuvo aguijoneado por la huella indeleble del positivismo hostosiano, tal como lo revela su agudo ensayo sobre la Sociología de Hostos, obra publicada en 1904 en Madrid, España, en virtud de un acuerdo adoptado por los alumnos dominicanos del gran pensador puertorriqueño, Eugenio María de Hostos. Con los apuntes que tomaron de las clases del Maestro, procedieron a organizar un Tratado, cuya estructura y características hacen difícil la atribución de responsabilidad absoluta al autor, si se toman en cuenta las formas expresivas y los epígrafes internos que designan a sus libros, capítulos y secciones.

Henríquez Ureña estuvo conectado con el Maestro puertorriqueño, a través de su madre, la poeta y educadora Salomé Ureña; por vía de su padre, el médico, educador y político, Francisco Henríquez y Carvajal, así como también mediante su tío, el ilustre pensador Federico Henríquez y Carvajal, quienes constituyeron tres grandes pilares en el arraigo y difusión de las ideas hostosianas en la República Dominicana a través de la Escuela Normal de Santo Domingo y el Instituto de Señoritas, y sus respectivas réplicas en diferentes provincias del interior, las que se constituyeron en entidades responsables de la formación de las primeras generaciones de maestros y maestras del país.

En ese sentido, el filósofo dominicano Andrés Avelino (1946) da una explicación probable del por qué Pedro Henríquez Ureña no mostró una actitud hostil hacia la sociología de Hostos, muy a pesar de que abjuró explícitamente del positivismo:

El no pudo tomar una posición adversa a la sociología hostosiana. Quizás se deba ello a la admiración sin tacha que profesaba al gran sociólogo antillano. Su labor se limita a presentar con unción admirativa la sociología del pedagogo y sociólogo dominicano. Permítaseme así llamarlo porque en tierra de Santo Domingo, en ambiente dominicano, y en intercambio directo con la juventud de ese pueblo que lo admiró, lo combatió, lo amó y lo comprendió, realizó su obra sociológica y pedagógica el grande iluminado de Puerto Rico. Para Pedro Henríquez Ureña el más alto mérito sociológico de Hostos se basa en su concepción de siete leyes que rigen toda la vida súper-orgánica. No rechaza ni el científicismo nomológico ni el positivismo organicista y cosmológico de la sociología hostosiana. Antepone la ley fundamental de su sociología, la ley de la necesidad, al

concepto de la 'conciencia de la especie' de Giddings desarrollado antes por Darwin, quien considera la simpatía como fundamento del instinto social y base del sentido moral. (pp. 93-94).

Tal como plantea Avelino, la primera actitud que asume Henríquez Ureña ante Eugenio María de Hostos es de admiración y exaltación por la gran formación recibida en España durante su estadía allí, así como por la ingente labor desarrollada en beneficio de su patria, Puerto Rico, así como también en favor de Cuba, Santo Domingo y Chile, tanto en lo referente a su lucha anticolonial como en lo relativo a sus insuperables aportes al desarrollo de la educación.

Henríquez Ureña pondera positivamente el Tratado de Sociología de Hostos en sus Ensayos Críticos, publicados en 1905, del que dijo estaba constituido por dos partes: la primera, escrita en 1901, y la segunda, en 1883, concebidas ambas para el Curso Superior que dictó en la Escuela Normal de Santo Domingo, y cuya publicación se realizó póstumamente en 1904, tras el fallecimiento del Maestro en la capital de República Dominicana en 1903.

De la obra del gran pensador antillano, Henríquez Ureña (2009) manifestó de forma crítica que es un texto que: “no alcanza las proporciones de los vastos cuerpos de doctrina en que generalmente se exponen los nuevos sistemas o teorías, y por las condiciones en que fue compuesta y publicada, sin la revisión del autor, presenta algunos detalles oscuros”. (p. 106).

Al mismo tiempo señala que es una obra cuya importancia es difícil exagerar, pues lo que le falta en extensión lo gana en intensidad y en su forma expositiva, tan lógica, concisa como rica en datos, con lo que aventaja notablemente a la minuciosa y redundante exposición de casi todos los teóricos de la sociología. Henríquez Ureña (2009) destaca como el gran mérito original de la obra, el haber sido escrita a finales del siglo XIX y principios del siglo XX, en un momento en que esa ciencia social distaba mucho de su posterior estado de febril elaboración, al tiempo de afirmar que Hostos había estudiado:

(...) las obras de Comte y de Spencer, y los comentarios de Littré y de Mill, como también los pensamientos de los precursores, desde Aristóteles hasta Hegel, pero debía conocer poco de los trabajos, entonces recientes, de Schäffle y Lilienfeld, Fouillée y De Roberty, y aún nada habían escrito los otros contemporáneos fundadores de sistemas sociológicos. (p.

106).

La originalidad de la obra de Hostos es muy bien ponderada por Henríquez Ureña, en tanto obra pionera en Hispanoamérica y una de las más completas que se habían elaborado en el campo de la Sociología, para entonces una ciencia en proceso de construcción, cuyo objeto de estudio se enfoca hacia las sociedades humanas en su dimensión estructural y en sus múltiples formas de funcionamiento e interacción.

Eugenio María de Hostos (1989) abraza varias definiciones del concepto de sociología que muestran las múltiples influencias que recibió de las diferentes fuentes en que tuvo la oportunidad de nutrirse intelectualmente entre los años de 1883 y 1901:

La Sociología es la ciencia de la sociedad, o, en otros términos, es la ciencia que tiene por objeto el estudio de las leyes de la sociedad, con el fin de facilitar el conocimiento de las bases naturales de la organización social, en primer término, con el fin de obtener así la mayor felicidad que sea posible. La sociología es una ciencia, por mucho que muchos lo nieguen, y por más que todavía no esté constituida porque se funda en la interpretación de un orden real de la naturaleza mediante el conocimiento de las leyes naturales que producen ese orden...La sociología es una ciencia abstracta, porque abarca todo un orden de la naturaleza, y porque su objeto es tanto conocer individualmente los fenómenos que su estudio abarca, cuanto un conjunto, el conjunto mismo de esos fenómenos, en el orden en que se manifiestan, y las leyes naturales de las cuales resulta ese orden. Como toda ciencia abstracta es también fundamental de otra, la Sociología es una ciencia primaria, con la cual están en relación de subordinación directa otras muchas ciencias secundarias y concretas. Desde el punto de vista de la clasificación ideológica, la Sociología es todo el tercer grupo de conocimientos, puesto que es el conocimiento de la sociedad como aspecto integrante de la naturaleza universal. (pp. 61-64).

Estas definiciones que da Hostos en torno a la Sociología como ciencia refleja una gran influencia de su fundador, Augusto Comte, y de uno de sus más conspicuos constructores, Herbert Spencer, por la referencia constante que hacen a la relación que hay entre sociedad y naturaleza, así como entre las leyes que gobiernan a la una y a la otra, que entre 1839 y 1842, cuando publicó su Curso de Filosofía Positiva, le denomina indistintamente con los nombres de Física Social y

Sociología. La transformación conceptual que se opera en la Sociología en su proceso de constitución como ciencia lo explica el propio Comte cuando expresa:

Pienso que debo utilizar, de aquí en adelante, este nuevo término (Sociología, JDC), exactamente equivalente a mi expresión de *physique sociale*, ya introducida antes con el fin de designar con un solo nombre esta parte complementaria de la filosofía natural relativa al estudio positivo de las leyes fundamentales propias de los fenómenos sociales (Citado de Adorno & Horkheimer, 1969, p. 9).

Está fuera de toda duda, que para los positivistas hay una identidad bastante grande entre las leyes que gobiernan a la naturaleza y las leyes que rigen a la sociedad humana. De ahí que en principio Comte concibiera a la ciencia que estudia a la sociedad como una física social, hasta que entendió que era necesario dotarla de una identidad conceptual propia, más definida y coherente con su objeto de estudio, sus métodos de investigación y sus fines, es decir: Sociología.

Henríquez Ureña (2009) refiere que Hostos inicia el primer grupo de lecciones de su Tratado, señalando que la sociología ocupa el último lugar en el sistema jerárquico de las ciencias, al tiempo que la define como:

(...) una ciencia abstracta que abarca todo el orden supraorgánico, después de establecer dos clasificaciones de los conocimientos: una metodológica, que los divide en abstractos y concretos, siguiendo a Comte, con escasa diferencia en los enunciados, y otra, ideológica, que los refiere a los tres órdenes de evolución deslindados por Spencer. (p. 107).

Con esas aseveraciones, Henríquez Ureña lo que hace es confirmar la gran influencia que tuvieron Comte y Spencer en la concepción sociológica organicista de Hostos, tanto en el orden metodológico como el ámbito ideológico, donde las categorías de lo abstracto y lo concreto ocupan un lugar preeminente cuando se parte del nivel de generalidad o especificidad de lo que se estudia y donde los órdenes evolucionistas de salvajismo, barbarie y civilización se constituyen en su principal referencia para explicar el grado de desarrollo o progreso alcanzado por una determinada sociedad en los diferentes ámbitos.

En lo adelante, Henríquez Ureña indica que Hostos habla sobre los orígenes de la sociología y fija como su método el inductivo-deductivo, porque entiende que su procedimiento

es el experimental; induce, de las experiencias históricas, la realidad de la vida colectiva del ser humano, la igualdad de la naturaleza del ser colectivo en todos los tiempos y lugares, así como igual conducta en igualdad de circunstancias y en todo lo esencial a su naturaleza. Apoyándose en observaciones de hechos importantes, formula seis leyes fundamentales: sociabilidad, trabajo, libertad, progreso, conservación y civilización o ley del ideal, a las que define como las leyes productoras del verdadero orden social, en la medida en que, en tanto leyes positivas de la sociedad, están correlacionadas entre ellas.

De nuestro lado, somos del parecer que si bien es cierto la sociología hace un uso privilegiado del método inductivo en los estudios de casos de ciertas esferas de la sociedad, en ningún momento su aplicación puede ser concebida como experimental, si partimos de la forma en que lo utilizan las Ciencias Naturales, ya que la sociedad no puede ser entendida como un laboratorio donde los seres humanos pueden ser tomados como “conejiillos de Indias” para realizar experimentos. En ese orden, los resultados de esos estudios pueden ser generalizados, siempre y cuando respondan a muestras representativas del universo del fenómeno que se investiga. Así mismo, la sociología hace uso del método deductivo, tomando como punto de partida los avances logrados en una determinada esfera del saber, de manera que se constituyan en referentes cuando se pretenda realizar un estudio más exhaustivo o detallado de la realidad que se examina.

Para concluir la primera parte, Hostos divide la sociología en teórica y práctica. Al esbozar el objeto de estudio de la sociología teórica, el pensador puertorriqueño intuye la sociedad como un ser u organismo viviente que está integrado a su vez por seis órganos: el individuo, la familia, el municipio, la religión, la nación y la humanidad. Tras analizar brevemente las teorías sociológicas conocidas como individualista y socialista, las que considera demasiado exclusivas; la sociocrática, que condena por apriorística, y la orgánica, que asume como la más aceptable, aunque con sus reservas, la considera totalmente diferente del organicismo de Spencer. Esa teoría orgánica sostiene que toda la sociedad es una ley a la que el hombre nace sometido por la naturaleza y en función de cuyos preceptos está obligado a vivir sometido, de tal modo que, mejorando a cada paso su existencia, contribuye a desarrollar y a mejorar la sociedad.

La segunda parte del Tratado de Sociología presenta gran parte de las ideas esbozadas, pero con adiciones, y un más extenso y variado desarrollo. Esta parte se compone de dos libros:

Sociología teórica y Sociología expositiva, precedida de una introducción metodológica, en la cual explica la necesidad de emplear un método que, comenzando por la intuición, pasa de la inducción y la deducción a la sistematización, y traza el plan de la ciencia.

Siguiendo ese plan, el primer libro, relativo a la sociología teórica, se lo divide en cuatro fases: la intuitiva, que forma el concepto de sociedad como una realidad viva, un ser viviente; la inductiva, la cual, después de examinar y clasificar las diferentes funciones de la vida social, llega a la conclusión de que hay leyes naturales de la sociedad, porque existe un orden social necesario; la deductiva, que formula las leyes (constitutiva, de sociabilidad, de procedimiento, de los medios y cinco orgánicas o funcionales: trabajo, libertad, progreso, ideal y de conservación); y la sistemática, que demuestra la verdad de esas leyes por el estudio de las relaciones de los fenómenos sociales entre sí y con los fenómenos cósmicos.

El segundo libro, presenta la sociología expositiva dividida en cuatro ciencias: una general, sionomía o sociología propiamente dicha, que examina cada una de las leyes referidas, dicta sus enunciados y estudia el orden que de ellas se deriva; así como tres ciencias de aplicación: sociografía general, que estudia los estados sociales (salvajismo, barbarie, semi barbarie, semi civilización y civilización) y la evolución de las funciones (trabajo, gobierno, educación, religión y moral y conservación); sociografía particular, que describe la evolución y la vida del individuo (célula primordial), la familia (concebida como la célula social completa), la tribu y la gente, las cuales determinan la potencia de la sociedad para realizar el orden relativo como fin de sus actividades; sociorganología, que estudia los órganos de la sociedad (individuo, familia, municipio, región y nación), y sus respectivos consejos u órganos institucionales, con una explicación del procedimiento adecuado para organizar los Estados, desde el doméstico hasta el internacional. A estas le agrega una última ciencia, la que denomina sociopatía, la cual estudia las enfermedades de la sociedad con sus correspondientes niveles de higiene y terapéutica social.

Henríquez Ureña observa que Hostos en este tratado gusta de las designaciones organicistas y de los procedimientos del organicismo denominado naturalista o fisiológico, razón por la cual define la sociedad como un ser viviente, sin buscarle sistemáticamente analogías con los seres biológicos, ni precisar las diferencias de los órganos, pues los cinco que describe (desde el individuo hasta la nación) ejecutan indistinta y simultáneamente todas las funciones.

Al mismo tiempo destaca como el mayor mérito de Hostos, en su condición de sociólogo, su concepción relativa a las siete leyes que rigen toda la vida superorgánica, aunque la descripción de su modo de actuar sea más o menos discutible. En ese orden señala, que otros sociólogos, generalmente han cometido un gran error por haber pretendido reducirla a un principio único y exclusivo, por multiplicarlas en exceso o por hacerlas abarcar demasiado.

Henríquez Ureña expresa que la ley fundamental de la sociología hostosiana, la de la sociabilidad, es incontestable, cuyo origen busca más en la necesidad que en el admirable concepto de la conciencia de especie desarrollado por Giddings y anteriormente esbozado por Darwin, que ve en la simpatía la base del instinto social, base a su vez del sentido moral. La ley de los medios, designada como de procedimiento, y tres de las leyes orgánicas (la de trabajo, la de libertad y la de progreso), se fundan en verdades axiomáticas. Y las leyes del ideal y de la conservación se fundan en verdades de capital importancia que Comte había estudiado ya y que han servido de base a dos importantes teorías sociológicas: la concepción de las ideas-fuerzas de Fouillée y el principio de la supervivencia de lo social, formulado por Lester Ward. Esto significa que Hostos da a las leyes sociales un fundamento de necesidad, puesto que aun la que podría parecer menos necesaria, como la ley del ideal, la relaciona con la armonía universal, y afirma que, de la observación de esta armonía, el ser humano derivará, siempre y forzosamente, una enseñanza directriz de su vida.

Es importante destacar, que, si bien la teoría de las formas de socialización planteada por el sociólogo y filósofo alemán Georg Simmel tiene mucha similitud con la sociología de sociabilidad de Hostos, también presentan muchas diferencias. El texto Estudios sobre las Formas de Socialización de Simmel fue publicado en 1908 en alemán y traducido al español por primera vez en 1927 por la Revista de Occidente, mientras que la del sociólogo y filósofo caribeño fue escrita entre 1883 y 1901 y publicada por sus discípulos en 1904, en Madrid, España. En su obra Simmel le da preeminencia a la parte cuantitativa de la socialización, mientras que Hostos -como se ha podido observar- otorga prioridad a los procesos cualitativos de la sociabilidad.

La perspectiva cuantitativa de Simmel (1986) en cuanto a las formas de la socialización se pone de manifiesto claramente en el siguiente texto:

Vamos a examinar una serie de formas de convivencia, de unificación y de acción recíproca

entre los individuos, atendiendo sólo al sentido que tiene el número de los individuos socializados en dichas formas. De antemano, y partiendo de las experiencias diarias, habrá de concederse que un grupo, cuando posee cierta extensión, toma resoluciones, crea formas y órganos para su conservación y fomento, de las que antes no necesitaba; y que, por otra parte, los círculos más limitados tienen cualidades y realizan acciones mutuas, que desaparecen inevitablemente al sobrevenir una ampliación numérica. Una doble importancia debe concederse, pues, a la cantidad. Primero la negativa: que ciertas formas, necesarias o posibles en virtud de las condiciones vitales, sólo pueden realizarse más acá o más allá de cierto límite numérico de elementos. Y después la positiva: que ciertas formas resultan directamente de las modificaciones cuantitativas que sufren los grupos. Como es natural, éstas no se presentan siempre en todos los casos, sino que dependen de otras determinaciones; Pero lo decisivo es que las formas de que se trata sólo pueden producirse bajo la condición de una determinada amplitud numérica. (p. 57).

No obstante, en su obra, Simmel presenta un interesante análisis de los procesos de individualización y socialización, al tiempo que traza las líneas maestras de una metodología sociológica, aislando las formas generales y recurrentes de la interacción social a escala política, económica y estética.

En lo tocante a la perspectiva filosófica del maestro, Henríquez Ureña (2009) afirma:

“En su filosofía fundamental, Hostos es determinista: acepta como absolutas y necesarias las leyes cósmicas. Como en sociología admite la libertad como producto de la vida individual. Reconoce, pues, en la individualidad, la idea directora de cada organismo” (p. 110).

Lo expresado por Henríquez Ureña significa que en el ámbito filosófico Hostos entendía que el ser humano está sujeto de forma absoluta y necesaria al conjunto de leyes que rigen al universo, en virtud de la concatenación o relación estrecha que existe entre todos los fenómenos que lo constituyen, lo que determina su accionar como ente en el ámbito del mundo natural, al tiempo que goza de cierta libertad individual en lo tocante a su desenvolvimiento como organismo vivo partícipe de ese todo complejo dinámico que es la sociedad.

Henríquez Ureña observa que si bien es cierto Hostos amó profundamente la verdad, como lo hace todo gran pensador, amó mucho más el bien, al tiempo que consideraba la ciencia como una virtualidad que tiende a la acción y que debe servir al perfeccionamiento humano. En esto coincidieron plenamente Henríquez Ureña y Hostos, ya que para ambos el ideal de justicia es lo esencial entre los seres humanos, incluso por encima de la verdad científica o del ideal de cultura, si se los concibe como un bien individual o personal del que alguien pudiese ufanarse o pavonearse ante los demás. Esto así, porque tanto la ciencia como la filosofía tienen razón de ser, en la medida en que se convierten en medios de reflexión y orientación eficaces para que la humanidad desarrolle acciones efectivas que le permitan alcanzar mejorías cada vez más ascendentes, trascendentes y significativas.

En sentido general, se puede concluir que Henríquez Ureña hace una crítica certera a la visión organicista que tiene Hostos de la sociedad, de la cual deriva una serie de leyes, un conjunto de métodos y una diversidad de ciencias con que se plantea realizar un estudio pormenorizado de las diferentes partes que la integran, sin detenerse a explicar a profundidad el paralelismo que establece entre los órganos de la naturaleza y los órganos de la sociedad. No obstante, justo es destacar que la obra sociológica de Hostos constituye el primer estudio sistemático que hasta entonces se había formulado en la América Hispánica sobre esta nueva ciencia, donde se intentó explicar las peculiaridades propias de las sociedades humanas en su vínculo con la naturaleza, así como el conjunto de leyes que las gobiernan, para que la humanidad esté en capacidad de actuar conscientemente en su meta de alcanzar el progreso material, institucional, cultural y espiritual.

4.4. Entre Nietzsche y James

Frederick Nietzsche es, sin lugar a duda, una de las figuras más controversiales de la filosofía contemporánea por haber roto con muchos de los paradigmas de la cultura occidental y haber desarrollado una nueva forma de filosofar basada en aforismos y epigramas, propios de la cultura oriental. A tal nivel influyeron sus escritos, que algunos autores lo consideran precursor del imperialismo moderno y el irracionalismo nazi-fascista alemán-italiano que se desarrolló entre las décadas de 1920 y 1940, como resultado de sus importantes obras *Gaya Ciencia*, *Así Hablaba Zaratustra* y *La Voluntad de Poder*, en las que preconizaba y desarrollaba la idea del superhombre, que ha servido de fuente de inspiración a los personajes de películas, series y dibujos animados

que todos conocemos como los superhéroes.

También se destacó el pensador estadounidense William James, quien es considerado la figura más prominente del Pragmatismo, corriente filosófica que ha sido acicate para la expansión del imperialismo norteamericano en América Latina, el Caribe y el resto del mundo, en virtud de su sentido práctico, instrumental y utilitario, con la que se hace honor al empirismo en su sentido más radical y productivo, al tiempo que se deplora el intelectualismo que había predominado hasta entonces en la filosofía occidental.

En el ensayo “*Nietzsche y el Pragmatismo*”, Henríquez Ureña destaca las nuevas tendencias filosóficas que hacen causa común contra el intelectualismo de Kant, Hegel y otros, subrayando el anti-intelectualismo de Schopenhauer y la filosofía de base psicológica de Wundt, en Alemania; la filosofía intuicionista de Henri Bergson en Francia; el pragmatismo de William James, F. C. S. Schiller y John Dewey, de origen norteamericano, que logró gran difusión a principios del siglo XX, así como el idealismo de Jules de Gaultier.

La tesis central que intenta demostrar Henríquez Ureña en este trabajo está referida a las coincidencias sorprendentes que hay entre algunos aforismos de Nietzsche y las principales afirmaciones de James. Indica que es una coincidencia por cuanto James no había sido nunca un incondicional de Nietzsche y porque las afirmaciones pragmatistas del pensador alemán habían permanecido soterradas con respecto a sus ideas filosóficas principales.

James afirma que el método pragmático tiende a resolver las disputas metafísicas que de otro modo se harían interminables, al tiempo de interpretar cada noción, señalando sus consecuencias prácticas. De igual manera, nos habla del origen griego del concepto pragmatismo, ya que se deriva de la palabra *pragma*, que significa acción, práctica.

Henríquez Ureña destaca que James es honesto cuando señala que el primero en introducir el concepto de lo pragmático en filosofía fue Charles Sanders Peirce, en el año 1878, en un texto que lleva por nombre *Cómo esclarecer nuestras ideas*. En esa obra afirmó que nuestras creencias son en realidad reglas de acción que, para penetrar en la significación de una idea, debemos determinar qué clase de conducta es capaz de producir. Esta conducta, que es el efectivo resultado de la acción, es lo que tiene significación real para los pragmatistas.

Henríquez Ureña nos dice que la concepción de Pierce permaneció ignorada por espacio de dos décadas, hasta que James la expuso de nuevo, enriqueciéndola y transformándola. James, de su lado, dice que desde Sócrates hasta ese momento se había utilizado el método pragmático, pero sólo en los tiempos presentes se ha generalizado y ha adquirido conciencia de su misión universal. Así el pragmatismo viene a reemplazar los viejos métodos intelectualistas, que no han podido satisfacer al espíritu filosófico. En ese orden entiende que el hombre es, por naturaleza, pragmatista y, tal como lo había planteado Protágoras: el hombre es la medida de todas las cosas. Este principio le sirvió de base al profesor Schiller para postular el supuesto humanismo que caracteriza al pragmatismo. Pues, a su modo de ver, el pragmatismo no es más que la aplicación del humanismo a la teoría del conocimiento, que, de acuerdo con el propio James, representa la vieja actitud empirista, sólo que de una manera más radical y menos censurable que las otras formas bajo las cuales habían aparecido hasta ese momento, pero tan sólo como método.

Buscando las raíces humanistas del pragmatismo, Henríquez Ureña (2009) encuentra otro aspecto vinculante con Nietzsche en el aforismo 112 de *La Gaya Ciencia*:

Debemos considerar la ciencia como una humanización de las cosas, todo lo fiel posible. Al describirse las cosas, lo que hacemos es aprender a describirnos a nosotros mismos con mayor exactitud. Causa y efecto: he ahí una dualidad que probablemente no existe. En realidad, lo que tenemos delante es una continuidad de la cual aislamos algunas partes, de la misma manera que percibimos un movimiento como una serie de puntos, pero no lo vemos, lo suponemos. (p. 102).

En su crítica al pragmatismo, Henríquez Ureña, deja ver, con un lenguaje descarnado, la perspectiva utilitarista y anti humanista que animaba a esa filosofía, la cual serviría de base a los planes expansionistas de los Estados Unidos en Hispanoamérica y el Caribe de la mano de los presidentes estadounidenses, Theodore Roosevelt y Thomas Woodrow Wilson, quien asumió como parte de su política exterior “el Gran Garrote” o “Big Stick”, el Corolario Roosevelt, la Diplomacia del Dólar y la Diplomacia Cañonera.

Big Stick fue la expresión que Roosevelt utilizó en varias ocasiones, tomada de un proverbio de África Occidental, que reza: “Habla suavemente y lleva un gran garrote, así llegarás lejos (speak softly and carry a big stick, you will go far)”. Esa frase la introdujo en una carta que

envió a Henry W. Sprague en enero del año 1900, quien era presidente del Senado del Estado de Massachusetts, y la utilizó de forma reiterada en su condición de vicepresidente de la República en un discurso en la Feria del Estado de Minnesota el dos de septiembre de 1901, así como también varias semanas después de asumir el cargo de presidente de la República, tras ser ultimado de bala su antecesor, el presidente William McKinley, el 14 de septiembre en el Estado de New York.

Desde entonces Roosevelt puso en práctica la política del “Big Stick” en toda América Latina y el Caribe, que también recibió el nombre de “Corolario Roosevelt”, formalmente anunciado el 6 de diciembre de 1904, donde se daba potestad a los Estados Unidos de intervenir en su traspatio en caso de percibir que la situación interna de un país determinado estaba en proceso de deterioro, ya fuera por contradicciones económicas, sociales o políticas internas o por disputas con potencias extracontinentales, especialmente procedentes de Europa. En los hechos esta era la continuación de la política que había implementado el también presidente norteamericano James Monroe a partir del año 1823, mejor conocida como la Doctrina Monroe.

El diplomático y escritor chileno Aguirre (2006) recoge en una gran síntesis lo que había sido la política exterior norteamericana desde su fundación como nación en 1776 hasta el surgimiento de la Doctrina Monroe en 1823:

En contra de lo que también se cree, EE. UU. no tuvo a lo largo del siglo XIX una política de expansión imperial que buscara construir colonias o dominios lejos de su territorio. El célebre discurso de despedida (1796) del primer presidente, George Washington, abogó por una política aislacionista que diera a EE. UU. las ventajas de no participar en los intensos e inútiles conflictos europeos, subrayando su potencialidad como la primera de las nuevas naciones y asegurando a sus habitantes que debían cuidar la ventaja de vivir en la sociedad mejor organizada de la tierra. En verdad, todo el siglo XIX estuvo dedicado a ampliar las fronteras internas hasta llegar a tener el gigantesco territorio que acabó con la compra de Alaska a Rusia en 1867. La obtención de Luisiana, por parte de Napoleón y de Florida, por España, la integración de Oregón, y, sobre todo, las enormes superficies arrebatadas a México en California, Texas, Arizona y Nuevo México en la guerra de 1846 y mediante el Tratado de Guadalupe Hidalgo de 1848, fueron, junto a la conquista del Oeste, un instrumento para desarrollar un país de dimensiones continentales (del Atlántico

al Pacífico) y generar la base material de la futura superpotencia. (pp. 38-39).

Está muy claro que en un principio Estados Unidos desarrolló una política exterior sumamente tímida tanto hacia Europa como hacia otros continentes y se dedicó a crear las condiciones internas para competir posteriormente con quienes habían sido sus rivales y aliados en el proceso independentista. Aguirre (2016) define a la Doctrina Monroe como una “cláusula de reserva” que utilizaron los norteamericanos frente a las potencias europeas para futuras operaciones de guerra:

La doctrina Monroe de 1823, que rechazaba toda presencia de las potencias europeas en suelo americano, fue así una verdadera “cláusula de reserva” para posibilitar operaciones futuras (Merk, 1966). Todos los proyectos de invasión y anexión propuestos principalmente por los estados sureños para Cuba o Jamaica fueron descartados en un momento en que prevalecían las tensiones internas que sólo se resolvieron con la guerra civil y el triunfo del Norte en 1865. A partir de ese momento se empieza a edificar la política exterior de EE. UU. sentando las bases para la primera expansión imperial, que tendrá lugar a través de la guerra contra España de 1898. (p. 39).

Es importante conocer las características complejas de la sociedad norteamericana de finales del siglo XIX y principios del siglo XX y las luchas inter imperialistas que se derivaban de las contradicciones internas entre diferentes sectores y ante su contendor en auge, que era Alemania, en las palabras autorizadas del investigador estadounidense Hoernel (1980), cuando expresa:

El período de 1880 a 1914 no puede ser analizado satisfactoriamente con base en el modelo del siglo XIX de una economía mundial integrada, pero tampoco desde la perspectiva de una economía nacionalista. Se trata de un período de transición en el que el rápido crecimiento de las combinaciones industriales en Alemania y en los Estados Unidos, aunado al surgimiento del estado moderno como órgano de poder efectivo e integrado (proceso que puede situarse a partir de la década de 1880), dio origen a muchísimos conflictos en ambos países, que no sólo eran muy similares, sino que estaban relacionados. Frecuentemente las relaciones y los intereses internacionales de muchas de las corporaciones financieras e industriales quedaban por encima de los intereses internos y

externos de los gobiernos de sus países. En los Estados Unidos este tipo de conflictos llevó a la reglamentación de los negocios, a la expedición de leyes en contra de los trust, y a una alianza entre el gobierno de Theodore Roosevelt y grupos financieros e industriales opuestos a los trust más grandes. Es desde la perspectiva de estos conflictos que puede comprenderse la errática y torpe política exterior de las dos nuevas potencias imperialistas. (pp. 209-210).

Como se puede observar, existía una pugna por el control de los mercados por parte de las grandes corporaciones financieras, industriales y agroindustriales al interior de las dos nuevas potencias imperialistas emergentes, Estados Unidos y Alemania, donde el aparato del Estado representado por McKinley y Roosevelt jugó un rol de contrapeso ante los grandes trust. Estas contradicciones internas les permiten a Hoernel (1980) afirmar lo siguiente:

La aventura imperialista de los Estados Unidos comenzó en un momento en que los intereses del país estaban sumamente divididos. Las agencias federales, los dos principales partidos políticos, el ejército y los grupos financieros no estaban de acuerdo. Se hacían y deshacían alianzas y las ligas que se establecían eran de tal vaguedad que, como sucede a veces, se llegaron a formar las alianzas más extrañas. El examen de estas alianzas da una idea de la complejidad de los intereses involucrados y ayuda a explicar por qué estos conflictos rara vez llegaron a ser conocidos a nivel popular. Al respecto es interesante la pugna entre el *New York Journal*, de William Randolph Hearst, y el *New York World*, de Joseph Pulitzer, que no era sólo una competencia por la circulación de los periódicos sino el resultado de un conflicto mucho más amplio. (p. 211).

Esa política imperialista la había comenzado a aplicar el presidente McKinley en el marco de la Guerra Hispano-estadounidense de 1898, con la intención expresa de apropiarse de Cuba y Puerto Rico, últimas colonias españolas en el continente americano, y las Filipinas, en Asia. Ahora bien, fue ante la negativa de Colombia de permitirle a los Estados Unidos construir el canal de Panamá en el istmo que le separaba de América Central, cuando el presidente Roosevelt estimuló la independencia del Departamento de Panamá con respecto a Colombia en 1903, con el claro propósito de apropiarse a perpetuidad de esa vía marítima. El trazado completo de esta política expansionista de los Estados Unidos en América Latina y el Caribe lo hace Aguirre (2006), en los

siguientes términos:

Por esa época, EE. UU. se había convertido en la primera potencia industrial del mundo (condición que alcanza en 1894), y la reticencia ante una presencia internacional más amplia comenzaba a desvanecerse. El poder imperial norteamericano se estableció por etapas, y su primer círculo de expansión estuvo en América Central y el Caribe (Blassier, 1985). La presencia de Theodore Roosevelt en la Casa Blanca fundó una etapa completamente nueva, más dura y agresiva, la llamada política del “Gran Garrote”. A la virtual anexión de Puerto Rico le siguió la intervención de Cuba a través de la Enmienda Platt y luego la activa presencia de los marines que desembarcaron en República Dominicana, Haití y Nicaragua en abierto respaldo a las inversiones norteamericanas. En las primeras décadas del siglo XX se establecieron férreos protectorados que incluyeron la administración estadounidense de puertos, aduanas y servicios tributarios para asegurar el cobro de las deudas pendientes a través de procesos de ocupación que duraron largo tiempo. En el lenguaje de la época, “la diplomacia del dólar” se combinó intensamente con “la diplomacia de las cañoneras”. (p. 39).

La intervención militar implicó la asunción del poder político para imponer gobiernos militares de ocupación, tal como ocurrió en Haití entre los años de 1915 y 1934, así como en la República Dominicana entre 1916 y 1924. De igual manera, antes de su salida formal de esos países, el Departamento de Estado creó las condiciones para dejar al frente del poder regímenes dictatoriales títeres encabezados por militares contruidos a su imagen y semejanza o intelectuales con gran arraigo popular, como ocurrió en los casos de Rafael Leónidas Trujillo Molina en República Dominicana, Anastasio Somoza en Nicaragua, François Duvalier en Haití y Fulgencio Batista en Cuba, entre otros, para asegurarse de que les garantizaran sus intereses económicos y políticos. No obstante, es muy relevante traer a este análisis la perspectiva que en torno a la política del big stick o del gran garrote de Roosevelt asume la investigadora ecuatoriana Castro Peña (2007):

El ascenso a la Presidencia significó para nuestro personaje la oportunidad de mejorar la política y a la sociedad estadounidense. A pesar de que en su primer discurso oficial había anunciado que continuaría las políticas de su predecesor, lo cual, sin duda, habría generado

cierta tranquilidad, pero también algo de desconfianza debido principalmente a su juventud. La sociedad norteamericana de 1900 estaba siendo desgarrada por dos fuerzas que empujaban en diferentes direcciones. Sin duda, los cambios materiales e institucionales habían ido moldeando una sociedad altamente diferenciada. De manera simultánea, el desarrollo de nuevas ideas, nuevos credos tanto doctrinarios como ideológicos proponían el retorno a una vida más democrática, y en el centro se encontraba Theodore Roosevelt. En el ejercicio de la Presidencia podemos distinguir dos etapas claramente diferenciadas en la política de nuestro personaje: La primera que va desde 1901 hasta 1904 se caracterizó por la realización de reformas internas moderadas y una política exterior no tan extremista. La segunda etapa, en la cual es elegido democráticamente, abarcó el período de 1904 hasta 1909 y se caracterizó por sus amplias reformas radicales en asuntos internos y en el ámbito internacional se convirtió en el policía de América Latina. Al comienzo Roosevelt gastó mucho esfuerzo en consolidar su autoridad, no sólo dentro de la nación sino dentro de su partido. Nuestro personaje se había propuesto luchar contra la corrupción imperante para lo cual necesitaba primero comenzar por mejorar su propio partido: el republicano. Era, pues, imperioso devolverle el sentido progresista que tenía cuando fue fundado; en este aspecto tanto republicanismo como progresismo no guardaban gran diferencia. (pp. 64-65).

Como se observa, en aras de distanciarse de aquellos investigadores que asumen una postura totalmente hostil a la política exterior de Roosevelt para América Latina y el Caribe o una actitud totalmente complaciente hacia la misma, Castro Peña adopta una actitud hasta cierto punto indulgente y conciliadora ante la administración Roosevelt, al justificar gran parte de sus acciones e incluso llegar a calificarlo de progresista en sus ejecutorias desde el poder tanto a lo interno como en su política exterior. En tal sentido divide su gestión de gobierno en dos etapas bien diferenciadas, una que va de 1901 a 1904 y la otra de 1904 a 1909, a las cuales le atribuye características muy específicas, como es el caso de “una política exterior no tan extremista”, en la primera etapa, y que “se convirtió en el policía de América Latina”, en la segunda etapa.

Si bien es cierto que se han estructurado múltiples mitos y leyendas tanto en torno a la figura como en relación con las ejecutorias de la política exterior del presidente Roosevelt, tal como intenta demostrar Castro Peña a lo largo de su investigación, no es menos cierto que los países de Centroamérica y el Caribe, denominados despectivamente por algunos sectores como

“repúblicas bananeras”, “enclaves azucareros” y “el traspatio de los Estados Unidos”, fueron los más afectados por la agresiva política norteamericana de la administración Roosevelt y sus continuadores William Howard Taft, Thomas Woodrow Wilson, Warren Gamaliel Harding, Calvin Coolidge, Herbert Clark Hoover hasta llegar a la administración de Franklin Delano Roosevelt. Estos países fueron objeto de intervenciones militares, de imposición de presidentes títeres, de ocupación de sus puertos, aduanas, oficinas de tributos y así como de bloqueo a sus magras economías para garantizar el pago de supuestas o reales deudas contraídas con sus inversionistas o prestamistas usureros.

Francisco Henríquez y Carvajal, padre de Pedro Henríquez Ureña, fue llamado desde Santiago de Cuba por el Congreso Nacional para que asumiera la presidencia de la República Dominicana, tras la renuncia del presidente constitucional Juan Isidro Jimenes Pereyra, en mayo de 1916. Los Estados Unidos trataron de condicionar al Congreso Nacional en el sentido de que la persona que asumiera la Presidencia de la República Dominicana debía contar con la aprobación del Departamento de Estado. El doctor Henríquez y Carvajal asumió la Presidencia de la República de forma interina por seis meses a partir del 31 de julio de 1916, pero las tropas estadounidenses y otros agentes norteamericanos impidieron el normal desenvolvimiento de su gobierno. Ante la resistencia activa y digna del gobierno y el pueblo dominicanos frente a las pretensiones de los Estados Unidos, el presidente Woodrow Wilson puso oficialmente a la República Dominicana bajo ocupación del gobierno militar norteamericano el 29 de noviembre de 1916, al mando del contralmirante Harry Shepard Knapp.

En un Memorándum sobre Santo Domingo, publicado por el periódico Heraldo de la Raza de México el 15 de febrero de 1923, Pedro Henríquez Ureña (1988) explica las circunstancias en que su padre fue elegido por el Congreso de su país, en que gobernó y en que fue ilegalmente depuesto del poder por parte de las tropas norteamericanas:

El presidente Jimenes renunció en 1916 y el Dr. Francisco Henríquez y Carvajal fue elegido por el Congreso como presidente de coalición aceptado por todos los partidos. El gobierno norteamericano presentó nuevamente las demandas que he resumido antes, y encontrando una segunda negativa, decidió esta vez obtener la aceptación por la fuerza. Esta presión consistió en tomar posesión de todas las oficinas recaudadoras en Santo

Domingo y en rehusar la entrega de cualquiera suma al Gobierno Dominicano. Por cuatro meses, del 31 de julio al 29 de noviembre de 1916, tal Gobierno no tuvo dinero para pagar a sus empleados; ni siquiera para alimentar a los presos que tuvieron que ser alimentados por beneficencia privada. Los empleados dominicanos demostraron su patriotismo permaneciendo en sus puestos sin ser pagados. Viendo que no era suficiente la presión económica, el 29 de noviembre se empleó la fuerza militar: el capitán H. S. Knapp lanzó una proclama declarando que la República Dominicana estaba en estado de ocupación militar sujeta a un gobierno militar y bajo leyes militares. Su proclama invoca el artículo 11 del Convenio de 1907. Pero ningún Convenio ni acuerdo alguno da ni ningún derecho de intervención militar en Santo Domingo. Para nuestro país no hay nada semejante a lo que es para Cuba la enmienda Platt. (pp. 436-437).

Las acciones adoptadas por el gobierno de los Estados Unidos revelan claramente el desprecio mostrado por el gobierno de Wilson a los pueblos pequeños de América Latina y el Caribe, a los cuales quiso imponerle condiciones onerosas para el pago de una deuda que ellos mismos fueron inflando cada vez más hasta tornarla impagable.

De igual manera, Henríquez Ureña (1988) presenta el panorama en que fue sumida la República Dominicana como resultado de la ocupación de su territorio por parte de las tropas norteamericanas, al conculcar todos sus derechos civiles y políticos:

Los dominicanos han preferido permanecer sin ningún gobierno nacional antes que conceder que este fuera un mero instrumento de Washington como en el caso de Haití; es decir, antes que conceder ningún derecho constitucional a un poder extraño. Mientras tanto, todos los derechos civiles han sido suprimidos y en su lugar rigen las leyes militares; el ejercicio del voto ha sido suspendido y durante tres años ni siquiera un regidor ha sido elegido por el pueblo; la censura a la prensa y hasta hace poco a toda correspondencia era muy estricta; no hay libertad de palabra, ni derecho de agrupación; los trabajadores no tienen miedo alguno para hacerse oír; y muchos casos de justicia que deberían juzgarse en las cortes regulares del país, se juzgan de un modo arbitrario por prebostes regulares del país, creando así un estado de temor e inseguridad entre el pueblo. (p. 437).

Es más que evidente que la situación que vivía la República Dominicana como resultado

de la aplicación de la política del “Big Stick” o del “Gran Garrote” enunciada y aplicada por Roosevelt y continuada en su momento por Wilson y otros presidente norteamericanos, que en su momento adoptó las denominaciones de “Corolario Roosevelt”, “Diplomacia del Dólar” o “Diplomacia Cañonera”, no podía ser vista como progresista ni auspiciadora del progreso de los pueblos de América Latina y el Caribe, como intenta demostrar Castro Peña (2007) en su investigación. Esta perspectiva crítica es confirmada por el investigador estadounidense Knight (1939), quien revela que la justicia estaba secuestrada por la oficialidad militar norteamericana que ocupó la República Dominicana a partir de 1916, cuando expresa:

Una rígida censura fue establecida en Santo Domingo conjuntamente con la ocupación, en 1916, y luego fue ampliada de tiempo en tiempo por órdenes y decretos. Las Cortes Prevostales estaban integradas por uno o más oficiales americanos y fueron originalmente instaladas para conocer de ofensas contra el Gobierno Militar; pero esta frase fue ampliada para que abarque casi todas las ofensas. (p. 117).

Calder (1998), otro investigador norteamericano, ofrece un panorama totalmente objetivo de lo que ocurrió en el país con la rama ejecutiva del gobierno de ocupación y la actitud asumida por los miembros del Gabinete que acompañaban al presidente Henríquez y Carvajal:

Las leyes del gobierno militar, muchas de ellas destinadas a formar parte de las leyes permanentes de la República Dominicana, fueron llamadas órdenes ejecutivas. La primera apareció el 4 de diciembre de 1916, declarando a los dominicanos inelegibles para detentar en el gabinete las carteras de Interior y Policía y de Guerra y Marina, posiciones ambas que controlaban parte del aparato militar dominicano. El Capitán Knapp, ahora gobernador militar, invitó a los demás miembros del gabinete a continuar a cargo de sus carteras, sin pago ni reconocimiento oficial. Para el 8 de diciembre, sin embargo, todos los miembros del gabinete habían declarado su rechazo a servir bajo un gobierno militar, hecho que fue reconocido por la Orden Ejecutiva No. 4, la cual declaró sus puestos vacantes y designó a oficiales militares de Estados Unidos para sustituirlos. El último funcionario del Poder Ejecutivo que se mantenía en su cargo era el propio Presidente Henríquez. Sin reconocimiento y enfrentado a un poder avasallante continuó la protesta hasta que los últimos vestigios de la soberanía dominicana se extinguieron. Finalmente, abandonó el país

el 8 de diciembre, tocando por última vez suelo dominicano en el puerto aún no ocupado de San Pedro de Macorís, donde el pueblo y el ayuntamiento de la ciudad le brindaron una calida recepción y le otorgaron un préstamo de dos mil dólares. (pp. 25-26).

En esa misma perspectiva se pronuncia el diplomático norteamericano Benjamín Sumner Welles (2006), quien estuvo en República Dominicana en julio de 1922 y firmó la propuesta de memorándum de evacuación de las tropas norteamericanas junto al ministro norteamericano en Washington, William W. Russell, tras lo cual escribió su destaca obra *La Viña de Nabot*, dedicada a la historia pasada y reciente de este país caribeño, en la que expresa:

Así se presentó en el breve lapso de diez días la extraordinaria anomalía de la creación de un Gobierno de la República Dominicana, encabezado por un oficial de la Marina de Guerra de los Estados Unidos con un gabinete de oficiales de la Marina de Guerra y del Cuerpo de Infantería de Marina de los Estados Unidos, ninguno de los cuales tenía conocimiento o experiencia en los asuntos y problemas dominicanos y la mayoría ni siquiera sabía hablar el idioma del país. La ficción mantenida por el Departamento de Estado de que este gobierno “ejercía las funciones gubernamentales para la República Dominicana, llegó a un punto de que el Gobierno Militar, asumiendo las funciones de un gobierno legítimo, nombró y recibió representantes diplomáticos. Se presentó un caso risible cuando el presidente de los Estados Unidos se abstenía de acordar su reconocimiento a un gobierno de Centro América recién elevado al poder, mientras el gobernador militar de Santo Domingo, ignorante de la situación, dirigió una comunicación al Jefe de aquel Gobierno, expresando su deseo de estrechar relaciones con su gran y buen Amigo”. Este reconocimiento tan cordialmente extendido tuvo que ser rápidamente retirado en respuesta a órdenes urgentes recibidas de Washington. (Tomo II, pp. 227-228).

La actitud de dignidad asumida tanto por el pueblo dominicano como por los miembros del gabinete del presidente Henríquez y Carvajal contrastaba con la postura avasallante puesta en práctica por el gobierno de ocupación de los Estados Unidos en la República Dominicana. Este ejerció el poder de forma omnímoda y autocrática a través de las denominadas órdenes ejecutivas, imponiendo la censura a todos los medios de comunicación, a la intelectualidad progresista, al crear una nueva policía, al proceder al desarme general de la población, entrando a las casas de las

personas de forma atropellada y sin ninguna orden judicial, al desconocer al Congreso Nacional electo durante cuatro años y al pretender vender la imagen de un gobierno legítimo y constitucional, cuando procedió a nombrar y recibir misiones diplomáticas de forma autónoma, siendo en los hechos tan sólo un sello gomígrafo de la administración de Washington.

En el artículo “Desalojo de los Pueblos Débiles”, publicado en la Revista Universal de México en octubre de 1916 y en el periódico El Tiempo de Santo Domingo el 16 de noviembre de 1916, Henríquez Ureña (1974) se quejaba amargamente de la actitud asumida por la prensa universal, pero muy especialmente la latinoamericana, ante la ocupación de que era objeto la República Dominicana en ese momento:

En medio del más extraño silencio de la prensa universal, se ha llevado a cabo, durante los últimos meses, la intervención de los Estados Unidos en la República Dominicana. La intervención raya punto menos que en conquista. Se comprende el silencio de Europa, preocupada por sus problemas propios, pero no el silencio de la prensa latinoamericana en su mayor parte. Es verdad que el gobierno de los Estados Unidos, con singular maña y artería (en que no se han omitido procedimientos como la retención de correspondencia privada), oculta al público los pormenores de lo que ocurre; pero un hecho, central, ostensible, no puede ocultarse: el territorio de una nación independiente de la América española se halla ocupado, sin motivo suficiente de carácter internacional, por fuerzas de los Estados Unidos. La noticia de este hecho debió bastar para que la prensa de América Latina se diera cuenta de la gravedad del caso. Más aún: no sólo de la prensa; también, de los gobiernos de nuestra América debió partir la protesta (p. 337).

Esa situación comenzó a cambiar cuando se decidió constituir la denominada Comisión Nacionalista, la cual se encargó de desarrollar una gran campaña de concientización en los diferentes países de Europa, América Latina y en los propios Estados Unidos de América, en torno a las diferentes acciones lesivas a los derechos humanos cometidas por los ocupantes y la necesidad de que se produjera una evacuación pura y simple de las tropas norteamericanas del territorio dominicano en el más breve tiempo posible. Con ella lograron sensibilizar a ciudadanos y a gobiernos de países como Estados Unidos, España, Francia, Bélgica, Cuba, Uruguay, Brasil, México, Colombia, Argentina, Chile y Ecuador, entre otros.

Max Henríquez Ureña (1950), hermano de Pedro, quien fue Secretario de la Presidencia del gobierno de Henríquez y Carvajal da su versión del proceso que se siguió en la elección de su padre como Presidente de la República, en su ejercicio gubernamental, su actitud ante el gobierno de los Estados Unidos y ante la intromisión de las tropas norteamericanas a la República Dominicana:

A mediados de 1916 mi padre fue llamado a la Presidencia de la República, por elección constitucional que de su persona hizo el Congreso Nacional en momentos de aguda crisis política, cuyo más sensible resultado fue el desembarco de tropas de los Estados Unidos de América en el territorio dominicano. No estábamos todavía en la época de la política del "buen vecino", y la misión encomendada a mi padre era sumamente espinosa, pues su principal obligación, tanto en el orden moral como en el constitucional, era la de obtener la desocupación del territorio dominicano por las fuerzas militares extranjeras que se habían adueñado de algunas ciudades y cuarteles. Las condiciones que los ocupantes quisieron exigir para acceder a tal reclamación eran sencillamente inaceptables, y ante el rechazo formal que de ellas hizo el gobierno dominicano se llegó a una medida extrema: la creación de un gobierno militar de ocupación en todo el territorio fue decretada, desde Washington, lo que implicaba el desconocimiento del gobierno constitucional existente. (pp. 43-44).

Max relata las circunstancias en que el Presidente "de jure", Henríquez y Carvajal, encabezó una campaña nacional e internacional para lograr el respeto a la soberanía nacional del territorio dominicano, a la cual se integraron de forma militante, sus hijos Pedro Henríquez Ureña -quien era Profesor de la Universidad de Minnesota de los Estados Unidos y estaba terminando un Doctorado en Letras - y Max Henríquez Ureña -que era parte del gabinete de su padre-, su tío Federico Henríquez y Carvajal, los intelectuales Federico García Godoy, Fabio Fiallo, Américo Lugo, Emiliano Tejera, Rafael J. Castillo, Félix Evaristo Mejía, Tulio Manuel Cestero, Enrique Deschamps, Horacio Blanco Fomona, Manuel Arturo Peña Balle, Abigaíl Mejía, Ercilia Pepín, entre muchos otros, así como los dominicanos de ideas nacionalistas, enfrentaron al imperialismo norteamericano a través de movilizaciones cívicas urbanas y en distintos foros nacionales e internacionales, tras consumarse la primera ocupación militar norteamericana a Santo Domingo:

Mi padre decidió ausentarse del país para, en su calidad de Presidente "de jure", emprender una campaña en pro de la reintegración de la soberanía dominicana. Lo acompañó a los Estados Unidos, y en Nueva York nos reunimos con Pedro, que era profesor de la Universidad de Minnesota desde hacía pocos meses. Un periódico de Minneapolis había hecho resaltar la circunstancia de que un ciudadano dominicano estuviera en ese cargo, interpretando ese hecho como una demostración de preferencia por los Estados Unidos. La respuesta publicada por Pedro fue breve y categórica: su país, pequeño y desventurado, era "el suyo" y era, por lo tanto, el de su invariable predilección. La situación de guerra mundial que entonces prevalecía y la entrada ya inminente de los Estados Unidos de América en el conflicto, hicieron de momento imposible la campaña proyectada. Inútiles fueron los esfuerzos de mi padre por hacerse oír en Washington; y en vista de ello se reintegró al ejercicio de su profesión en Santiago de Cuba. Al firmarse el armisticio de 1918 las perspectivas fueron otras. Se organizaron en Cuba los Comités Pro-Santo Domingo, y con los fondos recaudados por esas instituciones se inició la campaña, robustecida un tiempo después por las colectas hechas en Santo Domingo, singularmente las de la "semana patriótica". Nada de esto había sido posible durante el periodo de la guerra. (Max Henríquez Ureña, 1950, p. 44).

A propósito de la Semana Patriótica Dominicana, es importante destacar que fue una acción de gran impacto organizada por la Unión Nacional Dominicana (UND), que encabezaban los destacados intelectuales dominicanos Emiliano Tejera, Américo Lugo y Fabio Fiallo, con el apoyo decidido de las Juntas Nacionalistas y las Juntas Patrióticas de Damas de los diferentes puntos del país. Con esta se buscaba elevar los niveles de conciencia patriótica del pueblo dominicano, profundizar los niveles de protesta popular contra el gobierno de ocupación norteamericana y contribuir al financiamiento de las labores que realizaba el Presidente Henríquez y Carvajal junto a la Comisión Nacionalista en el exterior, siendo las ciudades de Santo Domingo y Santiago el centro de la misma, aunque en diferentes lugares del país se realizaron múltiples eventos locales de fervor nacionalista, entre los cuales destacan San Pedro de Macorís, La Romana, El Seibo, Hato Mayor, Los Llanos, Monte Cristi, Puerto Plata, Higüey, Azua, Baní, Moca, San Francisco de Macorís, Cotuí, Pimentel y Mao.

En todas esas acciones realizadas, las mujeres tuvieron un rol determinante, produciéndose

situaciones muy jocosas como la rifa de besos, de objetos personales y piezas de baile; así como veladas, juegos florales, kermeses, corridas de caballos en el hipódromo, corridas de toros y la presentación de películas, entre otras. En la mayor parte de estos pueblos, el comercio cerraba sus puertas a tempranas horas de la tarde para que toda la población se integrara a las celebraciones. Los fondos recaudados durante la Semana Patriótica en diferentes puntos del país entre junio y julio de 1920 ascendieron a US\$ 191,626.00, de los cuales US\$50 mil correspondieron a San Pedro de Macorís; US\$50 mil a Higüey; US\$48 mil a Santo Domingo; US\$13 mil a Santiago de los Caballeros; US\$10 mil a La Romana; US\$7 mil a San Francisco de Macorís; US\$6 mil 500 a Puerto Plata; US\$5 mil a Los Llanos de San Pedro de Macorís; US\$2 mil a Azua y US\$126 a la ciudad de Baní. Estos recursos fueron enviados por la Junta Patriótica de Damas a la Comisión Nacionalista que encabezaba el Presidente de Jure, Francisco Henríquez y Carvajal, para que pudieran continuar con su labor de sensibilización de la comunidad internacional ante la bochornosa ocupación militar norteamericana de que era objeto la República Dominicana.

Max Henríquez Ureña (1950) refiere la presencia de su padre, Henríquez y Carvajal, en Francia y Estados Unidos, tras la firma del Tratado de Versalles en 1918, como colofón de la Primera Guerra Mundial, donde entró en contacto con representantes de las diferentes repúblicas de Europa y América Latina:

Mi padre se encaminó a Francia en el momento de suscribirse el tratado de Versalles. Allí cambió impresiones y presentó diversos "memoranda" sobre el caso dominicano a todas las delegaciones de América, empezando por la de los Estados Unidos. Volvió de Europa a los Estados Unidos para seguir allí la labor emprendida, y logró disponer de unos días para ir a visitar a Pedro en Minneapolis. A poco nos reunimos todos en Nueva York, junto con mi tío Federico, Tulio M. Cestero y otros dominicanos, y quedó constituida la Comisión Nacionalista Dominicana, encabezada por mi padre como Presidente "de jure" de la República. Pedro nos acompañó después a Washington, asistió a algunas conversaciones con funcionarios del Departamento de Estado, y colaboró en la redacción de algunos "memoranda" presentados por mi padre al propio Departamento y a los representantes diplomáticos de las demás repúblicas americanas. No es del caso de entrar ahora en otros aspectos de esa campaña: he querido sólo señalar la participación que Pedro tuvo en ella, y debo agregar que, gracias a su dominio del idioma inglés y a sus relaciones

periodísticas y universitarias, prestó entonces y después valiosísimo concurso a la causa que defendíamos. Al fin, en 1924, la República volvía al pleno disfrute de su soberanía con la retirada definitiva de las fuerzas de ocupación. (pp. 44-45).

Ese periplo contó con la presencia en los Estados Unidos del depuesto presidente Henríquez y Carvajal, donde se encontraba Pedro Henríquez Ureña, y alcanzó a los diferentes países de América Latina y Europa, entre los que se destacaron Cuba, República Dominicana y Francia. Henríquez Ureña en su Memorándum da los detalles de las gestiones desarrolladas por Henríquez y Carvajal en Washington ante la administración de los Estados Unidos:

El Dr. Henríquez y Carvajal está actualmente en Washington tratando de demostrar a la Administración que tal estado de cosa no puede ser, sobre todo después que la Guerra Europea ha terminado. Nuestro principal deseo es que se devuelva la soberanía nacional a los dominicanos, única solución ajustada a derecho. Pero si esto tardara, entonces, los métodos del gobierno militar deben siquiera modificarse, restringiendo la aplicación de la justicia militar solamente a asuntos militares, limitándose la cesura, y dejando a los dominicanos la responsabilidad de intentar una reorganización de nuestro país, con lo cual se acrecentarían las probabilidades todas de desarrollo nacional y de estabilidad del gobierno. (Henríquez Ureña, 1988, p. 437).

La actitud de atropello y la conculcación de todo tipo de derecho asumida por el gobierno de ocupación ante la población indefensa, devino en acciones armadas contra las tropas norteamericanas entre los años de 1917 y 1922, en la Línea Noroeste con la batalla de La Barranquita, en la región Este con la lucha de los campesinos que fueron despojados de sus tierras para dar paso a la construcción de enormes complejos azucareros, llamados despectivamente “Gavilleros” por los marines y la resistencia en el Suroeste del líder redentorista Olivorio Mateo, reconocido en la región del Valle de San Juan de la Maguana como “el dios de los campesinos pobres”. El 12 de julio de 1924, la República Dominicana recobró su soberanía nacional con la retirada definitiva de las fuerzas de ocupación de los Estados Unidos, pero dejando en el gobierno como presidente títere al general Horacio Vásquez Lajara y como jefe del Ejército Dominicano al general Rafael Leónidas Trujillo, quien posteriormente instaló una dictadura de casi 31 años.

Volviendo a la reflexión crítica en torno a la filosofía del pragmatismo de James, se puede

observar que nunca constituyó un humanismo verdadero, sino un instrumento de dominación puesto al servicio de la emergente potencia, denominada Estados Unidos de América. La crítica filosófica de Henríquez Ureña (2009) al pragmatismo de James, se puede sintetizar en estas sabias palabras:

Desatiende los primeros principios, las categorías; busca siempre cosas, frutos, consecuencias. Aunque puede armonizar con filosofías diversas, no apoya ninguna. Para él, las teorías son instrumentos, no son respuestas a enigmas. La ciencia misma no es sino una lengua bien hecha, según la frase de Condillac, reinterpretada por Henri Poincaré, y ratificada por unos pocos hombres de ciencia contemporáneos. (p. 98).

Como se puede observar, el pragmatismo estaba muy distante de ser una nueva forma de humanismo, ya que su preocupación fundamental no era lograr la felicidad del ser humano en sí mismo, sino impulsar el desarrollo material de quienes estaban vinculados al proceso productivo de la entonces pujante nación norteamericana. Por esa razón el pragmatismo es la filosofía que históricamente más ha encajado con el denominado “sueño americano” que postularon los fundadores de esa gran Nación, que, como se sabe, está basado en la falsa promesa de que todos aquellos que viven en ese país tienen la oportunidad de ver coronada su realización material, pero sin que ello implique necesariamente su realización espiritual plena como ser humano.

El pragmatismo es considerado por James, al mismo tiempo, un método y una teoría de la verdad. En esta concepción la verdad no se limita a constatar la certidumbre o no de un determinado conocimiento, sino que considera verdaderas aquellas ideas que se pueden asimilar, hacer valer y verificar. La posesión de la verdad para el pragmatista no es un fin en sí mismo, sino un medio que lleva a otros fines, donde lo verdadero es lo que hace fecundo todo pensamiento humano.

De igual manera, Henríquez Ureña (2009) destaca que James dejó abierta la posibilidad de una nueva concepción del mundo, el pluralismo, opuesta al monismo que sustentan las filosofías intelectualistas. Al respecto sostiene que no se puede afirmar que el mundo esté regido por un principio universal y que el ser humano esté en capacidad de alcanzarlo, porque existen varias explicaciones del universo y cada una contiene elementos importantes, razón por la cual considera que se debe hablar de pluralismo del conocimiento. De su lado, Henríquez Ureña afirma que es “la

parte más original de su filosofía” (p. 99).

James habla de pluralismo, como forma de aprehensión del conocimiento, mientras que Nietzsche dice que la humanidad está curada de aquella ridícula inmodestia que postulaba que sólo desde el ángulo óptico propio es lícito trazar perspectivas. El mundo se ha vuelto infinito para nosotros, por cuanto *“no podemos refutar la posibilidad de que sea susceptible de infinitas interpretaciones”* (Henríquez Ureña, 2009, p. 102).

El pluralismo integral ha devenido, con el discurrir de los años, en algo consustancial a la idea de la libertad plena del ser humano. Por tanto, el pluralismo no puede quedarse en una simple retórica, sino que es necesario plasmarlo en el quehacer cotidiano de toda la humanidad, mediante el ejercicio efectivo de la democracia participativa, el desarrollo de una diversidad de corrientes filosóficas, políticas, científicas, artísticas y literarias, la puesta en práctica de la tolerancia política y religiosa, el respeto a las libertades públicas y a los derechos humanos, así como el respeto a la diversidad cultural, multiétnica y de género.

Henríquez Ureña sostiene que es en La Gaya Ciencia donde Nietzsche pone de manifiesto más claramente su tendencia pragmatista. En ese orden, el pensador dominicano escoge una serie de aforismos que ponen al desnudo la actitud anti-intelectualista del filósofo alemán. Tal es el caso del aforismo 333, donde plantea que durante mucho tiempo se ha creído que el pensamiento consciente es el pensamiento por excelencia, pero que es ahora cuando se comienza a ver la verdad, consistente en que la mayor parte de la actividad intelectual se efectúa de una manera inconsciente, sin que las personas se den cuenta. Al respecto Henríquez Ureña observa que es -muy probablemente- en este aforismo de Nietzsche en que James se apoya para sustentar la teoría de la subconsciencia, de la cual él es uno de sus mayores propagadores.

De igual manera, refiere que en los aforismos 3 y 110 Nietzsche intenta explicar los cimientos de la lógica en función de la propensión ilógica del ser humano, predominante desde la época primitiva, en que se acostumbraba a considerar las cosas parecidas como si fueran iguales. Nietzsche plantea que para que pudiera surgir la noción de sustancia, indispensable para la lógica, fue preciso que por mucho tiempo no se viera ni se sintiera lo que hay de cambiante o mutable en las cosas. En ese sentido afirma que, durante diferentes edades, la inteligencia no engendró más que errores, algunos de los cuales resultaron útiles para la conservación de la especie. También

sostiene que quien logró descifrarlos o recibirlos en herencia, pudo luchar por la vida en condiciones más ventajosas y legó este beneficio a sus descendientes. Considera que muchos de los erróneos artículos de fe, transmitidos por herencia, han llegado a constituir una especie de fondo o caudal humano. Por ejemplo, se ha llegado a admitir que existen cosas iguales; que hay objetos, sustancias, cuerpos; que las cosas son lo que parecen ser; que nuestra voluntad es libre; que lo que es bueno para algunos es bueno en sí.

En lo que concierne al proceso de surgimiento de la verdad, Nietzsche sostiene en el aforismo 123 que muy tardíamente aparecieron los que negaron y pusieron en duda diferentes proposiciones e igualmente tardía surgió la verdad, tomada en su sentido intelectualista, a la cual denominó como “la forma menos eficaz del conocimiento”. Al mismo tiempo alegaba, en coincidencia casi total con el pragmatismo, que la fuerza del conocimiento no reside en el grado de verdad que tenga, sino en su antigüedad, en su grado de asimilación, en la forma que adopta de condición vital. Es por esa razón que llegó a expresar que no sólo la utilidad y el placer tomaron parte en la lucha por la verdad, sino todos los tipos de instintos. En tal virtud, el conocimiento se convirtió en parte esencial de la vida, y, como tal, en potencia cada vez mayor, hasta que, al final, el conocimiento y “aquel antiguo error fundamental”, que muchos llaman verdad, llegaron a chocar mutuamente. Asimismo, manifiesta que el pensador es el ser en quien el instinto de la verdad y aquellos errores que conserva la vida libraron la primera batalla, cuando el instinto de la verdad pudo presentarse también como una potencia conservadora de la vida. Es por ello por lo que Nietzsche apunta: “*Es cosa nueva en la historia que el conocimiento pretenda ser algo más que un medio*” (Henríquez Ureña, 2009, pp. 101-102).

Entre el pragmatismo de William James y el anti intelectualismo de Nietzsche hay muchos puntos en común: el irracionalismo, que censura toda forma reflexiva de la razón y la lógica, al tiempo que pone en primer lugar los instintos, los sentimientos y los placeres desmedidos; el utilitarismo y el instrumentalismo, con los que se busca demostrar que el conocimiento no tiene como referencia fundamental la verdad en sí misma, sino que, por el contrario, tan sólo constituye un medio para la conservación de la vida; el anti humanismo, que pone en primer lugar lo material, por encima de los aportes que pueden hacer los seres humanos al desarrollo integral de la sociedad y, por último, el pluralismo, con el cual se objeta a todas las filosofías monistas que hasta entonces habían dominado el mundo occidental desde sus orígenes, para dar paso a un relativismo filosófico

e interpretativo de la verdad y de las ideas.

4.5. Panteísmo ético y política social en Spinoza

Baruch Spinoza es uno de los pensadores modernos que más influyó en su época y en la posteridad, en virtud de su postura sobre el universo, el conocimiento, la política, la sociedad y la ética. Su concepción del mundo fue panteísta, al identificar la naturaleza con Dios, en tanto sustancia divina infinita, que es causa de sí misma y de todas las cosas que constituyen el universo, existe por sí misma y es, a la vez, creadora de toda la realidad. Esto significa que la naturaleza es equivalente a Dios.

El proceso del conocimiento lo concibe a partir del entendimiento humano, el cual se deriva a su vez del entendimiento de Dios. El entendimiento es concebido como la modificación de la sustancia divina que piensa su objeto extenso o cuerpo, mediante el cual se puede aprehender la realidad, donde el alma o las ideas refutan todo aquello que le afecta. Así, la unidad del alma y el cuerpo está garantizada como resultado de la convivencia de la sustancia infinita y sus modificaciones finitas o modos de estar. Esto significa que las ideas son los modos finitos de Dios -sustancia infinita- manifestarse mediante las propiedades del pensamiento.

En el plano político Spinoza se mostró partidario de la más amplia democracia, donde no descarta la participación de las mujeres como posibles ejecutivas del gobierno, pero es del parecer que el mejor gobierno es el que ejercen los hombres. De igual modo, establece que la sociedad está sujeta a las leyes que rigen su funcionamiento, conforme a los principios esenciales del derecho natural: afirmación de la propiedad ajena, observancia de los convenios, compensación por los daños causados y condena por las infracciones cometidas. La moral y la religión deben ser entendidas a la luz del método racional, donde los valores son concebidos como creaciones humanas arbitrarias.

En su obra “La Ilustración radical”, Jonathan Israel (2012, pp. 340 y ss.) destaca que Spinoza, partiendo de su ontología monista, estaba preparando una mezcla explosiva de ateísmo y republicanismo democrático que tendría enormes consecuencias. El desarrollo de esta filosofía, que tenía como fundamento la razón y la experiencia, le servía de base a Spinoza para producir una ruptura radical con la teología y con el vulgo, al tiempo de reclamar su libertad de filosofar o

pensar y de expresar libremente lo que piensa.

Israel (2012) en su texto recoge aseveraciones como aquella que dice que “*desde el surgimiento del cristianismo y hasta mediados del siglo XVIII sólo Spinoza niega categóricamente la posibilidad de que existan los milagros y los sucesos sobrenaturales causados por la magia*” (p. 340). Si bien Israel aduce que las tesis ateístas existen desde tiempos inmemoriales, Spinoza aparece a menudo como el más consecuente y profundo sistematizador de estos, con lo cual inaugura una nueva época.

El autor de la Ilustración Radical presenta a Spinoza como un pensador cuyas motivaciones intelectuales son liberar a los hombres de las supersticiones y de toda forma de religiosidad mediante la exaltación de la rebelión y la construcción de una ontología que permita una comprensión de lo real como algo no bifurcado en dos planos alejados.

Los capítulos que hacen referencia a la filosofía de Spinoza (VIII, IX y XIII), se concentran en las dificultades que padeció para romper definitivamente con su religión y su estatus económico y social antes de 1656, ocasión en que le expulsaron de la Sinagoga. Israel no toma muy en serio la relación de Spinoza con sus raíces judías y la vinculación que su sistema podría tener con éstas, la cual es importante establecer o discutir en lugar de ignorarla o sostener olímpicamente que ambas concepciones están en abierta contradicción la una con la otra (Israel, 2012, p. 211).

Un estudio más profundo en torno a las ideas coincidentes con judíos expulsados como Uriel da Costa y Maimónides podría matizar la radical novedad e impacto de las ideas de Spinoza tales como la negación de la creación, los milagros, la vida después de la muerte, e incluso la concepción de la divinidad, que Israel casi establece como algo subordinado a los aspectos morales y políticos.

En el ensayo crítico “*Las ideas sociales de Spinoza*”, Henríquez Ureña sostiene que la obra de este gran pensador judío-hispano-holandés deja una gran impresión de misticismo, porque las intuiciones primordiales en que apoya toda su filosofía, por mucho que se pretenda justificarlas como evidencias de la razón, arraigan hondamente en el misterio del espíritu. De igual manera, señala que, en toda filosofía, cuando se asciende a la suprema síntesis, aunque sea a través del mayor rigor racional, se alcanza alguna forma de éxtasis, que es la impresión que produce en la

Ética el concepto del “amor intellectualis Dei” (el amor intelectual de Dios), el cual es, sin duda alguna, un paralelo del amor platónico, que tiene por sustento primordial a la filosofía espiritualista de Platón.

Henríquez Ureña destaca que la concepción unitaria del mundo lograda a partir de la edad moderna fue un fruto natural del espíritu de Spinoza, debido al gran conocimiento que poseía sobre los libros sagrados hebreos y sobre los principales movimientos de la filosofía occidental, cristiana o no, desde los comienzos hasta los días en que le tocó vivir –desde Platón, el neoplatonismo alejandrino, la tradición judaica y árabe, la escolástica, el renacimiento hasta el cartesianismo-, razón por la cual pudo esclarecer y fijar el valor y el alcance de las ideas que habrían de integrar su sistema filosófico. Sobre el pensamiento filosófico de Spinoza, Henríquez Ureña (2009) expresa:

Hay en él resabios de escolástica: pero el artificio de las escuelas le sirve para destruir absurdos de la teología católica; concibe un panteísmo, como los alejandrinos: pero ese panteísmo va de acuerdo con la ciencia de su tiempo, y no faltan quienes lo declaren de acuerdo con la ciencia de hoy; recibe la influencia cartesiana: pero las tendencias que en Descartes se esbozan, en él se definen, llegan a sus verdaderas consecuencias lógicas, aparecen libres de compromisos teológicos o espiritualistas...El sistema de Spinoza – resumido en su *Ética*- comienza por sus fundamentos lógicos, crece hasta formar un universo de absoluta congruencia, y acaba por deducir las enseñanzas del ideal humano que allí se implican. (p. 137).

Henríquez Ureña sostiene que Spinoza entiende por causa de sí mismo todo aquello cuya esencia implica la existencia; es decir, aquello cuya naturaleza no puede concebirse sino como existente. Concibe por sustancia sólo lo que es existente por sí mismo y es causa de sí mismo. De igual manera, define la sustancia como única, eterna, infinita e indivisible, que contiene en sí todo atributo-infinidad de atributos, eternos e infinitos también en su género y todos los modos o afecciones, o formas de la existencia. En ese sentido, llega a la conclusión de que sólo Dios es sustancia, concepto que destruye la idea de la creación, por cuanto Dios es el mundo mismo, y todo cuanto existe, existe en él, como parte y efecto suyos; él es causa inmanente, no transitiva, de las cosas. Existe por la sola necesidad interna de su naturaleza, mediante la cual determina que es

libre y sin finalidad, razón por la cual toda cosa que de él se deriva recibe sus atributos, que son la esencia, la existencia y todas sus determinaciones propias y particulares, a las cuales está sujeta.

En tal virtud, el proceso universal sólo pudo producirse en función de los atributos que conocemos de Dios y que percibimos como contribuyentes de su esencia, que son la extensión y el pensamiento. Las cosas singulares que los seres humanos conocen se expresan como cuerpos y modos de pensamiento (estados de conciencia): éstas expresan la naturaleza de Dios de manera limitada, ya en el orden de la extensión, ya en el orden del pensamiento. Cada atributo se manifiesta en dos modos: el primero, en movimiento y reposo; el segundo, en voluntad y entendimiento. Al respecto aclara que un atributo no se implica ni se explica por otro y que un fenómeno, en el orden de la extensión, tiene por causa inmediata otro fenómeno, del mismo orden, y éste otro semejante y así hasta el infinito. Por eso se puede afirmar que los dos procesos de causación que se conocen son infinitos e interdependientes entre sí. Sin embargo, el proceso universal es, en esencia, uno solo: el orden y la conexión de las cosas, lo que constituye una solución realista al problema del conocimiento, que, aunque tiene su antecedente inmediato en Descartes con su *cogito ergo sum* (pienso, luego existo), se afirma con el vigor de una intuición no sólo en la armonía preestablecida de Leibniz, sino también en la teoría hegeliana del principio de identidad entre lo racional y lo real.

En el proceso de reflexión en torno a la perspectiva panteísta de Dios que asume Benedictus de Spinoza, donde el alma y el cuerpo constituyen un todo esencial integrado, Henríquez Ureña (2009) asevera:

Hay en Dios todas las cosas que se derivan de su esencia, es decir, de todo cuanto existe. La causa de las ideas en el espíritu del hombre no es el mundo exterior a él, sino Dios mismo en cuanto cosa pensante: es decir, Spinoza niega la teoría de la conciencia como epi-fenómeno, anunciada ya en la tesis aristotélica (nada hay en la inteligencia que haya estado antes en los sentidos), corregida por Leibniz después (excepto el mismo intelecto). Pero toda vez que el proceso del pensamiento y el de la extensión se corresponden, y un cuerpo y la idea de ese cuerpo no son sino la misma cosa expresada de dos maneras distintas, el alma humana es en esencia una idea cuyo objeto es el cuerpo humano. (pp. 138-139).

Spinoza funda su teoría de la verdad en la imagen de que el cuerpo y la idea de ese cuerpo

son la misma cosa: pues, aunque expresadas de dos maneras distintas, el alma humana es, en esencia, una idea relativa al cuerpo humano. En ese sentido afirma que hay tres géneros de conocimiento: imaginación, razón y saber intuitivo, donde el primero es el único que puede engendrar error (idea confusa o inadecuada por privación de conocimiento), mientras que los otros dos llevan a la verdad.

Sobre la perfección o imperfección que se atribuyen comúnmente a las cosas naturales o las obras del ser humano, son sólo expresiones que se derivan de las comparaciones que establecemos entre las cosas y los arquetipos, donde el más aceptable concepto de la perfección es el que la refiere al mayor grado de realidad que encontramos en las cosas. El bien y el mal son también nociones puramente humanas: bueno es lo que sabemos contrario al mismo fin. El simple conocimiento del bien y del mal no es bastante para deducir las afecciones: es necesario que ese conocimiento engendre afección, y afección más fuerte que las que ha de vencer. La virtud - concepto que equivale al de poder- crece con el esfuerzo por buscar el bien, por conservarnos: obrar por virtud no es otra cosa que obrar, vivir y conservar su ser bajo el gobierno de la razón. El bien supremo y la suprema virtud del alma están en conocer a Dios, es decir, comprender su esencia y las leyes del universo. En ese orden Spinoza afirma que los seres humanos que viven dominados por las pasiones no pueden decir que viven de acuerdo con las leyes de su esencia: es así como pueden ser contrarios entre sí. Sin embargo, todas las personas que viven bajo el dominio de la razón están de acuerdo: el bien supremo es uno solo para todos; todos pueden gozarlo por igual, y cada uno lo deseará para los demás.

Para Spinoza el hombre libre, es decir, el que vive según la razón, no piensa en la muerte sino en la vida; su sabiduría es una meditación, no sobre la muerte, sino sobre la vida. Sólo el hombre libre obra siempre de buena fe, procura siempre el bien ajeno, sabe agradecer y en el lugar donde vive es aún más libre que en soledad. La libertad humana se apoya en el hecho de que no hay afección del cuerpo de la que no podamos formarnos un concepto claro y distinto: la afección que es la pasión deja de serlo cuando nos formamos de ella una idea clara y distinta. Puesto que todo debe concebirse en Dios, el alma debe relacionar todas sus ideas con la idea divina. Quien se conoce a sí mismo y conoce sus afecciones clara y distintamente, ama a Dios: este amor crece a medida que crece el conocimiento. Nadie puede odiar la divinidad, pero el verdadero amor intelectual de Dios, sólo se alcanza por el saber intuitivo. Quien ama intelectualmente a Dios, no

pretende que Dios le ame a su vez. El alma sobrevive, no en su naturaleza finita de idea del cuerpo, sino como parte del pensamiento infinito y eterno. El amor intelectual de Dios en el alma humana no es sino parte del amor infinito con que Dios se ama a sí mismo.

Henríquez Ureña señala en la segunda parte de su ensayo, referido a las obras *Tratado teológico-político* y *Tratado político* de Spinoza, que en ellos se esconde la concepción panteísta del Dios-universo, se afirma la noción del determinismo, al tiempo que se proclama la dignidad del hombre y la libertad social. El objeto del primer tratado es demostrar la necesidad de que en toda nación debe existir la libertad de pensamiento, no sólo como conveniente, sino como indispensable a la religión y a la paz política. Para lograr esto emprendió el estudio detenido de la Biblia, utilizando la pura sustancia de la ciencia rabínica, muy avanzada entonces sobre la exégesis cristiana; estableció el método para su explicación (verdadero origen de la moderna crítica histórica al texto sagrado de los cristianos, que recibe el nombre de Hermenéutica) y procuró exponerlo de modo amplio, de manera que fuera satisfactorio tanto para judíos, católicos y protestantes. Empeño totalmente inútil, ya que la misma suscitó en su contra un alud de insultos y de excomuniones, razón por la cual durante mucho tiempo esta obra hubo de circular bajo títulos fingidos y su autor fue tomado como tipo y ejemplo de ateísmo perverso y corruptor.

El humanista dominicano, que a la sazón se recibió de abogado en 1914, afirma que la teoría jurídica desarrollada por Spinoza en el *Tratado teológico-político* tiene por base una concepción científica de la vida social. Para este pensador la sociedad significa un orden de fenómenos que cae bajo el dominio de las leyes naturales. El método para el estudio de esta ha de ser, por tanto, un método científico. La organización política de las sociedades era el tema de mayor interés para Spinoza, ya que en su tiempo la teoría del derecho natural de su compatriota holandés Hugo Grocio y anunciada por Jean Bodín y Juan Altusio, era lo que estaba en boga en Europa. El derecho natural, según Grocio, se funda en la naturaleza social del ser humano (en necesidades materiales y sociales que hay que satisfacer) y surge al mismo tiempo que la vida social: es un imperativo de la ética racional, que obliga a los seres humanos a respetarse entre sí. Los principios fundamentales del derecho natural son cuatro: el reconocimiento de la propiedad ajena; el cumplimiento de los contratos; la indemnización del perjuicio causado y la pena que sigue a la infracción de las tres reglas anteriores.

No obstante, la perspectiva de Spinoza es superior a la de Grocio, Bodín y Altusio, por cuanto llega a la verdadera raíz de la cuestión: toda cosa, en la naturaleza, quiere perseverar en su ser, y desea, para ello, adquirir el mayor poder. El derecho natural, es decir, la tendencia natural del ser humano es apoderarse de todas las cosas: el derecho natural de cada uno no tiene más límite que su poder natural. Desde el punto de vista de la naturaleza (ajeno a todos nuestros conceptos humanos del bien y del mal), todo se justifica: puesto que en el estado de naturaleza no hay pecado. Es por razón por lo que, Henríquez Ureña (2009, p. 147) identificado plenamente con la perspectiva crítica, racional y radical de Spinoza, sostiene que un hombre solo es incapaz de resguardarse contra todos, razón por la cual de ahí se sigue que el derecho natural, en tanto es determinado por el poder de cada individuo y no deriva sino de él, es nulo; es un derecho de opinión, más que un derecho verdadero, puesto que nada garantiza que se gozará de él con toda seguridad. No puede existir derecho verdadero sino en la vida social. El derecho no puede concebirse sino allí donde los seres humanos tienen derechos comunes, donde de forma mancomunada poseen tierras que pueden habitar y cultivar, donde son, en fin, capaces de defenderse, de fortificarse, de rechazar toda violencia y de vivir según mejor lo entiendan, por consentimiento común.

El hombre tiende a la vida social porque en ella puede establecer condiciones de regularidad para su vida individual y porque en ella puede pertenecerse mejor a sí mismo. Por eso Henríquez Ureña (2009) subraya lo que dice Spinoza en el capítulo V párrafo 2, cuando sentencia: *“Los hombres, no nacen, sino que se hacen aptos o ineptos para la condición social”* (p. 48). Este escepticismo con respecto al ser humano en el estado naturaleza está acorde con la ética racionalista de Spinoza cuando sostiene: sólo en la vida social encuentra el espíritu humano condiciones adecuadas para su progreso, para su racionalización; solo el ser humano plenamente racional es verdaderamente libre, y sólo él es constantemente capaz de sentimientos de bondad para con sus semejantes. La sociedad surge, pues, de una necesidad más bien biológica que psicológica, y surge mediante un pacto tácito y espontáneo: el Contrato Social que enunciaron Grocio y Hobbes, profundizado y llevado a su nivel más radical por Spinoza, pero que fue metodológicamente aterrizado a la práctica, atenuado a través de la democracia representativa y popularizado por el intelectual ginebrino Jean-Jacques Rousseau.

La sociedad, producto de la voluntad general, es una especie de alma colectiva. El cuerpo

del Estado debe obrar como dirigido por una sola alma, y, en consecuencia, la voluntad del Estado debe ser aceptada por todos. El Estado, que reúne en sí todos los derechos, es, por lo tanto, quien fija los límites a los derechos individuales: el individuo recibe sus derechos, no ya de la naturaleza, sino de la sociedad. La sociedad organizada según el principio de la sana razón permite el desarrollo de la verdadera libertad. En una sociedad así constituida, los fines del grupo y del individuo son idénticos. Henríquez Ureña se identifica plenamente con esta idea.

A juicio de Spinoza existen tres tipos principales de gobierno: monarquía, aristocracia y democracia. Sobre la monarquía dice que es una forma necesariamente imperfecta, porque la supuesta paz que emana de la misma proviene de la voluntad de una sola persona y solo se logra a partir de la esclavización y el temor de la sociedad. Sobre el gobierno de la aristocracia expresa que es aquel en que un grupo limitado de ciudadanos gobierna y posee privilegios no concedidos al resto del pueblo. En tanto que la característica de la democracia consiste en la libertad y la igualdad del sufragio, donde se señalan por voluntad popular las condiciones que deben reunir los ciudadanos que hayan de tener voto. Es en el Tratado teológico-político, capítulo XVI, donde Spinoza proclama las ventajas de la democracia, ya que su Tratado político quedó inconcluso. De la democracia dice que es la forma de gobierno más natural y la más propia a la libertad que la naturaleza otorga a los seres humanos, porque en este Estado nadie transfiere a otro su derecho natural, sino que lo cede a favor de la mayoría de la sociedad entera de que es parte. En la democracia es donde se garantiza mejor la libertad de pensamiento, necesaria para la perfección de la vida social.

En ese orden, el historiador Israel plantea su identificación con la perspectiva democrática de Spinoza, en una entrevista que concedió a Marcelo Somarriva en diciembre de 2017 en una visita que realizó a Chile, con motivo de su participación como invitado en el XIV Coloquio Internacional Spinoza y las Américas, organizado entre otras instituciones, por las universidades de Valparaíso, Playa Ancha, Federico Santa María y Adolfo Ibáñez (Israel, 2018):

En el siglo XVII ningún escritor republicano estaba discutiendo la forma de construir una democracia representativa en el sentido de estudiar la forma de las elecciones populares. La única manifestación que se conocía de esto era la asamblea deliberativa de la democracia directa de la Grecia antigua. Sin embargo, Spinoza puede considerarse

democrático en la medida en que rechazaba cualquier tipo de involucramiento en política que buscara satisfacer intereses personales. No solo era extremadamente antimonárquico, sino también contrario a la idea de un rey, una aristocracia o una oligarquía que organizaran el Estado para servir sus intereses. Una idea básica de su pensamiento es que el fundamento de un Estado es servir los intereses y mejorar la vida de todos sobre bases iguales. Para Spinoza la democracia era la base original de todo Estado y esta se pervertía en la monarquía y en la aristocracia. Su concepción filosófica básica del individuo y de los fundamentos que lo llevaban a reunirse en sociedades democráticas, lo impulsaba a promover que más gente se involucrara en la toma de decisiones, porque eso nos acercaba a que el Estado cumpliera con su función fundamental. Si consejos cada vez mayores se involucran, será más difícil que las decisiones sean capturadas por locos, lo que era un problema, o por tiranos, lo que era todavía peor. (pp. 40-43).

Para Israel, el filósofo Spinoza era un revolucionario no en el sentido de fomentar la insurrección, sino en función de volver a los verdaderos principios del Estado. Para Spinoza la revolución que se produjo en los Países Bajos contra la dominación del rey Felipe II de España no fue una revolución, ya que éste había pervertido a la sociedad que tenía originalmente un conjunto de derechos. Fue por esa situación que Spinoza se planteó volver a los principios verdaderos, razón por la cual era necesario configurar una estrategia política que reafirmara los verdaderos propósitos del Estado, que equivalían a servir los intereses y mejorar la vida de todos.

Para Israel lo más importante es destacar que en Spinoza la forma de interpretar la verdadera función del Estado siempre será subversiva y que las sociedades europeas dirigidas por reyes y aristócratas eran una perversión de estas funciones originales. Spinoza trató de buscar una forma para contrarrestar la tiranía que no fuera solo la insurrección popular, ya que para él la mejor estrategia para oponerse a esta era coordinar a la gente más educada y con mayor conciencia, porque solo ellos eran capaces de entender la realidad de las cosas y de liderar la oposición al tirano, en una campaña ideológica concertada, actuando por debajo de la superficie y socavando su posición. Sin lugar a duda, esta era una solución muy elitista, pero Spinoza estimaba que era la única vía por la cual se podía impedir que una tiranía fuera simplemente reemplazada por otra.

De su lado, Henríquez Ureña señala que la doctrina social de Spinoza constituye más bien

una política que una sociología. Pero que, en la doctrina de este pensador hispano-holandés, que es una continuación de la filosofía social y jurídica nacida en el Renacimiento y el preludio del pensamiento revolucionario del siglo XVIII, en que se unen el interés teórico y el interés práctico, algo que en los pensadores de su tiempo se halla en una posición mucho menor, ya que muy difícilmente se lograba articular los postulados teóricos con la experiencia práctica.

Las ideas esbozadas por Spinoza en sus textos Tratado teológico-político (1770) y Tratado político (1677) en torno a la democracia estaban muy por encima de las sustentadas posteriormente por John Locke en sus Tratados sobre el Gobierno Civil (1689), ya que las ideas de democracia sostenida por el pensador hispano-holandés estaban relacionadas con la democracia directa o democracia participativa, mientras que las ideas de democracia delineadas por el pensador inglés eran de segundo nivel, representativa o por delegación, orientadas a la integración de un estado federativo.

La concepción de democracia que tenía Spinoza estaba muy a tono con la idea de patria de la justicia postulada por Henríquez Ureña, donde se busca garantizar la participación activa de la mayoría de la población en la construcción y defensa de sus derechos civiles y políticos, en los procesos de selección de sus autoridades, en el ejercicio pleno de su libertad de pensamiento y en el disfrute individual y colectivo de la cultura, condición sine qua non para lograr el desarrollo integral y armónico de toda sociedad.

4.6. La filosofía de la liberación espiritual de Andrés Bello

El influjo del pensador venezolano Andrés Bello en el pensamiento y en la producción intelectual de Pedro Henríquez Ureña se pone de manifiesto claramente cuando este abrazó su propuesta filosófica y literaria de independencia poética, cultural y lingüística con respecto a la concepción del mundo que primaba entre los europeos, contenida en sus obras Filosofía del Entendimiento, Silvas Americanas y Gramática de la lengua castellana destinada al uso de los americanos.

La concepción filosófica que adoptó Henríquez Ureña estaba muy próxima a la que asumió Andrés Bello en torno a la filosofía, ya que ambos veían al espíritu humano como su objeto de estudio fundamental. Mientras Bello afirmaba que la filosofía se orientaba al conocimiento del espíritu humano y a la acertada dirección de sus actos, Henríquez Ureña entendía que su misión es

iluminar con su luz la sombra, crear armonía donde existiese discordancia y desequilibrio, imponer orden y crear el mundo perfecto en aquellos materiales toscos proporcionados por el caos universal, puesto que concebía al espíritu como ansia infinita de perfección. La perspectiva que tenía el pensador latinoamericano Bello (1881) en torno a la filosofía como concepción del mundo, era la siguiente:

El objeto de la Filosofía es el conocimiento del espíritu humano i la acertada dirección de sus actos. Nuestro espíritu no nos es conocido sino por las afecciones que experimenta i por los actos que ejecuta. De su íntima naturaleza nada sabemos. Las afecciones i actos son de dos especies. Por las unas conoce, investiga la verdad i se asegura de que la posee. Por las otras quiere, apetece la felicidad i se esfuerza por alcanzarla i retenerla. Toda afección, todo acto, supone un poder o facultad especial: si sentimos, podemos sentir; si juzgamos, tenemos la facultad de juzgar. Tiene el alma, por consiguiente, poderes o facultades de dos clases: por las unas conocemos; por las otras apetece. El conjunto de las primeras se llama mente, entendimiento, inteligencia: el conjunto de las segundas, voluntad. La Filosofía, en cuanto tiene por objeto conocer las facultades i operaciones del entendimiento, se llama Psicología Mental o Intelectual, i en cuanto da reglas para la acertada dirección de estas facultades i operaciones, se denomina Lógica. En cuanto tiene por objeto conocer las facultades i actos de la voluntad, se llama Psicología Moral; i finalmente, en cuanto da reglas para la acertada dirección de nuestros actos voluntarios, le damos el nombre de Ética. La Psicología Mental i la Lógica componen la Filosofía del Entendimiento; la Psicología Moral i la Ética componen la Filosofía Moral. (pp. 1-2).

Como se ha podido observar, Bello tenía una amplia y compleja concepción en relación con las diferentes facultades del espíritu, al tiempo que postuló que la única manera de conocerlo eran las afecciones que experimentaba y los actos que ejecutaba, pero que de “su íntima naturaleza nada sabemos”. En esto el pensador dominicano Henríquez Ureña coincidió con Bello, cuando al tiempo que veía en el espíritu el ansia de perfección del ser humano que garantiza la armonía entre las diferentes esferas de la realidad, que apuesta al orden donde prevalece el caos y proyecta luz sobre los ámbitos sombríos del universo, también lo veía como un gran “enigma”, en su constitución interna, que estaba pendiente de ser resuelto.

En el ámbito de la gramática entre Bello, Henríquez Ureña y Dámaso Alonso se ponen de manifiesto amplias coincidencias. En el Primer Curso de Gramática Castellana publicado por Editorial Losada en 1938, en la sección dedicada a los profesores, Henríquez Ureña y Alonso (1967) expresaron explícitamente que solo daban cabida a los resultados de la lingüística moderna que estaban en concordancia con los obtenidos por Bello un siglo antes, en los siguientes términos:

Los autores del presente manual se complacen en declarar a sus colegas del profesorado que solamente dan cabida aquí a los resultados de la Lingüística moderna (...), y especialmente a los que coinciden, por lo menos en su orientación, con los que obtuvo hace un siglo Andrés Bello... (p. 7).

En el prólogo de su texto de *Gramática Castellana destinada al uso de los americanos*, Bello (1995) deja ver claramente su concepción filosófica de la gramática en los siguientes términos:

La filosofía de la gramática la reduciría yo a representar el uso bajo las fórmulas más comprensivas y simples. Fundar estas fórmulas en otros procederes intelectuales que los que real y verdaderamente guían al uso, es un lujo que la gramática no ha menester. Pero los procederes intelectuales que real y verdaderamente le guían, o, en otros términos, el valor preciso de las inflexiones y las combinaciones de las palabras es un objeto necesario de averiguación; y la gramática que lo pase por alto no desempeñará cumplidamente su oficio. (p. 9).

Esto explica el carácter práctico y utilitario que Bello le otorgaba al uso de las fórmulas gramaticales, cuya función esencial es hacer comprensible el idioma mediante expresiones simples, libres de artificios innecesarios. En ese orden consideraba como algo muy importante conservar la lengua materna en su posible pureza como vehículo de comunicación y vínculo de fraternidad entre las naciones de habla española que habitan el continente americano y el continente europeo, sin dejar de lado los requerimientos de los avances científicos, artísticos, de la cultura intelectual y la revolución política, en su texto publicado en 1817, cuando los pueblos hispanoamericanos luchaban por su independencia respecto de España. En las siguientes palabras se expresaba Bello (1995):

No tengo la pretensión de escribir para los castellanos. Mis lecciones se dirigen a mis hermanos, los habitantes de Hispano-América. Juzgo importante la conservación de la lengua de nuestros padres en su posible pureza, como un medio providencial de comunicación y un vínculo de fraternidad entre las varias naciones de origen español derramadas sobre los dos continentes. Pero no es un purismo supersticioso lo que me atrevo a recomendarles. El adelantamiento prodigioso de todas las ciencias y las artes, la difusión de la cultura intelectual y las revoluciones políticas, piden cada día nuevos signos para expresar ideas nuevas, y la introducción de vocablos flamantes, tomados de las lenguas antiguas y extranjeras, ha dejado ya de ofendernos, cuando no es manifiestamente innecesaria, o cuando no descubre la afectación y mal gusto de los que piensan engalanar así lo que escriben... Una lengua es como un cuerpo viviente: su vitalidad no consiste en la constante identidad de elementos, sino en la regular uniformidad de las funciones que éstos ejercen, y de que proceden la forma y la índole que distinguen al todo. (pp. 11-12).

Bello revela una visión amplia en relación con el idioma y la gramática, sin ello implicara en modo alguno una actitud conservadora en el ámbito político, cultural y espiritual, muy por el contrario, de acuerdo a Henríquez Ureña, Bello fue el primero en llevar a cabo la independencia espiritual cuando los pueblos de Hispanoamérica aún no habían completado su independencia política. De esta forma lo expresa Henríquez Ureña (2013):

En 1823, antes de las jornadas de Junín y Ayacucho, inconclusa todavía la independencia política, Andrés Bello proclamaba la independencia espiritual: la primera de sus *Silvas americanas* es una alocución a la poesía, «maestra de los pueblos y los reyes», para que abandone a Europa —luz y miseria— y busque en esta orilla del Atlántico el aire salubre de que gusta su nativa rusticidad. La forma es clásica; la intención es revolucionaria. (*Obras Completas*, volumen 7, I, p. 141-142).

Esto revela que no se puede considerar a Bello como un intelectual conservador porque planteara un conjunto de ideas orientadas a prevenir al idioma español de los vicios y afecciones que le harían más mal que bien, sino, muy por el contrario, un revolucionario que entiende la importancia de construir lo nuevo como una superación dialéctica de lo viejo, donde se conserven aquellas expresiones que permitan una comunicación fluida y se incorporen aquellos nuevos giros

que expresan las peculiaridades y las nuevas realidades de los pueblos americanos. En ese orden, Bello (1995) procede a hacer las aclaraciones de lugar:

Sea que yo exagerare o no el peligro, él ha sido el principal motivo que me ha inducido a componer esta obra, bajo tantos respetos superior a mis fuerzas. Los lectores inteligentes que me honren leyéndola con alguna atención, verán el cuidado que he puesto en demarcar, por decirlo así, los linderos que respeta el buen uso de nuestra lengua, en medio de la soltura y libertad de sus giros, señalando las corrupciones que más cunden hoy día, y manifestando la esencial diferencia que existe entre las construcciones castellanas y las extranjeras que se les asemejan hasta cierto punto, y que solemos imitar sin el debido discernimiento. No se crea que recomendando la conservación del castellano sea mi ánimo tachar de vicioso y espurio todo lo que es peculiar de los americanos. Hay locuciones castizas que en la Península pasan hoy por anticuadas y que subsisten tradicionalmente en Hispano-América ¿por qué proscribirlas? Si según la práctica general de los americanos es más analógica la conjugación de algún verbo, ¿por qué razón hemos de preferir la que caprichosamente haya prevalecido en Castilla? Si de raíces castellanas hemos formado vocablos nuevos, según los procedimientos ordinarios de derivación que el castellano reconoce, y de que se ha servido y se sirve continuamente para aumentar su caudal, ¿qué motivos hay para que nos avergoncemos de usarlos? Chile y Venezuela tienen tanto derecho como Aragón y Andalucía para que se toleren sus accidentales divergencias, cuando las patrocina la costumbre uniforme y auténtica de la gente educada. En ellas se peca mucho menos contra la pureza y corrección del lenguaje, que, en las locuciones afrancesadas, de que no dejan de estar salpicadas hoy día aun las obras más estimadas de los escritores peninsulares. (pp. 12-13).

En la visión de Bello como de Henríquez Ureña primó la idea de que es necesario mantener el idioma español como el vehículo de comunicación por excelencia entre los pueblos de Hispanoamérica. Este, al tiempo de facilitar la difusión de la cultura intelectual, contribuiría a poner en ejecución las leyes que rigen a la sociedad, a una administración correcta de los bienes del Estado, así como a la definición y afirmación de los rasgos históricos, culturales y cotidianos comunes que propician la configuración de una identidad colectiva. También apuntaría a la construcción de una gran nación autónoma y soberana, donde impere la democracia, la

participación, las libertades públicas, la libertad de pensamiento y creencias, el respeto a los derechos humanos, el derecho a la cultura, en fin, una patria donde impere la Justicia y el bienestar, en que se tome en cuenta la diversidad cultural, las peculiaridades de su gente y se instituyan formas propias de gobernar.

4.7. La impronta de Rodó

El pensador uruguayo José Enrique Rodó ejerció una gran influencia en la juventud hispanoamericana de finales del siglo XIX y las primeras décadas del siglo XX con sus importantes obras *Ariel* (1899) y *Motivos de Proteo* (1909), entre cuyos auspiciadores más febriles se encontraba Federico Henríquez y Carvajal, Federico García Godoy, Pedro Henríquez Ureña, Max Henríquez Ureña, y su padre, Francisco Henríquez y Carvajal, quien le visitó en su residencia de Montevideo, así como la mayor parte de los intelectuales de las primeras décadas del siglo XX.

Fue tal el nivel de incidencia de Rodó en la República Dominicana, pero muy especialmente entre los jóvenes intelectuales de Santo Domingo, que el escritor Julio Jaime Julia recopiló en la obra *Rodó y Santo Domingo*, con una extensión de 340 páginas, el conjunto de cartas que cruzaron algunos de ellos con el autor de *Ariel* y *Motivos de Proteo*, como Pedro Henríquez Ureña, Max Henríquez Ureña, Federico García Godoy, Federico Henríquez y Carvajal y Osvaldo Bazil. De igual modo, incluye una serie de ensayos y artículos en torno a su obra, escritos por estos autores, así como por Francisco Xavier del Castillo Márquez, Ángel Rafael Lamarche, Tulio M. Cestero, Mercedes Mota, Zacarías Espinal, Domingo Villalba, Fabio A. Mota, Pbro. Robles Toledano, Arístides Estrada Estrella, Rufino Martínez, Aurora Tavárez Belliard y Graciela García Godoy.

Henríquez Ureña destaca el influjo que ejercieron las obras de Rodó sobre la mayor parte de la juventud progresista de los países de la América Hispánica en su camino hacia una formación y desarrollo integral tanto de la personalidad individual como de la sociedad, donde la emancipación no sólo debe ser sólo frente a una gran potencia que amenaza con dominarlo todo y engullirlo todo, como lo es el imperio del Norte, sino que debe comprender también la liberación espiritual de sí misma para lograr la plenitud de su vida. Así describe Henríquez Ureña (2009) la fiebre que se apoderó de la juventud de la mano de los textos de Rodó:

No vacilemos ya en nombrar a José Enrique Rodó entre los maestros de América. Rodó es el maestro que educa con sus libros, el primero, quizás, que entre nosotros influye con solo la palabra escrita. No a todos será fácil, sin duda, conocer la extensión de esa influencia, pero quien observe la descubrirá a poco ahondar, esparcida por donde quiera: los partidarios de Ariel, los futuros secuaces de Proteo son multitud que crece cada día. Hecho singular si se considera que los libros de Rodó son de difícil acceso en la mayor parte de América; explicable, en cambio, por la virtud sugestiva de ellos, que a todos sus admiradores nos convierte en propagandísticos. (pp. 118-119).

Próspero, el personaje principal de Ariel, orienta a la juventud hispanoamericana en torno a cómo se ha de atender la formación y el desarrollo de la personalidad, dándole a la vez carácter individual y amplitud humana; cómo debe existir, en quien aspire a llamarse selecto, el jardín interior, la meditación íntima que da la clave del ser; cómo el sentido de la belleza, el entendimiento de hermosura posee eficacia única para ayudar a la justa comprensión de las cosas y a la práctica segura del mundo; cómo la fe en nosotros mismos, y las prendas del espíritu joven, el entusiasmo y la esperanza, son necesarias en toda empresa trascendental; y cómo, por último, nuestros pueblos hispanoamericanos no deben buscar fuera de sí propios el ideal de su vida.

Al mismo tiempo lanza duras críticas a la civilización norteamericana, declarándola como la menos adecuada para servir de modelo a la cultura hispanoamericana. No define cuáles deben ser nuestros ideales, bajo el entendido de que el error más grave habría estado en querer definirlos. Ni la vida independiente de la América española permite aún describir la síntesis espiritual, la idea-fuerza directora de sus manifestaciones, ni menos autoriza a construir, sobre tales bases inseguras, las normas a que deba ajustarse el desarrollo futuro. Queda, pues, el coeficiente de imprecisión inevitable de cosas humanas, y aún en las normas ideales, cuando deban ellas referirse a estados sociales de complejidad, de carácter enigmático. En su predicamento, Próspero busca la pureza de las ideas fundamentales, las doctrinas que atañen a lo más esencial, enseñanza valiosa en donde los conceptos de la personalidad y la vida humana flotan aún entre tinieblas. En los casos concretos en que haya que resolver problemas de innovación y adaptación social, confía sin duda en el instinto que suele iluminar, ya al pueblo mismo, ya a sus directores, para hacerles encontrar la resolución que responde al genuino espíritu de raza.

En carta enviada por Rodó a Henríquez Ureña el 20 de febrero de 1906 desde Montevideo a La Habana, expresa su más vivo agradecimiento por incluir en su primer libro, *Ensayos Críticos*, un análisis crítico en torno a su *Ariel*. En esa comunicación el escritor uruguayo reconoce en el intelectual dominicano “un espíritu levantado por la mediocridad, y porque veo en Ud. un verdadero escritor, una hermosa promesa para nuestra crítica americana, tan necesitada de sangre nueva que la reanime”. A ello agrega: “Me agradan la solidez y ecuanimidad de su criterio, la reflexiva seriedad que da el tono a su pensamiento, lo concienzudo de su análisis y juicios, la limpidez y precisión de su estilo” (Julia, 1971, p. 11).

En otra comunicación remitida por Rodó a Henríquez Ureña desde Montevideo a México, el escritor uruguayo hace acuse de recibo de un ejemplar de una edición de *Ariel* impresa en Nuevo León, bajo los auspicios del gobierno del Estado de Nuevo León; refiere que tenía conocimiento de una edición de su obra por la Escuela Nacional Preparatoria de México y de otra en Valencia por Sempere, al tiempo que le encargó le mantuviera informado de la actividad intelectual de los jóvenes que integraban la Sociedad de Conferencias. Al respecto Rodó expresa:

Grato me ha sido ver a “*Ariel*” en tan lucido traje y destinado a tan noble público como la juventud de México, ese fuerte y próspero pedazo de nuestra gran patria americana. No hay motivo para que Ud. me explique en su carta por qué no se ha solicitado mi autorización. No era necesaria: todo lo que yo escriba pertenece a ustedes. Sé que se ha hecho otra edición por la “Escuela Nacional Preparatoria” de esa capital, y Sempere acaba de imprimir otra en Valencia. Aún piden, aún comentan ese afortunado libro mío. Que se difunda, pues, por las ideas que expresa, ya que no por otro género de valor. Veo que la actividad intelectual de los jóvenes se manifiesta ahí en una “Sociedad de Conferencias”. Me agradaría seguir de cerca ese movimiento. Todo lo que Ud. haga por darme noticias de él, se lo agradeceré mucho. (Julia, 1971, p. 12).

En el libro *Motivos de Proteo* de Rodó el concepto de evolución creadora del filósofo francés Henri Bergson es el que lo preside tanto en la forma como en el contenido. En ese orden, a pesar de hacer una ponderación positiva de esta obra, a Henríquez Ureña no se le nubla en ningún momento el sentido crítico. En una comunicación del 24 de noviembre de 1910 desde México a su hermano Max, Henríquez Ureña señala hasta las páginas de *La evolución creadora* de Bergson

que Rodó supuestamente casi copió:

No es posible dudar de la filiación bergsoniana de Rodó en Proteo: basta comparar las páginas 7 a 15, 21, de Proteo, con las páginas de La evolución creadora alrededor de la 17. Hay parecido que a veces casi es copia. Rodó puede llamarse el moralista del bergsonismo, porque Bergson no propone moral, sino metafísica: esa es, a mi juicio, la originalidad de Rodó. (Familia Henríquez Ureña, Tomo I, 1996, p. 558).

Como se puede observar para Henríquez Ureña la originalidad de Motivos de Proteo estriba en el abordaje de lo ético-moral de la filosofía del pensador francés Henri Bergson. Este le insufla a su propuesta un contenido biologicista mediante el concepto del élan vital, que es lo que constituye la fuerza impulsora de la evolución y desarrollo de los organismos y tiene una relación estrecha con la conciencia. El pensador uruguayo trae esta nueva inspiración filosófica al campo de la psicología y la ética. Sobre este particular Henríquez Ureña (2009) expresa:

La grande originalidad de Rodó está en haber enlazado el principio cosmológico de la evolución creadora con el ideal de una norma de acción para la vida. Puesto que vivimos transformándonos, y no podemos impedirlo, es un deber vigilar nuestra propia transformación constante, dirigirla y orientarla. La persistencia indefinida de la educación: he ahí la verdad que no debe olvidarse (p. 125).

La personalidad humana es Proteo. No lo es únicamente en lo individual, por el cambio constante; lo es en lo colectivo, por la radical diferencia que va de espíritu a espíritu, y, en lo individual otra vez, por las muchas virtualidades ignoradas que hay en cada ser humano. Un elemento del desarrollo de la personalidad, el elemento director, la vocación, es el que ocupa principalmente a Rodó en las primeras disquisiciones sobre los motivos que inspiran a Proteo. La vocación es la aptitud que, al desarrollarse conscientemente, da carácter definitivo a la personalidad, da el sentido sintético de sus movimientos, participa, por su misma importancia central, de la variedad proteica del espíritu. Así, un campo inmenso de estudio se presenta a los ojos del pensador que quiere discurrir sobre las vías por donde puede encaminarse la acción.

Cuando Henríquez Ureña (2009) habla de reciedumbre moral e intelectual de Rodó, proporciona una perspectiva totalizadora que no es fácil despreciar:

El pensador cuyas ideas he ensayado exponeros, en rápida síntesis, es, ya lo habréis sentido, una de las más notables figuras intelectuales de nuestra América. En el orden puramente literario, no cede a ninguno de sus contemporáneos: dueño de una rica y amena erudición, conocedor magistral de la lengua, dominador de los secretos arquitectónicos y musicales del estilo, señor de la imaginación plástica, exquisito conteur de narraciones incidentales (lo son todas, hasta ahora, en sus libros), crítico de aguda percepción, ha hecho prorrumpir en su elogio las voces del solar clásico, de España, con hipérbolos no tributadas a ningún otro prosador americano. Como pensador, posee, sino la originalidad que crea un sistema filosófico, sí la del eticista: en vez de dejarse arrastrar por la corriente que lleva la ciencia fácil, a hacer libros con libros ajenos, vuelve a la clásica tradición que enseña a buscar en la propia experiencia, íntima y social, las verdades morales que deben darse al mundo como fruto acendrado de la personalidad, como aportación real al tesoro de la sabiduría humana. Es, en suma, un maestro, con la aureola del misticismo laico y el ambiente de silenciosa quietud, que corresponde a los pensadores de su estirpe. (p. 132).

La obra de Rodó ha tenido un influjo bienhechor sobre toda la juventud hispanoamericana y allende los mares, debido al carácter sugestivo de sus meditaciones sobre el ser humano tanto en su faceta íntima como en el ámbito colectivo, enmarcadas en un estilo sumamente ameno y profundo, donde no faltan las disquisiciones de carácter filosófico y no sobran las reflexiones de un hondo sentido psicológico. La vocación y el sentido creador se convierten en teas iluminadoras del camino por el que debe transitar la juventud emprendedora de nuestra América, tomando como punto de partida las raíces propias para edificar el ideal de redención integral que es necesario alcanzar, tanto en lo individual como en lo social.

El intelectual Castro-Gómez destaca el rol jugado por la obra Ariel de Rodó en la definición identitaria de los pueblos lationamericanos en su perspectiva espiritualista, sobre todo en todo lo relacionado con el pensamiento, lo ético-moral y el arte, donde la búsqueda de una orientación propia ocupa un lugar privilegiado. Así lo expresa Castro-Gómez (1991):

Particular importancia reviste la publicación del célebre ensayo Ariel , escrito por Rodó en el año 1900, donde se critica el modelo positivista anglosajón. La preferencia por el bienestar material, por lo pragmático y por el desarrollo tecnológico, son ciertamente

grandes aportes del pensamiento positivista, pero no logran elevar el espíritu hacia los fines superiores de la vida: la verdad y la belleza. La semilla de ese mundo superior no se halla, según Rodó, en la cultura anglosajona sino en el espíritu latino de los países hispanoamericanos, cuyo símbolo es Ariel. Ariel significa idealidad en la vida, inspiración en el pensamiento, desinterés en la moral, buen gusto en el arte y delicadeza en las costumbres. Por eso, lo que no pudo lograr el positivismo con su inclinación por lo pragmático, podrá ser alcanzado en la medida en que los pueblos latinoamericanos abandonen el espíritu de imitación y adopten el que por naturaleza les es propio (156).

Es más que evidente el gran influjo que alcanzó la obra Ariel en diversos países de Hispanoamérica a principios del siglo XX, en los cuales surgieron legiones enteras de arielistas entre la juventud progresista de entonces, quienes veían al imperialismo norteamericano como una amenaza real que venía a suplantar las tradiciones y las herencias hispánicas y las derivadas del terruño americano por la cultura y el modelo anglosajón, que consideraba totalmente ajena a la nuestra. Henríquez Ureña y Federico García Godoy, entre otros jóvenes intelectuales dominicanos, fueron arielistas consumados, tal como lo confiesan ellos mismos en textos publicados y en cartas cruzadas con el autor de Ariel, José Enrique Rodó. El arielismo fue una fiebre que se apoderó de la juventud inquieta y pensante de nuestra América hispánica en plena alborada del siglo XX.

4.8. La filosofía en Hispanoamérica

En los albores del siglo XX en Hispanoamérica se produjeron importantes esfuerzos de reflexión sobre la filosofía contemporánea en general y sobre las particularidades de la filosofía latinoamericana, en lo concreto, donde pensadores peruanos, mexicanos, argentinos, guatemaltecos y cubanos, entre otros, escribieron obras de gran nivel de erudición y abstracción filosófica. La reseña crítica de la producción filosófica de los más trascendentes pensadores de Hispanoamérica de principios del siglo XX es una labor clave que realiza con gran maestría Henríquez Ureña, lo que pone de relieve su perspectiva holística sobre los diferentes efluvios de la cultura hispanoamericana.

En el ensayo *Filosofía y Originalidad*, Henríquez Ureña destaca la enorme producción filosófica realizada por diferentes autores hispanoamericanos en la segunda mitad del siglo XIX y en las primeras cuatro décadas del siglo XX, entre los que resalta el estudio de Aníbal Sánchez

Reulet, *Panorama de las ideas filosóficas en Hispanoamérica*, publicada en 1935, en que resume rápida y hábilmente cuatro siglos de la vida espiritual de la América Hispánica.

Con relación al trabajo de Sánchez Reulet, Henríquez Ureña asevera que está muy bien escrito y es parte de la buena prosa filosófica que en la Argentina ha sucedido a la de los tiempos positivistas, entre los que menciona a Korn, Albertini, Romero y Fantone, como ejemplos de esta nueva prosa, de expresión incisiva y pulcra. En tal sentido dice que el panorama está bien dibujado, ya que traza claramente las líneas de influencia de la filosofía europea en América; se apoya en el firme conocimiento de la historia intelectual de Europa, y particularmente de España. Al mismo tiempo destaca que la mejor parte del trabajo es la que pinta, con aliento dramático, la vida del pensamiento español desde el siglo XVI hasta XVIII, pues a su entender Sánchez Reulet trata de España más que de América, al hablar de la época colonial. Sobre la situación de la filosofía en el período de independencia, Henríquez Ureña (2009) expresa:

En la época independiente, nuestra filosofía, pobre y todo, no se reduce a simple reflejo de Europa. Ideas originales... ¿Son necesariamente sistemas vastos, como la Ética o las Críticas? ¿No basta el acento personal, la actitud nueva? No falta, no falta, no ha faltado, originalidad en nuestra América...En nuestra América el pensador no ha sido especialista enclaustrado, sino hombre del ágora, como los filósofos griegos, compelidos a crearse doctrinas en cuyo rigor de vivir, pelear y morir: su pensamiento va urdido con la trama de su existencia. De la estirpe de Sócrates, la estirpe apostólica, son José de la Luz Caballero y Eugenio María de Hostos. De la estirpe de Aristóteles, la estirpe enciclopédica, es Andrés Bello. El maestro ha sido en América honda realidad moral y alta función social. Por eso hay fuerza de vida y acento personal en las obras de nuestros pensadores. (pp. 164-165).

También reseña el trabajo del guatemalteco Salomón Carrillo Ramírez, *La evolución filosófica en la América hispana*, publicado en 1934. Entre los estudios parciales, reseña los textos de los cubanos José Zacarías García del Valle y José Manuel Mestre publicados indistintamente en 1839 y en 1862, bajo el título *De la filosofía en La Habana*; varios estudios sobre el pensamiento filosófico en México; investigaciones sobre la filosofía en el Perú por parte de Francisco García Calderón y Víctor Andrés Belaúnde; en el Plata la voluminosa obra de José Ingenieros, *La evolución de las ideas argentinas (1918-1920)*, el estudio de Juan Chabria, *La enseñanza de la*

filosofía en la época colonial (1911), el breve libro de Coriolano Albertini, *Die deutsche philosophic in Argentinien* (1930) y su artículo *Contemporary philosophic tendencies in South America, with special referents to Argentina*, publicado en la revista *The Monist*, de Chicago; así como los ensayos de Alejandro Korn: *Las influencias filosóficas en la evolución nacional* (1912) y *Filosofía Argentina* (1927).

Profesores de idealismo y Las democracias Latinas de América del peruano Francisco García Calderón, son dos de las obras referidas por Henríquez Ureña, en los cuales se hace un esbozo del movimiento filosófico contemporáneo, en forma de artículos y entrevistas con figuras relevantes como Emil Boutroux, Henri Bergson, William James, Barzellotti, Ferrero, Fogozzaro, el Barón von Hugel, Lavisce y el filólogo Rufino José Cuervo, entre otros, así como también sobre el curso seguido por las ideas filosóficas en América Latina. Al referirse a uno de los ensayos del libro *Profesores de idealismo*, Henríquez Ureña (2009) afirma:

El breve y sintético estudio sobre Las corrientes filosóficas en la América Latina, presentado al Congreso de Heidelberg, es un ensayo sin precedentes, documentado de modo magistral, sobre la historia del pensamiento puro en nuestros países: historia que podría escribirse sobre la base de este ensayo, agregando relativamente poco a la documentación. (p. 56).

De igual manera, en su ensayo titulado *La Filosofía en la América Española*, Henríquez Ureña destaca que en México se habían escrito dos libros, incompletos y desordenados, sobre la historia de los estudios filosóficos en ese país: *La filosofía en la Nueva España* (1885) y *Apuntaciones histórica sobre la filosofía en México* (1896). El primero del doctor Agustín Rivera y el segundo del obispo Emeterio Valverde Téllez. De estos dice que contienen buenos datos sobre la filosofía en la época colonial, tanto sobre los españoles que la cultivaron en las primeras cátedras universitarias (como fue el caso de fray Alfonso de la Veracruz, amigo de fray Luís de León) como sobre los mexicanos que más tarde se distinguieron, especialmente en el siglo XVIII el padre Gamarra, a quien no les faltaron originalidad ni espíritu moderno, al introducir a René Descartes y a John Locke a México.

En torno al libro *Problemas Filosóficos* del joven pensador Antonio Caso, Henríquez Ureña (2009) manifiesta que este demuestra la importancia que tienen en México los estudios de

filosofía, porque hay detrás del texto toda una tradición y un ambiente favorable. El humanista dominicano resalta las orientaciones filosóficas que hasta principios del siglo XX se disputaban el control del espacio en México:

Dos, hasta ahora, se dividían el campo: la orientación religiosa de abolengo escolástico, y la orientación positivista, inspirada en Comte, Spencer y John Stuart Mill y dueña de las escuelas públicas desde 1867, cuando, al fundar don Gabino Barreda la Escuela Preparatoria, la organizó de acuerdo con la clasificación de las ciencias de Augusto Comte. Antonio Caso representa una tercera, y más moderna orientación: la que responde a las nuevas tendencias dominantes en Europa y en los Estados Unidos, representadas por Bergson, Boutroux, William James, Rudolf Eucken, Benedetto Croce y la mayoría de los pensadores centrales del siglo XX. Esta nueva orientación es la que sigue la juventud mexicana, y ha penetrado en las escuelas oficiales, las de la Capital por lo menos. No sólo existen cursos de filosofía en la Escuela de Altos Estudios (de la cual ha sido Caso director), sino que, contra la tradición de Barreda, han reaparecido en la Escuela Preparatoria, donde sólo se estudian dos ramas de la disciplina fundamental: la lógica y la ética. En la Escuela de Jurisprudencia, además, las ideas nuevas han penetrado a través de los cursos de Sociología y de Filosofía del Derecho (p. 156).

El texto *Problemas Filosóficos* de Caso contiene ocho estudios ligados entre sí por la unidad de la tendencia. El primero, Perennidad del pensamiento religioso y especulativo, define el campo de la ciencia como investigación limitada a las leyes de los fenómenos, sin penetrar a la esencia que se esconde detrás de ellos; esta esencia es el tema propio de la filosofía. Los otros trabajos son: Las definiciones y la clasificación de los problemas filosóficos; Breve historia del problema del conocimiento; El problema filosófico del Método; El sentido de la historia; El Nuevo humanismo y Aurora. En este último trabajo, dice Henríquez Ureña, su obra de pensador, de hombre de reflexión, queda unida a las grandes inquietudes de la humanidad.

Como parte de la voluminosa y ambiciosa obra *El pensamiento filosófico latinoamericano, del caribe y "latino" (1300-2000): historia, corrientes, temas y filósofos*, que coordinan Dussel, Mendieta y Bohórquez, donde se analizan con profundidad y sentido crítico las diferentes épocas, corrientes filosóficas y los filósofos más destacados de América y sus distintos países, en el ensayo

El Caribe hispano, Rojas Osorio (2009:479-480) aborda la perspectiva filosófica de Pedro Henríquez Ureña en los siguientes términos:

El dominicano Pedro Henríquez Ureña (1884-1946) se había formado en el ambiente hostosiano vivido en su propio hogar, y de hecho hereda de Hostos la alta valoración de los ideales éticos y humanísticos. Mantuvo siempre la idea kantiana de la primacía de la razón práctica. Se trata de lo que José Gaos ha denominado un idealismo de los ideales, más que idealismo epistemológico. En teoría del conocimiento afirma que las esencias nos están siempre vedadas. Tampoco existen intuiciones intelectuales ni emocionales. Desde sus años de estudio en México se abrió a las nuevas corrientes, como las filosofías de la vida de Nietzsche, Bergson y William James, contribuyendo así a la superación del positivismo. En realidad, no era ni vitalista ni pragmatista. La literatura es expresión ineludiblemente enmarcada en el espacio y el tiempo. La idea de expresión es de filiación romántica; también lo es la idea de la obra como totalidad orgánica. Aníbal Sánchez Reulet nos dice que don Pedro nos enseñó a vivir nuestra América como una comunidad moral. La utopía de América está muy presente en su pensamiento (Cerutti Guldberg, H., 1991). José Ferrer Canales acostumbraba a reiterar la idea de Raymundo Lida según la cual “había mucha ética en la estética de don Pedro”. (pp. 479-480).

La búsqueda de la originalidad en nuestros pensadores es una de las tareas más altruistas que realiza Henríquez Ureña en Hispanoamérica, tanto entre sus contemporáneos como entre sus antecesores, al poner de relieve sus inmensos aportes al desarrollo de la cultura de nuestra América Hispánica. Esto se pone de manifiesto aún más cuando resalta la autenticidad de nuestros pensadores en su proceder, quienes asumieron el compromiso como un magisterio y fueron fraguando su pensamiento al calor de la lucha social, política y espiritual por la emancipación de las naciones, del brazo y la inteligencia:

En nuestra América el pensador no ha sido especialista enclaustrado, sino hombre del ágora, como los filósofos griegos, compelido a crearse doctrinas en cuyo rigor debe vivir, pelear y morir: su pensamiento va urdido con la trama de su existencia. De la estirpe de Sócrates, la estirpe apostólica, son José de la Luz Caballero, Eugenio María de Hostos. De la estirpe de Aristóteles, la estirpe enciclopédica, es Andrés Bello. El maestro ha sido en

América honda realidad moral y alta función social. Por eso hay fuerza de vida y acento personal en las obras de nuestros pensadores. Recorriendo con sentido vital el panorama de nuestro pensamiento, se descubren notas singulares: en Bello, a cuya *Filosofía del entendimiento* dedica páginas magistrales Menéndez Pelayo -admirable crítico de filosofía como de literatura- señalando su ‘verdadera originalidad’ y su libre adaptación, con divergencias constantes, de doctrinas inglesas y escocesas; en Hostos, a la verdad no muy gran lector de los pensadores positivistas, de quienes aceptó la fe en las ciencias de la naturaleza y la esperanza en una ciencia de la sociedad, subordinándolas a su romántica interpretación ética del universo, especialmente en su *Moral social* y en sus dos grandes discursos de investidura de maestros y maestras; en los agudos aforismos de Luz; en las escépticas reflexiones de Varona; en la *ética del devenir*, de Rodó, a quien solo el superficial hallará superficial; en la *lógica viva*, de Vaz Ferreira; en la *libertad creadora*, de Korn; en la teoría del acto desinteresado, de Vasconcelos; en la doctrina de la existencia como economía, como desinterés y como caridad, de Antonio Caso. No son ellos simples comentadores eruditos: son pensadores activos, a quienes las urgencias del ambiente no dejan desarrollar todas las consecuencias intelectuales de sus doctrinas, pero que las viven dramáticamente. (Henríquez Ureña, 1989, p. 84).

Como se puede ver, nuestro gran humanista destaca que los pensadores hispanoamericanos no vivían solitarios en una torre de marfil, sino que estaban en convivencia permanente con la gente, tal como lo hacían los sabios de la antigua Grecia, quienes forjaban sus escritos al calor de los debates en las plazas públicas. De igual modo, nuestros más representativos pensadores, como Andrés Bello, Miguel Hidalgo, Simón Bolívar, José Núñez de Cáceres, Juan Pablo Duarte, Domingo Faustino Sarmiento, José de la Luz Caballero, Enrique José Varona, José Martí, Eugenio María de Hostos, José Enrique Rodó, José Vasconcelos, Alfonso Reyes y Alejandro Korn, entre otros, escribían sus textos al calor de la lucha independentista, del combate armado, de la lucha política, de la reflexión en torno a la realidad y del crisol de la fragua educativa.

CAPÍTULO V

FILOSOFÍA E HISTORIA DE LA CULTURA HISPANOAMERICANA

EN PEDRO HENRÍQUEZ UREÑA

En este capítulo se abordan los aspectos constitutivos medulares de la filosofía e historia de la cultura hispanoamericana, que el pensador dominicano Pedro Henríquez Ureña fue capaz de hilvanar y articular en un todo complejo, dinámico, diverso y plural en el conjunto de su obra. Esto incluye desde sus reflexiones filosóficas y literarias iniciales, sus estudios en torno a las universidades y la cultura de las humanidades, sus reflexiones constantes en torno a Grecia y Roma, sus estudios sobre la España clásica, medieval, moderna y contemporánea, sus estudios especializados en lingüística y filología, sus postulados políticos de la utopía de América y la Patria de la Justicia, así como sus investigaciones literarias y culturales en torno a la América Hispánica para definir su perfil identitario e independencia espiritual.

Se procederán a examinar el rol trascendente que Henríquez Ureña le otorga a España en el proceso formativo de la cultura hispanoamericana, los rasgos característicos de la filosofía e historia de la cultura hispanoamericana postulada por Henríquez Ureña en cada de sus obras fundamentales, el idioma español como elemento clave de expresión universal de la cultura hispanoamericana, el contexto económico-social, jurídico y político en que la América Hispánica adquiere su independencia espiritual y logra una expresión original indiscutible con respecto a los demás continentes y la presencia perpetua de la patria bien amada en gran parte de sus escritos.

5.1. Rol de España en la Formación de la Cultura Hispanoamericana

El escritor hispanoamericano que con mayor profundidad y denuedo ahonda en el alma española en los diferentes momentos de su devenir histórico-cultural y de su vínculo con las nuevas tierras conquistadas y colonizadas a partir de 1492, es, sin duda alguna, Pedro Henríquez Ureña.

Este pensador da a conocer el grado de desarrollo cultural obtenido por Hispania en el período de dominación de la antigua Roma, donde personajes como Lucio Anneo Séneca -nacido en Córdoba-, hicieron aportes inmensos al desarrollo cultural y filosófico de la humanidad. También muestra cómo España entre los siglos V y VI fue conquistada y colonizada por varios grupos bárbaros, entre los cuales destacan los vándalos, suevos, alanos y visigodos, quienes contribuyeron a sentar las bases de la cultura medieval española que se desarrollaría posteriormente.

En el siglo VII hasta finales del siglo XV la península Ibérica sufrió la invasión árabe que duraría alrededor de ocho siglos, donde la filosofía, la ciencia, la tecnología, el arte y los demás ámbitos de la cultura material y espiritual lograron avances muy importantes en el territorio español. Pero a partir del siglo XIII Castilla asume una hegemonía cultural que le permitiría posteriormente hacerse dominante en toda España, al tiempo de desplazar el dominio de los árabes. Sobre este proceso, Henríquez Ureña (2015) dice lo siguiente:

El siglo XIII, momento de culminación espiritual de la Edad Media en Europa, Castilla entra definitivamente a dominar en España: con Fernando III lleva la reconquista del territorio español hasta los mares del sur, aniquilando el poder de los árabes; con Alfonso X asume la dirección intelectual del país, emprendiendo la formidable tarea de sistematizar la cultura y divulgarla en la lengua hablada. Ningún otro pueblo europeo en la Edad Media intentó obra semejante ni en la amplitud ni en la intención democrática. Como instrumento principal, una colección enciclopédica de libros en castellano, desde San Fernando lengua oficial del reino en lugar del latín: allí se resume el saber de la época, desde la más vasta entre las ciencias de la naturaleza, la astronomía, hasta la más compleja entre las disciplinas que estudian al hombre, la historia. Se organizan institutos de investigación y difusión, observatorios astronómicos, bibliotecas, oficinas de traducción de consulta. (Obras Completas, Tomo 11, 1936-1940, II, pp. 93-94).

Henríquez Ureña señala que entre los siglos X y XIV, correspondientes a la Edad Media, se crearon los rasgos más destacados de la cultura española, muchos de los cuales perviven hasta el presente. En este periodo se produce una dualidad cultural en la península Ibérica, ya que los pueblos de la parte sur, de la región central y la de la zona meridional fueron dominados por los árabes (Badajoz, Málaga, Granada, Armería, Sevilla, Murcia, Córdoba, Valencia, Mallorca, Toledo y Zaragoza, pasando a formar lo que los árabes denominaron el Al Ándalus), mientras que los pueblos del norte (Reino de León, Reino de Castilla, Reino de Navarra, Reino de Aragón y el Condado de Barcelona) rechazaron la dominación árabe y fueron desarrollando su propia cultura, derivada directamente del influjo latino a través de la lengua provenzal.

Las culturas de Galicia, Portugal, León, Cataluña, Aragón y Castilla lucharon por hacerse hegemónicas, hasta lograr imponerse esta última sobre las demás hacia el siglo XIII. De esta

manera se hace predominante su cultura y su idioma, el castellano, que, tras la derrota de los últimos reductos árabes en la península Ibérica, la toma del Emirato de Granada en abril de 1492 por parte de los Reyes Católicos de Castilla y Aragón asume el nombre genérico de idioma español. Esto lo confirma Henríquez Ureña (2015) cuando sostiene:

El castellano se apodera definitivamente de toda la zona central de España, de norte a sur, de mar a mar: el momento decisivo es el siglo XIII. Cuando se descubre el Nuevo Mundo, Castilla le dará, sola, su triunfante idioma imperial. (Obras Completas, Tomo 11, 1936-1940, II, p. 102).

Henríquez Ureña, quien es el reconstructor más sigiloso de los aportes creativos de España a la multiculturalidad que hoy caracteriza a la América Hispánica desde los territorios de México hasta la Tierra del Fuego, es al mismo tiempo el crítico más acervo e incisivo de las acciones realizadas y de los errores cometidos por la nación ibérica contra la población originaria y su cultura en el proceso de conquista y colonización del Nuevo Mundo. Este pensador hispanoamericano estima que el Descubrimiento de América o del Nuevo Mundo por parte de Cristóbal Colón y los Reyes Católicos constituyó el acontecimiento más trascendente de la época moderna que le permitió a España tener un rol decisivo en el desarrollo político, económico-social y cultural de Europa.

A tono con esa perspectiva, el doctor en filología y semiótica Odalis Pérez (2010), quien es un estudioso de la obra de Henríquez Ureña, coincide en señalar los esfuerzos inmensos desplegados por el humanista dominicano para establecer una correlación entre la antigua Grecia, Roma, España e Hispanoamérica, la que le sirve de base para hablar de la independencia política, cultural, literaria y filosófica de los países americanos de habla hispánica:

Los estudios de Pedro Henríquez Ureña sobre la cultura, la lengua, la literatura y la historia de América, revelan una comprensión de la Romania y la Hispania como líneas de una productividad y espiritualidad definidas en un ámbito de la América continental y de la Romania Occidental. La relación que impulsa una hispanística independentista se nutre de la idea de originalidad y creación en el mundo americano que Henríquez Ureña entiende como compromiso concienical y etnocultural sostenido en la cultura, el pensamiento, el arte y la lengua de la América hispánica y continental. Toda una filosofía de la historia se

hará visible y patente en sus obras *Las corrientes literarias en la América Hispánica*, *Historia de la cultura en la América hispánica*, *La cultura y las letras coloniales en Santo Domingo* y *Seis ensayos en busca de nuestra expresión*, donde se pueden advertir los signos, elementos y pensamientos de una culturología americanista y, sobre todo, de una cardinal que engendra el pronunciamiento de nuestra independencia cultural, literaria y filosófica. (pp. 29-30).

Esto significa, que mientras muchos veían a España como uno de los países de Europa que menos contribuyó al desarrollo de la cultura renacentista entre los siglos XV, XVI y XVII, Henríquez Ureña resaltaba los aportes inmensos hechos por este país en áreas tan disímiles como la geografía, la mineralogía, la zoología y la botánica en el reinado de los Reyes Católicos; así como en los ámbitos religioso y científico, por parte del fraile dominico Juan de Ortega en las matemáticas, el teólogo y médico Miguel Servet en el campo de la biología, llegando a descubrir la circulación pulmonar de la sangre, así como los atisbos de Hernán Pérez de Oliva sobre el electromagnetismo.

Otros pensadores, tanto españoles como de América Latina, como Rafael Altamira, Adolfo González Posada, Ricardo Levene, José Vasconcelos, Alfonso Reyes, Edmundo O’Gorman y José Gaos, entre otros, también hicieron grandes esfuerzos por reconstruir las relaciones entre España y las antiguas colonias españolas que pasaron a constituir a los países independientes de Hispanoamérica, al tiempo de contrarrestar la imagen negativa que hasta entonces se tenía de España.

Una nota de varias páginas en torno a la visita del destacado intelectual español Rafael Altamira a México, en diciembre de 1909, que contó con la presencia del presidente de la República Porfirio Díaz, el Ministro de Instrucción Pública y Bellas Artes Justo Sierra y el Ministro de Hacienda y Fomento Limantour y Molina, Henríquez Ureña (2013) la inicia con las siguientes palabras:

En el viaje de propaganda intelectual y social en América emprendido por Don Rafael Altamira, a nombre de la Universidad de Oviedo, acaso ninguna visita haya alcanzado tanta significación como la hecha a México: aquí logró romper, quizás de modo definitivo, con la rutinaria tradición anti-española. (*Obras Completas*, 2,1899-1910, I, p. 403).

Al ponderar la campaña desarrollada por Altamira en América entre 1909 y 1910, Henríquez Ureña (2013) se va en elogios en torno a la figura de este sabio español, de quien dice que es solo comparable con Miguel de Unamuno, pero que por su espíritu radical y contradictorio muy difícilmente hubiese podido lograr los resultados positivos que obtuvo el catedrático de Oviedo:

Mejor que ningún otro español, debía ser Altamira quien iniciara esta nueva etapa de las relaciones entre España y América: relaciones intelectuales activas, intercambio internacional de hombres e ideas. Porque él es quien (si se exceptúa a Unamuno, con un espíritu combativo y paradójico, no creo que hubiera llevado a buen término una campaña semejante. Altamira, en cambio, se ha mostrado siempre severo y sereno, evitando todo exceso, toda apariencia de atrevimiento innecesario. “No vengo a decir cosas nuevas, sino cosas buenas”, repetía. A los que conocíamos sus obras, la solidez de su doctrina y la seguridad de su método, la magnitud de sus trabajos de historia y derecho, la fama, ya universal, de su labor en la extensión universitaria de Oviedo, Altamira nos reveló todavía algo nuevo: la plenitud de su personalidad, el secreto del éxito que ha obtenido en la enseñanza y en la propaganda social, su don de evangelizador, estimada la palabra en su valor neto, sin sombra de afectación, de pose ni de vanidad personal. La importancia de una obra social, parece decirnos Altamira con su actitud sencilla y firme, reside en ella misma y no en quienes la realizan: en estos solo se requieren fe y esfuerzo perseverante. (Obras Completas, 2,1899-1910, I, pp. 404-405).

Como un aspecto importante a destacar de la campaña desarrollada por Altamira en México, como parte de su gira por América, Henríquez Ureña reseña el contenido de las diferentes conferencias pronunciadas en los más disímiles escenarios: enseñanza de la historia del derecho, organización de las universidades, educación estética, extensión universitaria, el método en el estudio de la historia, ideas jurídicas de la España moderna, el respeto a la ley en la literatura griega, la Antígona de Sófocles y el Critón (platónico), arquitectura, en torno a Henrik Ibsen y Edvard Grieg, así como su disertación en torno a la cultura integral.

A propósito de la reanudación de las relaciones entre España y las diferentes repúblicas que conforman a Hispanoamérica a finales del siglo XIX y principios del siglo XX, en su texto

Cuestiones Hispanoamericanas publicado, Altamira (1900) le da mucha mayor importancia a ese tipo de relaciones, incluso la pondera de mayor importancia que las establecidas por la nación ibérica con Francia, Italia, Inglaterra o Rusia:

Las repúblicas hispano-americanas son y deben ser para nosotros algo más que Francia, e Italia, y muchísimo más que Inglaterra o Rusia; y, por tanto, nuestra relación con ellas ha de ser, en todos órdenes, de un género distinto, de una intimidad infinitamente más honda, fundada de una parte en aquel común espíritu y aquellos análogos intereses de que antes hablábamos, y de otra en la existencia de numerosísima población, directamente peninsular, que existe en muchas de las citadas naciones y que tan vivo mantiene (como recientemente se ha visto) el sentimiento patriótico. Que semejante necesidad la sienten ya muchos espíritus elevados, lo demuestran las manifestaciones de aproximación que antes de 1892 comenzaron a producirse en el orden de la industria, de la ciencia y de la literatura (personal docente y profesional español buscado por los gobiernos americanos-, creación de las Academias correspondientes de la Española y de la de Legislación y Jurisprudencia), y, sobre todo, por las que hubieron de producirse, en el orden intelectual, con motivo del Centenario del descubrimiento de América. Reunidas las conclusiones de los Congresos Jurídico, Mercantil, Geográfico, Literario y Pedagógico, entonces celebrados, ofrecen un programa amplísimo y fecundo para el patriotismo ideal de la dilatada familia hispánica, y una serie de sugerencias y proyectos gacetales, para dirigir y aplicar el indeciso entusiasmo de los que, con la mejor intención del mundo, no aciertan, después de mucho hablar, a traducir en “acción” sus propósitos de reforma y su propaganda de caminos y horizontes amplísimos, pero a menudo brumosos. Bastaría dedicar con ahínco todas las energías nacionales a la realización de las conclusiones citadas, para que esta parte esencialísima del patriotismo de raza se lograra en pocos años. (pp. 9-11).

Esto quiere decir que, desde finales del siglo XIX e inicios del siglo XX, Altamira tenía muy claro la necesidad que tenía España de estrechar lazos de amistad y reciprocidad con los países hispanoamericanos, tal como se puso de manifiesto en la conmemoración del IV Centenario del denominado Descubrimiento de América. Pero, además, sugiere un conjunto de acciones que permitirían aprovechar las naturales inclinaciones de colaboración de la intelectualidad española universitaria con los intelectuales de las repúblicas de Hispanoamérica:

Sistematicémosla, trabajemos para producir libros a la altura de la ciencia contemporánea, esforcémonos por perfeccionar nuestra literatura científica, pensando, no sólo en nuestro propio adelanto, pero también en el de nuestra familia de América; ocupémonos, incluso, de las cuestiones especiales de aquellos países, iniciando publicaciones que han de ser aquí más fáciles que en cualquier Estado americano, por la mayor posibilidad de centralizar elementos y de allegar relaciones con países que a veces se comunican mejor con nosotros que con sus próximos vecinos, y por otras circunstancias que, aun dada nuestra decadencia, nos favorecen; y veremos en poco tiempo cómo termina la tutela —en muchos respectos peligrosa— que el pensamiento francés, el yanqui y otros heterogéneos con el de nuestra raza, ejercen sobre el espíritu hispanoamericano. Hermosa obra la que se ofrece al profesorado español. Ante su grandiosidad y transcendencia, deberían desaparecer el temor de unos y la pereza pesimista de otros, que tantas hermosas aptitudes inutilizan. Y como al fin y al cabo el trabajo científico, al igual de todos, vive en parte de la recompensa material a que tiene justísimo derecho, piensen los escritores incluso en el amplio campo de difusión que se abriría a sus publicaciones si llegaran a América tal cual las desean los naturales de aquel mundo, apoyadas en buenos tratados (no egoístas, sino simplemente evitadores del fraude) y en una metódica y amplia organización del comercio de librería. (Altamira, 1900, pp. 15-16).

Estas ideas, puestas en práctica por Altamira y González Posada en Hispanoamérica, en representación de la Universidad de Oviedo, estaban orientadas a restablecer las relaciones entre España y los diferentes países hispanoamericanos, en base al respeto mutuo y la colaboración recíproca, jamás en un espíritu de subordinación ni de colonialismo cultural e ideológico. Así lo pone de manifiesto el propio Altamira (1900), cuando expresa:

La Universidad de Oviedo, como uno de tantos órganos de expresión de esa corriente, ha iniciado ya en la práctica (de la manera modestísima que su situación le permite) el establecimiento de relaciones intelectuales permanentes con los centros de enseñanza de América; y al recibir la grata sorpresa de ver aplaudido y patrocinado su esfuerzo por el Ministerio de Instrucción pública, confía en que no ha de ser éste el último acto oficial de política pedagógica americanista. Con el propósito de impulsarla, varios catedráticos de la Universidad acaban de dirigir al Congreso hispano-americano una Memoria comprensiva

de las siguientes conclusiones, relativas a los problemas que exponemos en este capítulo: Adopción de una ley común de propiedad literaria y artística que proteja uniformemente los derechos de los autores en España y las repúblicas hispanoamericanas, suprimiendo los derechos de Aduanas y cualesquiera otra traba puesta a la libre introducción en los países indicados de libros impresos en lengua castellana.

Creación (de conformidad con el voto emitido por el Congreso pedagógico hispano-portugués-americano de 1892) de un Instituto pedagógico, en el cual se eduquen maestros uniformemente preparados para la enseñanza de los españoles de ambos continentes. — Para evitar dilaciones posibles si la organización de este Instituto se deja a la acción exclusiva del elemento oficial, se constituirá desde luego una Comisión compuesta por individuos de los diferentes órdenes de la enseñanza en España y América, a la cual se confiará la redacción de las bases oportunas, previa inteligencia especial con los centros docentes hispanoamericanos que no puedan tener representación constante en la Comisión referida. Establecimiento de una enseñanza superior internacional ibero-americana, que permita la frecuente comunicación del personal-docente de los países convenidos, sin afectar a la organización de los respectivos establecimientos oficiales. — Para este efecto pudiera servir de norma el Centro internacional de enseñanza de las ciencias sociales, recientemente proyectado en París, confiándose el cumplimiento de este acuerdo a la iniciativa del mismo profesorado.

Completa reciprocidad de títulos profesionales. Establecimiento de lecciones y cátedras de Historia y Geografía de Portugal y de América en las Escuelas primarias e Institutos de España, siguiendo el ejemplo dado por el ministro de Instrucción Pública al reorganizar el Doctorado de los estudios históricos; y adición a las actuales materias de la Facultad de Derecho, de una asignatura referente a Instituciones jurídicas, principalmente políticas, de Portugal y América. Recíprocamente, creación en los diversos grados de la enseñanza pública portuguesa y americana, de estudios referentes a la Geografía, Historia e Instituciones actuales de España. Organización del cambio permanente de publicaciones entre los centros docentes de las naciones congregadas, conforme lo ha solicitado de los de América la Universidad de Oviedo, en carta circular inserta en la Gaceta de 23 de Julio del año corriente (1900). (Altamira, 1900, pp. 27-29).

A México le cupo el honor de ser la primera república de Hispanoamérica en ser reconocida como Nación libre e independiente con la firma el 28 de diciembre de 1836 del tratado Santa María Calatrava. Mediante ese pacto la monarquía española renunciaba a cualquier tipo de interés o injerencia directa sobre el territorio nacional, al tiempo que reconocía que la nación mexicana era capaz de organizarse, legislar y gobernarse a sí misma, con lo que este país de reciente creación adquirió mayor presencia internacional. A este convenio siguieron muchos otros a partir de 1880, los cuales han posibilitado un fructífero intercambio académico e intelectual entre las instituciones de educación superior de España y los diferentes países hispanoamericanos.

Henríquez Ureña (2015) ofrece una perspectiva amplia del desarrollo científico que logró España en el período situado entre los reinos de los Reyes Católicos y Felipe II, así como las grandes limitantes con que se encontró este, en los siguientes términos:

Desde la época de los Reyes Católicos hasta la de Felipe II, navegaciones y descubrimientos dan a España y Portugal -una sola unidad de cultura entonces- función renovadora en las ciencias de aplicación y descripción. Es enorme su labor en geografía, en mineralogía, en zoología y botánica; de la Zoología y la Botánica se ha dicho que renacen, después de siglos de estancamiento, con el descubrimiento de América. En las ciencias puras, la actividad es muy inferior. Pero en los tiempos de Carlos V, cuando no se echaba de menos en España ninguno de los impulsos del Renacimiento, cuando se discutían francamente problemas religiosos y filosóficos y se ensayaban novedades fecundas en todas las artes, el movimiento científico hispano-portugués estaba lleno de promesas, con los estudios de Fray Juan de Ortega en matemáticas, y de Pedro Juan Núñez, el genial Nonnius, en álgebra y en cosmografía, y de Álvaro Tomás sobre la teoría de las proporciones y las propiedades del movimiento, anticipando a Galileo, y de Miguel Servet en biología, y hasta los atisbos de Hernán Pérez de Oliva sobre el electromagnetismo. El posterior descenso de las ciencias teóricas se ha explicado siempre con la ojeriza inquisitorial hacia la investigación libre: sería inútil negar su influencia. Otra grave causa fue la norma dictada en 1550, con fines defensivos para las universidades españolas: se prohibió salir a estudiar en universidades extranjeras. Prueba de cómo la ciencia no puede aislarse: universal por esencia, en los tiempos modernos lo es además en su desarrollo. (Obras Completas, Tomo 11, 1936-1940, II, pp. 17-18).

En la filosofía del siglo XVI, Henríquez Ureña señala a Juan Luis Vives, Sebastián Fox Morcillo, Gómez Pereira, Francisco Sánchez el escéptico y Juan Huarte, como los pensadores que contribuyeron a la renovación crítica, a la moderna teoría del conocimiento, a la nueva concepción del ser humano, así como a la interpretación y transformación de las doctrinas platónica y aristotélica. En la filosofía del siglo XVII expresa que la figura más destacada de origen hispánico, aunque vivió una parte importante de su vida en Holanda, fue Benedicto de Spinoza. En la reconstrucción de la metafísica escolástica y de la teología, que inicia con Francisco de Vitoria y tiene su complemento en Domingo de Soto, Melchor Cano, Domingo Báñez, Luis de Molina, Gabriel Vásquez, Francisco Suárez y otros, Henríquez Ureña subrayó el rol jugado por estos pensadores de gran trascendencia en la Europa de entonces. Algunos, como Pfandl, sitúan a Suárez como *“el nombre europeo de mayor autoridad en la metafísica del siglo XVII”*, al cual René Descartes y Godofredo Leibniz estudiaron atentamente. (Obras Completas, 2015, Tomo 11, 1936-1940, II, p. 18)

En cuanto a la mística y la ascética, Henríquez Ureña sostiene que tuvieron gran desarrollo y esplendor de la mano de Santa Teresa de Jesús, San Juan de la Cruz, Fray Luis de León y Fray Luis de Granada, cuyo movimiento había sido iniciado por el sutil heterodoxo del renacimiento Juan Valdés y concluido por el también heterodoxo y célebre escritor de trascendencia universal, Miguel de Molinos. (Obras Completas, 2015, Tomo 11, 1936-1940, II, pp. 18-19)

De su lado, entre los años de 1899 y 1914, Rafael Altamira -abogado e historiador español contemporáneo de Pedro Henríquez Ureña- escribió la singular obra Historia de España y de la Civilización Española, en cuatro tomos, en la cual aborda el proceso histórico complejo que vivió la nación española desde sus orígenes hasta inicios del siglo XIX. En los tomos 2 y 3 aborda el proceso de desarrollo que vivió España durante período de la Edad Media, el establecimiento de la unidad política y de la monarquía absoluta (1252-1516), en que el analiza la composición clasista predominante y el sentido de la evolución social, donde expresa:

La lucha principal no es ya de los siervos contra los señores, porque la servidumbre desaparece, sino de los ciudadanos, de los burgueses, contra la nobleza y el clero, para obtener la igualdad jurídica, especialmente en el orden económico (tributos, cargas concejiles, diezmos). Pero la mejora en la condición jurídica que obtienen los antiguos

siervos y cultivadores pobres, no se traduce en un bienestar real, análogo al que adquiere la clase media ciudadana; sino que, como veremos (§ 431), la relación de dependencia económica (y hasta cierto punto jurisdiccional también) en que quedan respecto de los señores, es a menudo, de hecho, tan vejatoria y dura como la anterior dependencia personal. Al propio tiempo, la clase popular pobre, que va aumentando en las villas y ciudades, sufre también de una inferioridad jurídica respecto de la burguesía. (Altamira, 1902, Tomo 2, p. 5).

Tras la unificación política de los reinos de Castilla y Aragón se produjo el triunfo de los cristianos ante los árabes y judíos, tomando así el reino de Granada. Antes de capitular y entregar la ciudad de Alhambra y otras fortalezas, los árabes negociaron un pacto de 67 artículos, en los cuales se consignaron las siguientes conquistas: seguridad de personas y bienes; libertad de continuar viviendo los moros en sus lugares y domicilios; mantenimiento del culto musulmán, conservando las mezquitas y los bienes de éstas, y la ley religiosa en punto a los juicios; que ningún cristiano entraría en casa de los musulmanes ni ejercería coacción sobre ellos; que sus gobernadores serían musulmanes o judíos, de los que con anterioridad hubiesen ejercido cargos públicos; libertad de todos los cautivos hechos en la guerra; limitación de los tributos al azaque y el diezmo; que todo moro pudiese dejar a su arbitrio la ciudad, vendiendo sus bienes sin traba alguna y que el que quisiera pasar al África pudiese también enajenar su hacienda y llevar consigo sus alhajas, haciendo el viaje en naves del rey sin pagar flete; “que no se forzaría al que hubiese abrazado el islamismo, a hacerse nuevamente cristiano, y que si algún musulmán se hubiese cristianizado, se le darían algunos días de plazo para que lo meditase y, transcurridos que fueran, comparecería ante un juez musulmán y otro cristiano, y si se negara a volver al islamismo sería mantenido en su resolución”; que los moros podrían discurrir libremente por tierra de cristianos con seguridad de sus personas y bienes; que no se les impondrían señales en el traje como se hacía con los judíos y mudéjares; que se les respetaría el almuédano y todas las prácticas religiosas, y que el rey cristiano garantizaría con su firma la capitulación. (Altamira, 1902, Tomo 2, pp. 375-377).

Sin embargo, Altamira (1902) relata que muy pronto cambiaron la política los que asumieron el control del poder y se dedicaron a perseguir a los moros y judíos, tratando de obligarles a convertirse al cristianismo:

Bien pronto los vencedores cambiaron de política. Olvidando los artículos de la capitulación, vejaron a los musulmanes, ya con limitaciones de su libertad, ya con nuevos tributos y, por último, con la coacción, más o menos velada en la forma, para que abrazasen el cristianismo. Dirigida en un principio la propaganda por el arzobispo fray Hernando de Talavera, el conde de Tendilla y Hernando de Zafra, en términos prudentes y por medio de la predicación, habíanse obtenido bastantes conversiones. Pero el celo excesivo de otros personajes de la corte, entre ellos el confesor de la reina y arzobispo de Toledo Ximénez de Cisneros, mudó tales procedimientos por otros de fuerza, pues no sólo importunaban para lograr la apuración, sino que, según dice un cronista castellano, “a los que no se querían convertir echábalos en la cárcel y trabajaba con ellos por todos los medios posibles, que se convirtiesen. Pareció que esto tocaba a muchos moros y se escandalizaban de ello”. Quejáronse en efecto, a los reyes, de aquella infracción de las capitulaciones, y por último se sublevaron los del Albaicín, a consecuencia de haber querido, dos criados de Cisneros, arrebatarse a una joven mora, para convertirla. Sólo merced a la voz y prestigio de fray Hernando de Talavera y a la intervención del conde de Tendilla, pudo apaciguarse la sublevación. Don Fernando y Doña Isabel desaprobaron en un principio la conducta de Cisneros, pero luego se dejaron vencer por la opinión de éste, quien, entre otras cosas, alegaba que, habiéndose sublevado los moros del citado barrio, quedaban derogadas las capitulaciones. (Tomo 2, pp. 377-378).

Altamira (1902) destaca que en el momento en que los Reyes Católicos ensanchaban el territorio castellano con todo lo perteneciente al reino de Granada, el genio, la perseverancia y la suerte de un marino extranjero, de origen genovés, de nombre Cristóbal Colón, incorporaba a la Corona un continente desconocido hasta entonces y muy superior en extensión y en recursos naturales a toda Europa, que recibió, años después, el nombre de América (Tomo 2, p. 380).

Otro historiador contemporáneo a Henríquez Ureña fue el argentino Ricardo Levene, quien fue rector de la Universidad Nacional de la Plata y presidente de la Academia Nacional de la Historia, en varias ocasiones; escribió la Historia de la Nación Argentina en 12 tomos; fue uno de los fundadores de la Nueva Escuela Histórica de Argentina a partir de 1920, al tiempo que escribió varias obras sobre historia del derecho indiano, historia del derecho argentino e historia de América, desde la prehistoria, el proceso de conquista, el período de la independencia y hasta la

época republicana. En ese sentido, es importante destacar que coordinó la enciclopédica obra Historia de América en 14 tomos. En la redacción de los tomos VIII y XII colaboró el intelectual dominicano Henríquez Ureña con varios escritos. En el Tomo VIII aportó los textos: “La emancipación y primer período de la vida independiente en Santo Domingo”, “Haití” y “Puerto Rico en el siglo XIX”; mientras que en el tomo XII contribuyó con los textos: “La República Dominicana desde 1873 hasta nuestros días”, “La República de Haití” y “Puerto Rico en el siglo XX”, en los cuales analiza con bastante objetividad la situación de estos países, al tiempo de proporcionar un conjunto de informaciones clave en torno a sus características durante los siglos XIX y XX.

En su texto *Las Indias no eran colonias*, Levene (1951) intentó demostrar que en toda la Legislación Indiana de los siglos XVI y XVII, constituida por 6, 377 leyes, no se consideraban a los territorios bajo el dominio de los reinos de Castilla y Aragón como colonias y que en una sola ocasión se empleó el concepto de colonia para referirse a la población que habitaba un determinado territorio. En ese sentido el historiador argentino expresa:

(...) la incorporación de las Indias a la Corona de Castilla no podía hacerse en las mismas condiciones legales que los reinos de Portugal o Flandes, que eran Estados constituidos con sus leyes propias. En cambio, los reinos de Indias no eran Estados constituidos, pero lo serían, porque no se le había rebajado a la condición de colonias, y se transvasaba en ellos las Leyes de Castilla en defecto de las Leyes de Indias, leyes estas últimas que emanaban no sólo del Consejo de Indias sino de las autoridades e instituciones territoriales de Indias, con potestad legislativa... Estos territorios, según las leyes de Indias, no se habían logrado legalmente por la conquista, sino por la pacificación y población, realizadas “con toda paz y caridad”, “sin fuerza ni agravio”. Así se explica que en las 6377 leyes de la Recopilación de Indias de 1680 no se menciona la palabra colonia. Por excepción, como demostraré, aparece -nada más que la palabra, pero no el propósito político- en contadas leyes del siglo XVIII. Cuando se menciona una vez la palabra colonia en la citada Recopilación es en el sentido de constituir población (ley XVIII, título VII, lib. IV) al decir que “cuando se sacare colonia de alguna ciudad...” se procuraría “que las personas que quisiesen ir a hacer nueva población” fueran los que no tuviesen tierra. (Levene, 1951, pp. 45-48).

Es evidente, que aunque en la legislación indiana no se hable explícitamente de colonia o de conquista, sino de pacificación y población en paz y caridad, sin fuerza ni agravio, la realidad expuesta por fray Bartolomé de las Casas en su texto *Brevísima Relación de la Destrucción de las Indias* (1552) no deja lugar a dudas de que la conquista y colonización de las Indias, el Nuevo Mundo o América, como indistintamente se le denomina a estos territorios, se realizó basada en el uso de la fuerza de las armas, en el abuso, en el agravio y en la depredación más vil e injusta, desconociendo en todos los sentidos el derecho de gentes y los derechos humanos.

No obstante, su perspectiva justificadora del proyecto colonial español, Levene (1951) reconoce la gran labor desarrollada por fray Bartolomé de Las Casas, fray Domingo Soto y Juan de Solorzano Pereira frente a la perspectiva esclavista que sustentó el helenista Juan Ginés de Sepúlveda:

La civilización cristiana que España ha acarreado a las playas del Nuevo Mundo tiene expresiones originales y brillantes en su historia de las ideas políticas, jurídicas, económicas, religiosas y sociales en general. Los publicistas de esta disciplina de los siglos XVI y XVII, en los que imperan los ideales de la libertad y la igualdad humana, pertenecen a la edad de oro de la literatura hispano-indiana. Continuaban una auténtica tradición, que constituye la corriente del pensamiento español, nacida antes y durante la legislación foral, renovada en las Partidas y extendida después a las múltiples cuestiones que planteaba la expansión del Imperio, pero recibió el impulso vigoroso del Descubrimiento. Las teorías de Democrates Secundus del helenista Juan Ginés de Sepúlveda, que admitía la esclavitud, fueron rechazadas en Junta de profesores de las Universidades de Salamanca y de Alcalá de Henares y, principalmente, por el precursor del Derecho Natural el padre Bartolomé de las Casas, controversias filosóficas, políticas y jurídicas a la vez, que determinaron la reunión de la «Famosa junta de los catorce», integrada por ese número de ilustres doctores y presidida por el teólogo y jurisconsulto fray Domingo Soto, de reputación por su obra *De justitia et jure* y por sus ideas avanzadas en defensa de los indios y de los negros. Eran ideas vivas y prácticas, con fuerza operante sobre los acontecimientos, y no pálidas imágenes concebidas en la especulación del gabinete o de la enseñanza, afirmación que formuló, acerca de los teólogos o los sabios del siglo XVI, donde nace la literatura política hispano-indiana y luego Argentina, que se caracteriza por su orientación; eminentemente realista.

Evidentemente es que tan caudaloso movimiento social ha repercutido en el espíritu público y ha mantenido en alto nivel ese pensamiento hispano-indiano desplegándose su irradiante influencia en los publicistas del siglo siguiente. No se trata ahora de hacer memoria de estos escritores de la centuria decimoséptima, pero a la luz de la investigación y la crítica modernas, parece indudable que el más alto exponente en materia jurídica principalmente es Juan de Solórzano Pereira. Desde hace más de un cuarto de siglo vengo ocupándome de este humanista y jurisconsulto en mis libros y en mi cátedra. (pp. 49-50).

El derecho de gentes o derecho natural tuvo en Las Casas a uno de sus precursores más conspicuos y, tal como expresa Levene, uno de los más altos exponentes del derecho hispano-indiano a partir del siglo XVII lo fue Solórzano Pereira, quien entiende que la realidad heterogénea de las razas indígenas y sus jurisdicciones geográficas y políticas hizo posible la elaboración de un nuevo derecho, con características propias, que no se podían trasplantar o adecuar a las leyes de Roma o de España. En ese orden Levene (1956) expresa:

Con la Edad Moderna inicia España un nuevo período, el de Estado-Nación. Es la política unificadora de los Reyes Católicos, la formación de un Derecho nacional como resultado de la expansión del Derecho castellano en la Península y su expansión también en Indias. El Derecho indígena fue evolucionando gradualmente por la mezcla de las razas y la penetración de la legislación de Indias. Esta última es un Derecho genuino resultante de la potestad legislativa de las autoridades e instituciones territoriales. Aunque la legislación de Indias se proponía continuar en América el espíritu y tendencia del Derecho castellano, empero, la realidad diversa de las razas indígenas y sus distritos geográficos y políticos elaboraba un Derecho nuevo, con caracteres propios, al que no eran simplemente adaptables las leyes de Roma o España, como observaba Solórzano. El Derecho indiano, en la extensión de los tres siglos de la dominación española, se constituyó sobre nuevas bases políticas, administrativas, jurídicas, económicas y espirituales, y en cada una de esas ramas se crearon instituciones originales. Con respecto a Hispano-América, el estudio de la legislación de Indias en general, desde el punto de vista político que considera a las Indias no como colonias o factorías, sino como Provincias integrantes de la monarquía, abarca dos períodos: 1) Desde los Reyes Católicos hasta la promulgación de la Recopilación de 1680, que se desenvuelve durante los siglos XVI y XVII. La dinastía

austríaca, se caracterizó por la tendencia a la descentralización política en Indias; 2) Desde el advenimiento del rey Felipe V hasta la Revolución de la Independencia en 1810, que comprende el siglo XVII, de la dinastía borbónica, caracterizada por la reforma de la Legislación de Indias en todas sus ramas y por su tendencia eminentemente regalista o de centralización política de España e Indias. La Legislación de Indias, desde el punto de vista del derecho estrictamente, se puede dividir en legislación metropolitana, emanada del Consejo de Indias, y en legislación territorial o provincial, resultante de la potestad legislativa de los diversos órganos o instituciones indianas. Para que se perciba la importancia de esta legislación territorial, baste decir que al dictarse la Recopilación de Indias de 1680, se dejó expresamente establecido (apartado final de la ley I, título I, del libro II) que no se hiciera novedad en las ordenanzas y leyes municipales de cada ciudad, y las que estuvieran dadas por cualquier comunidades y universidades, y las ordenanzas para el bien de los indios hechas o confirmadas por los Virreyes o Audiencias, "que no sean contrarias a las de este Libro", las cuales, pues, continuaban en vigor. (pp. 11-12).

En ese mismo sentido, Henríquez Ureña expresa que, en el ámbito jurídico, España actuó con una actitud peculiar y una visión amplia, ya que la conquista de América le puso ante situaciones totalmente nuevas. En la contienda que libraron los frailes dominicos de la isla de Santo Domingo, encabezados por Fray Pedro de Córdoba, Fray Antón de Montesinos y Fray Bernardo de Santo Domingo, a la que le daría continuidad por varias décadas fray Bartolomé de las Casas, se obtuvieron resultados tangibles y trascendentales, como la proclamación de las Leyes de Indias y la adopción de la doctrina de Francisco de Vitoria y sus discípulos, que, transmitida al jurista holandés Hugo Grocio, pudo ser ampliada y divulgada. Esto representó un progreso extraordinario en la vida moral del género humano con la consagración del denominado "*derecho de gentes*". En los siguientes términos Henríquez Ureña (2015) habla de los aportes de España en la esfera del Derecho:

En el pensamiento jurídico, España procede con originalidad y amplitud. La conquista de América la puso frente a problemas nuevos. Y la nación conquistadora es la primera, en la historia moderna, que discute la conquista. De la heroica contienda que abren tres frailes dominicos en la isla de Santo Domingo, en 1510, y que Bartolomé de Las Casas hizo suya durante cincuenta años, salieron las Leyes de Indias y la doctrina de Francisco de Vitoria

y de sus discípulos, que, transmitida a Grocio, ampliada y divulgada por él, constituyó ‘un progreso en la vida moral del género humano’. Esta doctrina se resume en el igual derecho de todos los hombres a la justicia y en el igual derecho de todos los pueblos a la libertad. Sus primitivos están en disposiciones que dictó Isabel la Católica sobre América, anticipándose a los problemas de la discusión. (Obras Completas, Tomo 11, 1936-1940, II, pp. 93-94).

El autor dominicano sostiene que España recibió de Italia, desde el siglo XV, la devoción por la antigüedad clásica, dedicándose a estudiarla con métodos rigurosos, donde personajes como Elio Antonio de Nebrija, Diego Hurtado de Mendoza, Pedro Simón Abril, Juan Páez de Castro, Alfonso García Matamoros, Pedro de Valencia, Bernardo Aldrete, Fray Pedro de Ponce, Manuel Ramírez de Carrión, Juan Pablo Bonet, Mateo Alemán, Fray Alonso de Molina y Fray Luis de Valdivia, entre otros, realizaron una ingente labor hermenéutica, crítica, de estudios históricos, lingüísticos y filosóficos, así como de revisión y depuración de textos. (Henríquez Ureña, Obras Completas, 2015, Tomo 11, 1936-1940, II, pp. 19-20).

En el ámbito de la teoría literaria y la literatura, Henríquez Ureña (2015) expresa que los españoles tuvieron libertad y vuelos nunca vistos, elevándose a concepciones generales que se sobreponían a las que se habían derivado de formas estrechas de la antigüedad clásica, ya fuesen puras o con deformaciones. A ese proceso están asociados los grandes aportes de figuras claves de la literatura española, que el intelectual dominicano llama “Siglos de Oro Español”, para referirse a los siglos XVI y XVII, entre ellos el poeta Francisco de Rioja; el poeta, dramaturgo y teatrista Félix Lope de Vega y Carpio; el intelectual renacentista Hernán Pérez de Oliva; el cronista de Indias, historiador y defensor de los indios, Fray Bartolomé de las Casas; el cronista de Indias e historiador real Gonzalo Fernández de Oviedo; el intelectual Diego Hurtado de Mendoza; el prosista Juan Ruiz (más conocido como Arcipreste de Hita); el escritor Juan Ruiz de Alarcón y Villegas; el novelista y autor de La Celestina, Fernando de Rojas; el máximo representante de la novelística española Miguel de Cervantes y Saavedra (autor de Don Quijote de la Mancha); el destacado dramaturgo Fray Gabriel Téllez (cuyo seudónimo es Tirso de Molina, el cual en su condición de sacerdote de la Orden de la Merced vivió en la ciudad de Santo Domingo entre los años 1616 y 1618); el dramaturgo Pedro Calderón de la Barca; el poeta Garcilaso de la Vega; el poeta y dramaturgo Luis de Argote y Góngora; el poeta Luis Carrillo y Sotomayor; el prosista Don

Juan Manuel (mejor conocido como el Conde Lucanor); la poeta Santa Teresa de Jesús y el poeta Francisco de Quevedo y Villegas, entre muchos otros. (Henríquez Ureña, Obras Completas, Tomo 11, 1936-1940, II, pp. 19-20).

La cultura española tuvo un influjo fundamental en los orígenes y en el proceso de conformación de la cultura hispanoamericana, ya que varios frailes e intelectuales españoles, de descendencia española e indígena, así como criollos, contribuyeron con sus obras y acciones a la interpretación o reinterpretación de la nueva realidad con la que España tuvo que enfrentarse en América, denominada en principio las Indias. Esos son los casos de autores de las más disímiles áreas, como Fray Ramón Pané, Fray Antón de Montesinos, Fray Bartolomé de las Casas, Gonzalo Fernández de Oviedo, Pedro Mártir de Anglería, Diego Álvarez Chanca, Inca Garcilaso de la Vega, Juan de Torquemada, Bernal Díaz del Castillo, Francisco Javier Alegre, Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, Hernando de Alvarado Tezozómoc, Francisco Javier Clavijero y Lucas Fernández de Piedrahita, en la etnografía y la historia; Juan de Castellanos, Leonor de Ovando, Elvira de Mendoza, Diego José Abad, Gaspar Pérez de Villagrà, Alonso de Ercilla y Sor Juana Inés de la Cruz, en ámbito de la poesía; Juan de Guzmán, Diego de Guzmán, Francisco Tostado de la Peña y Alonso de Zuazo, humanistas, abogados y escribanos; Cristóbal de Llerena, Juan Ruiz de Alarcón, Tirso de Molina, Juan Ruiz de Alarcón y Mendoza, en la dramaturgia y en el teatro, entre otros/as.

En lo que concierne a las instituciones políticas creadas por España tras el proceso de conquista y colonización de América, cabe destacar el Consejo de Indias, la Casa de Contratación de Sevilla, la Real Audiencia de Santo Domingo, los Virreinos, las Capitanías Generales y los Cabildos. De igual manera, se fundaron ciudades en los diferentes territorios conquistados de América.

Henríquez Ureña (2015) resume los aportes de España al Nuevo Mundo en las siguientes palabras:

Al establecerse los españoles y los portugueses en América, trajeron consigo la cultura europea: religión, organización social, sistema jurídico, artes, ciencias, agricultura, crianza de animales domésticos, industrias, comercio, vestimenta, diversiones, costumbres en general. Trataron de transmitir esa cultura a los indígenas en mayor o menor medida, pero

el empeño no pudo cumplirse del modo sistemático como lo había cumplido Roma en sus conquistas europeas; la colosal magnitud del territorio lo impedía; grandes núcleos de población nativa quedaron fuera del alcance de la nueva cultura, unos porque se oponían a ello violentamente, como los araucanos en Chile y los apaches en México, otros porque vivían en zonas donde resultaba difícil penetrar. (Obras Completas, Tomo 13: 1941-1946, I, p. 305).

Henríquez Ureña destaca que, hacia la década de 1940, más de dos millones de aborígenes no hablaban ni español ni portugués, sino únicamente los idiomas nativos de las diferentes regiones de América. Destaca que la mayor parte de la población indígena, además de hablar uno de los idiomas de los conquistadores, también hablaba algún idioma nativo. De igual modo, señalaba que existían y existen muchas ciudades bilingües como el Cuzco, Asunción y Mérida de Yucatán, donde se habla, respectivamente, el quechua, el guaraní y el maya. Asimismo, relevó que sobreviven centenares de lenguas, desde las habladas por más de medio millón de personas, como el náhuatl (idioma de los aztecas), el quechua, el aimara y el guaraní, hasta los que solo se hablan en grupos muy reducidos, como el tehuelche de Patagonia, otomaco en Venezuela, paya en Honduras, así como el huari y el karayá en el Brasil. Centenares de palabras han recibido tanto el castellano como el portugués de esas lenguas nativas, entre las que destacan tabaco, cacao, papa y maíz.

Henríquez Ureña (2015) apunta los detalles de la complejidad lingüística que se mantenía a lo largo y ancho de la América Hispánica, entre los idiomas español, portugués y las lenguas originarias de los pueblos amerindios:

Hay todavía más de dos millones de indios que no hablan español ni portugués: hay, además, mucho mayor número de habitantes que hablan, junto con el portugués o el castellano, algún idioma nativo. Existen ciudades bilingües como el Cuzco, la Asunción y Mérida de Yucatán, donde se hablan, respectivamente, el quechua, el guaraní y el maya. Hasta en países como la Argentina, donde hay ya pocos indios puros, existen regiones bilingües, como Santiago del Estero (quechua), Corrientes y Misiones (guaraní). Sobreviven centenares de lenguas, desde las habladas por más de medio millón de personas, como el náhuatl (el idioma de los aztecas), el quechua, el aimara y el guaraní,

hasta los que solo se hablan en grupos muy reducidos, como el tehuelche en Patagonia, el otomaco en Venezuela, el paya en Honduras, el huari y el karayá en el Brasil. El castellano y el portugués han recibido centenares de palabras de esas lenguas: unas están difundidas por el mundo entero, como cacao o tabaco, otras corren solo en zonas limitadas. Además, es interesante observar que los misioneros españoles y portugueses, después de aprender lenguas indígenas importantes para catequizar a los nativos, las extendían sobre territorios mayores que aquellos donde antes se hablaban: así ocurrió con el náhuatl de México, con el quechua y el guaraní. (Obras Completas, Tomo 13, 1941-1946, I, pp. 305-306).

Henríquez Ureña reconoce que la cultura impuesta por los españoles y portugueses en el Nuevo Mundo no podía mantenerse idéntica a la de su tipo de origen. El simple trasplante obligaba a los europeos a modificarla inconscientemente para adaptarla a nuevos suelos y a nuevas condiciones, exactamente como ocurrió en las colonias inglesas que dieron origen a los Estados Unidos de América. Además de que las culturas indias ejercieron influencias variadas sobre los europeos que intentaban trasplantar la suya. En ese sentido, el escritor hispanoamericano hace un retrato del impacto que tuvo la cultura europea en las culturas aborígenes, y viceversa:

La Conquista decapitó esas culturas nativas: hizo desaparecer la religión, las artes, la ciencia (donde la había), la escritura (entre los mayas y los aztecas), pero sobrevivieron muchas tradiciones locales en la vida cotidiana y doméstica. Hubo fusión de elementos europeos y elementos indígenas, que dura hasta nuestros días. La alimentación era, y es, europea en parte, en parte nativa. Los conquistadores y colonizadores trajeron al Nuevo Mundo el trigo, el arroz, el café, la naranja, la manzana, la pera, el durazno o melocotón, el higo, la caña de azúcar, entre otras plantas; trajeron el caballo, la vaca, el cerdo, el carnero, la gallina; importaron de África el banano, el ñame y la pintada o gallina de Guinea. Adoptaron de los aborígenes el maíz –que todavía no se emplea como alimento humano en muchos países de Europa-, la papa, la batata, el cacao, la yuca, el tomate, el maní, la variedad enorme de frutas tropicales –desde el ananás o piña hasta la guayaba-, el pavo, la perdiz nativa, y con ellos recibieron los métodos culinarios de los indios. Así, junto al pan de trigo subsisten las tortas o tortillas de maíz en México, en la América Central y además en parte de Colombia, y el cazabe, hecho de yuca, en las Antillas (Henríquez Ureña: Obras Completas, 2015, Tomo 13: 1941-1946, I, pp. 305).

Henríquez Ureña destaca que hubo y aún persiste una gran fusión de elementos europeos, africanos y de los grupos étnicos nativos en la gastronomía que resultó del proceso de conquista, colonización y dominación. De igual manera, se produjo una gran integración, mezcla o fusión en los ámbitos lingüístico, religioso, arquitectónico, industrial, alfarería, orfebrería, escultórico, pictórico y poético, así como en el teatro, la narrativa, la ensayística y en todas las demás formas de expresión de la vida cotidiana y de las altas culturas, que es lo que permite explicar la multiculturalidad existente a lo largo y ancho de todas las regiones y de todos los pueblos que integran a Hispanoamérica.

Edmundo O’Gorman fue un destacado historiador y filósofo mexicano, que nació el 24 de noviembre de 1906 en la ciudad de México, representante del revisionismo historiográfico en el surgimiento de la historiografía académica en México durante la primera mitad del siglo XX. Trabajó como profesor en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de México (UNAM), donde se graduó de la licenciatura en Derecho en 1928, de la maestría en filosofía en 1948 y del Doctorado en Filosofía en 1951. Fue un intelectual innovador en el campo de la historiografía de su país, al aplicar las ideas raciovitalistas del filósofo español José Ortega y Gasset y las ideas existencialistas del pensador alemán Martin Heidegger. Sus obras más reconocidas a nivel internacional son *Crisis y porvenir de la ciencia histórica* (1947) y *La invención de América* (1958), obras críticas de la historiografía académica que pone en duda los fundamentos teóricos sobre los que se basa el conocimiento histórico, lo que le lleva a plantear que la historiografía construye sus propios objetos de estudio, razón por la cual debe verse desde una perspectiva ontológica. Fue amigo del ilustre filósofo de origen español, José Gaos, quien a su vez fue alumno de Ortega y Gasset. Falleció el 28 de septiembre de 1995 en la ciudad de México.

O’Gorman (1976) en su texto *La invención de América* esboza, a su manera, las características del proceso de conquista y colonización llevado a cabo por los españoles en el Nuevo Continente:

Si se examinan los principios que la guiaron en su política colonizadora, ya en la esfera de los intereses religiosos, políticos y económicos, ya en la relativa a la organización de las relaciones sociales, se advierte que la norma consistió en trasplantar en tierras de América las formas de vida europea, concretamente la ibérica. Pero lo decisivo al respecto es

advertir el propósito consciente de perpetuar esas formas entendidas y vividas como entelequia histórica avalada por la voluntad divina. Esa finalidad se transparenta, no sólo, en la vigorosa e intolerante implantación del catolicismo hispánico y de las instituciones políticas y sociales españolas, sino en toda la rica gama de las expresiones artísticas, culturales y urbanas. Ciertamente, la convivencia con una nutrida población indígena, que había alcanzado en algunas regiones un alto grado de civilización, fue el mayor obstáculo para realizar en pureza aquel programa; pero, justamente, en los medios empleados para superarlo es donde mejor se aprecia la intención de adaptar las nuevas circunstancias al modelo. Efectivamente, en lugar de deshacerse del indio o simplemente utilizado sin mayor preocupación que la del rendimiento de su trabajo, España intentó de buena fe -pese al alud de críticas que se le han hecho- incorporarlo por medio de leyes e instituciones que, como la encomienda, estaban calculadas para cimentar una convivencia que, en principio, acabaría por asimilarlo y en el límite, igualarlo al europeo. España no conoció más discriminación racial que la consagrada en un cuerpo de disposiciones paternas y protectoras del indio contra la rapacidad y el mal ejemplo de los españoles, y si esas medidas no dieron el fruto esperado, debe reconocerse el propósito del intento que, a pesar de todo, no dejó de cumplirse de cierta manera en el mestizaje. (p. 127).

Como se ha podido observar, O’Gorman en este texto asume, en ocasiones, una crítica mordaz hacia los principios y las acciones que rigieron la empresa colonizadora frente a la población originaria, mientras que, en otras, procede a justificar el sistema de explotación implantado, vía algunas instituciones sociales, como el sistema de encomiendas, y la legislación indiana en estas nuevas tierras, que considera estaban diseñadas de buena fe, orientada a propiciar una convivencia pacífica para asimilar al indígena o igualarlo al europeo. Al mismo tiempo, sostiene que no hubo discriminación racial, sino un cuerpo legal de disposiciones paternas y protectoras de los indígenas contra el despojo, el pillaje y las actuaciones incorrectas de los españoles, que, si bien no dejó los frutos esperados, por lo menos se cumplió a través del proceso de mestizaje, resultado de la unión de europeos e indígenas. Está claro que O’Gorman en este escrito adoptó una postura totalmente contemporizadora, queriendo obviar que los aborígenes fueron discriminados social y racialmente por los españoles y que fueron objeto de la más vil depredación y explotación con los sistemas económicos implantados tanto en el Caribe insular como en la zona continental de América.

Aníbal Quijano nació en Yanama, provincia de Yungay, Departamento de Áncash, 17 de noviembre de 1930. Fue un sociólogo marxista mariateguista y teórico político peruano. Fue profesor en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos hasta 1995. Desde 1986 fue profesor de la Universidad de Binghamton, en Binghamton, Nueva York, Estados Unidos. En 2010 fundó la cátedra “América Latina y la Colonialidad del Poder”, en la Universidad Ricardo Palma, en Lima. Residió en esta ciudad desde la década de los cuarenta, a excepción de dos períodos en Santiago de Chile: el primero cuando realizó sus estudios de maestría en la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO), y el segundo entre 1965 y 1971 como investigador de la División de Asuntos Sociales de la Comisión Económica para América Latina (CEPAL), además de estar un año exiliado en México en 1974, cuando fue profesor en la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Fue uno de los teóricos de la teoría de la decolonialidad del poder. Falleció en Lima, Perú, el 31 de mayo de 2018.

Al analizar el impacto cultural de la colonialidad europea en América, este autor muestra de manera descarnada sus efectos para las poblaciones originarias de este continente:

Las formas y los efectos de esa colonialidad cultural, han sido diferentes según los momentos y los casos. En América Latina, la represión cultural y la colonización del imaginario fueron acompañadas de un masivo y gigantesco exterminio de los indígenas, principalmente por su uso como mana de obra desechable, además de la violencia de la conquista y de las enfermedades. La escala de ese exterminio (si se considera que entre el área azteca-maya-caribe y el área tawantinsuyana fueron exterminados alrededor de 35 millones de habitantes, en un periodo menor de 50 años) fue tan vasta que implicó no solamente una gran catástrofe demográfica, sino la destrucción de la sociedad y de la cultura. Entre la represión cultural y el genocidio masivo, llevaron a que las previas altas culturas de América fueran convertidas en subculturas campesinas iletradas, condenadas a la oralidad. Esto es, despojadas de patrones propios de expresión formalizada y objetivada, intelectual y plástica o visual. En adelante, los sobrevivientes no tendrían otros modos de expresión intelectual o plástica formalizada y objetivada, sino a través de los patrones culturales de los dominantes, aun si subvirtiéndolos en ciertos casos, para transmitir otras necesidades de expresión. América Latina es, sin duda, el caso extremo de la colonización cultural por Europa. (Aníbal Quijano, 1992, pp. 13).

Sin lugar a duda, la colonialidad de Europa en América constituyó uno de los procesos de exterminio más masivo y de lesa humanidad cometido por civilización alguna sobre otras, donde en menos de 50 años fueron eliminados o murieron por el rigor del trabajo a que fueron sometidos una población que sobrepasó los 35 millones de pobladores originarios en los territorios que ocupaban las civilizaciones del Caribe, Centroamérica, México, América del Sur y América del Norte, lugares habitados por los taínos, los aztecas, los mayas y los incas, así como otros grupos étnicos de igual o menor grado de desarrollo cultural, económico, social o político. Al tiempo que procedieron a eliminar a gran parte de la población autóctona, a la otra la esclavizaron, la sometieron culturalmente y la violentaron física y sexualmente, emergiendo de esas situaciones bochornosas nuevos grupos étnicos, como los mestizos, los mulatos, los zambos y otros, los cuales son el resultado directo de la imposición política, económica, social y cultural de los sectores colonialistas dominantes europeos.

Enrique Dussel, quien nació el 24 de diciembre de 1934, en el departamento de La Paz, Provincia de Mendoza, Argentina, y falleció recientemente el 5 de noviembre de 2023, en la Ciudad de México, México, fue un académico, filósofo, historiador y teólogo argentino naturalizado mexicano que hizo grandes aportes en los campos de la Ética, la Filosofía Política, la Filosofía Latinoamericana y, en particular, por ser uno de los fundadores de la Filosofía de la Liberación, corriente de pensamiento de la que es arquitecto, habiendo sido también uno de los iniciadores de la Teología de la liberación.

Dussel mantuvo diálogos permanentes con filósofos como Karl-Otto Apel, Gianni Vattimo, Jürgen Habermas, Richard Rorty, Emmanuel Levinas y Adela Cortina. Su vasto conocimiento en filosofía, política, historia y religión, plasmado en más de 50 libros y más de 400 artículos –muchos de ellos traducidos a más de seis idiomas–, lo convierte en uno de los más prestigiosos pensadores filosóficos americanos del siglo XX e inicios del siglo XXI, que ha contribuido a la construcción de una filosofía comprometida. Fue un crítico del denominado descubrimiento de América y del proceso de dominación impuesto por España y otras potencias imperialistas en América, África y Asia, razón por la cual defiende la filosofía y la teología de la liberación de los pueblos tercermundistas.

Dussel (2009) asumió una postura crítica frente al hecho de la conquista o invasión europea al continente americano, cuando afirmó:

El impacto que causa la ‘invasión’ europea, llamada descubrimiento, y la conquista

posterior de América, del continente amerindio, fue una espantosa destrucción que, por otra parte, repercutirá en la conciencia de la Europa latino-germana misma, constituyendo el fenómeno denominado ‘modernidad’. Es decir, para las civilizaciones amerindias será de profunda negatividad; para la europea, de inesperadas transformaciones, que la historiografía filosófica posterga frecuentemente hasta el siglo XVII. (p. 55).

Dussel dejó ver con absoluta claridad que la presencia de los europeos, y dentro de ellos los españoles, fue una invasión que constituyó una desgracia horripilante para la población originaria de América, que tendría una repercusión profunda en la conciencia de la Europa latina y germana, dando origen al fenómeno de la modernidad, la cual sería muy negativa para las diferentes civilizaciones nativas y de insospechadas primicias, innovaciones y permutaciones para el mundo europeo.

5.2. Filosofía e Historia de la Cultura Hispanoamericana

La producción intelectual de Henríquez Ureña está signada por una peculiar filosofía de la cultura que tiene como horizonte fundamental la creación de una Patria Grande basada en el reconocimiento de la multiculturalidad étnica y espiritual de los pueblos de Hispanoamérica, la conformación de una identidad propia, la asunción del ideal de justicia social con plena democracia y libertad, siempre en concordancia con el ideal de cultura y con su preocupación cardinal “*por la emancipación del brazo y la inteligencia*” de todos los hispanoamericanos y de la humanidad en sentido general.

Henríquez Ureña parte de la premisa de que los hispanoamericanos somos capaces de crear una expresión espiritual propia que nos distinga de las demás naciones del mundo, pero sin desconocer los inmensos aportes culturales que hemos recibido de las diferentes fuentes clásicas, modernas y contemporáneas de que hemos bebido, como son: la oriental, la grecolatina, la hispánica, la aborígen y la africana. Pero subraya que es necesario desterrar cualquier pretensión de someter a los pueblos más débiles, como han hecho hasta ahora grandes naciones colonialistas e imperialistas del pasado remoto o reciente o del presente.

Pérez (2021) reconoce el aporte que hace el humanista Pedro Henríquez Ureña a la creación de una perspectiva identitaria en torno al ser hispanoamericano, lo cual logra a través de la

reflexión profunda en torno a los valores manifiestos y sensitivos que aporta su producción filosófica, cultural, histórica, literaria, lingüística, política y social. En ese orden, el experto en semiótica expresa lo siguiente:

La contribución de Pedro Henríquez Ureña a la historiografía literaria y cultural es fundamental, por cuanto ella facilita, aporta, induce y propicia una visión identitaria de la cultura, la lengua, la historia, la educación y el sujeto social. El maestro dominicano produjo una reflexión en torno a los valores visibles y sensibles de la producción filosófica, literaria y social de un continente de signos e imágenes en ebullición. Sus incursiones en la vida intelectual y espiritual de América se han llevado a cabo, atendiendo a elementos que definen lo particular de las culturas nacionales de la América continental. Se podría decir que, en el caso de la historiografía, crítica y cultural de América, el pensamiento cultural y la vocación investigadora de PHU se expresa en la relación lengua-historia. Los estudios lingüísticos, ligados a un reconocimiento de las identidades plurales, adquieren valor desde una conciencia donde el sujeto cultural de América Latina y el Caribe, se encamina hacia una “patria de la justicia” y un ideal democrático añorado, buscado en la geografía política, espiritual y lingüística continental. (pp. 129-130).

No hay duda de que Henríquez Ureña hizo un esfuerzo serio por aportar a la definición de una visión integral sobre el proceso identitario hispanoamericano, el cual se hace tangible en la búsqueda de una expresión original y genuina del espíritu, donde el “*ansia de perfección*”, que aprehende y recupera de los griegos para ponerla en práctica en el contexto de la América Hispánica, es el buque insignia que orienta su peculiar filosofía de la cultura.

Con este aporte, Henríquez Ureña, conocedor de los procesos de integración ideados y puesto en práctica por el libertador Simón Bolívar y continuados por otros patriotas e intelectuales destacados, quiso darle continuidad con sus obras *Utopía de América* (1922), *Patria de la Justicia* (1925) y *Seis Ensayos en Busca de Nuestra Expresión* (1928) a los debates e intentos integracionistas que desde el período post independentista se dieron en procura de convertir a la América Hispánica en una gran nación unitaria y confederada.

Entre 1826 y 1881 hubo diferentes iniciativas, tanto del libertador Simón Bolívar, como de algunos presidentes de varias repúblicas y ministros de Relaciones Exteriores de países como

México, Colombia, Perú y las Provincias Unidas de Centroamérica, que encaminaron sus esfuerzos en torno a una gran unidad continental de las naciones de Hispanoamérica. La convocatoria del Primer Congreso de Panamá en 1826, los Congresos Americanos de Lima que se celebraron entre los años de 1847-48, los tratados Continental, de Confederación y Alianza de 1856, el segundo Congreso de Lima en 1864, los diferentes proyectos de integración centroamericanos y, por último, la fallida convocatoria al Congreso de Panamá en el año 1881, son las muestras más representativas de ese gran esfuerzo de unificación continental (Ministerio de Relaciones Exteriores de la República Bolivariana de Venezuela, 2010. P. 10).

En el mes de febrero de 1826 en el documento “Un pensamiento sobre el Congreso de Panamá”, el libertador Simón Bolívar expresó un conjunto de ideas que compartió con varios de los delegados que participarían en ese magno evento en representación de las naciones que formaban parte de la Gran Colombia. Estas fueron las ideas centrales propuestas por Bolívar:

1° El nuevo mundo se constituiría en naciones independientes, ligadas todas por una ley común que fijase sus relaciones externas y les ofreciese el poder conservador en un congreso general permanente.

2° La existencia de estos nuevos Estados obtendría nuevas garantías.

3° La España haría la paz por respeto a la Inglaterra y la Santa Alianza prestaría su reconocimiento a estas naciones nacientes.

4° El orden interno se conservaría intacto entre los diferentes Estados y dentro de cada uno de ellos.

5° Ninguno sería débil con respecto a otro; ninguno sería más fuerte.

6° Un equilibrio perfecto se establecería en este verdadero nuevo orden de cosas.

7° La fuerza de todos concurriría al auxilio del que sufriese por parte del enemigo externo o de las facciones anárquicas.

8° La diferencia de origen y de colores perdería su influencia y poder.

9° La América no temería más a ese tremendo monstruo que ha devorado a la isla de Santo Domingo; ni tampoco temería la preponderancia numérica de los primitivos habitantes.

10° La reforma social, en fin, se habría alcanzado bajo los santos auspicios de la libertad y de la paz, pero la Inglaterra debería tomar necesariamente en sus manos el fiel de esta balanza. (Ministerio de Relaciones Exteriores de la República Bolivariana de Venezuela, 2010, pp. 111-112).

Algunas de las ideas relacionadas con el rol que le asignaba el libertador Simón Bolívar a Inglaterra y a la Santa Alianza encontraron grandes resistencias y puntos de vistas contradictorios, incluso entre sus propios partidarios, como ocurrió con el vicepresidente de la República de Colombia, Francisco de Paula Santander, tal como se muestra en las instrucciones recibidas por los delegados de esa nación en el futuro Congreso de Panamá:

1° A renovar el pacto de unión, liga y confederación perpetua entre todos y cada uno de los Estados americanos;

2° A fijar el contingente de fuerzas terrestres y marítimas de la confederación;

3° A dar una declaración o manifiesto de los motivos y objetos de la asamblea del Istmo;

4° A arreglar nuestros negocios mercantiles;

5° A detallar los derechos o funciones de los cónsules respectivos,

y 6° A la abolición del tráfico de esclavos de África y declarar a los perpetradores de tan horrible comercio incurso en el crimen de piratería convencional. (Ministerio de Relaciones Exteriores de la República Bolivariana de Venezuela, 2010, p. 89).

Como se puede ver, hay coincidencias y divergencias entre las ideas expuestas por el libertador Simón Bolívar y las ideas asumidas por la República de Colombia, en relación con los puntos a defender en el Congreso de Panamá que se celebraría entre los meses de junio y julio de 1826. En ese mismo orden se encaminaron las instrucciones dadas por el Gobierno de los Estados Unidos Mexicanos a sus ministros plenipotenciarios ante el Congreso de Panamá:

1° A sostener de mancomún con toda la energía y acumulación, fuerza y poder que tienen los Estados de la América antes española, su absoluta independencia de toda potencia extranjera.

2° A no admitir colonización por nación extranjera en parte alguna de los territorios de los estados contratantes.

3° A sostener las formas republicanas.

Los Ministros Plenipotenciarios considerarán como requisito necesario para el cumplimiento de esta alianza y como tal promoverán en la asamblea:

1° Que ésta forme el proyecto del plan general para la defensa común y particular de cada Estado que fuere amenazado por potencia extranjera.

2° Que arregle también los presupuestos generales.

3° Que señale los contingentes y demás recursos propios para llenar el proyecto y presupuestos.

4° Que designe las garantías y el modo con que deberán llevarse a su puntual cumplimiento el tratado o tratados que concluyere la asamblea después de la ratificación de los respectivos Gobiernos. (Ministerio de Relaciones Exteriores de la República Bolivariana de Venezuela, 2010, pp. 119-120).

Gómez Tovar (2010) provee información detallada en torno a la agenda que se desarrolló en el Congreso de Panamá, el cual se celebró en la sala capitular del Convento de San Francisco de la Ciudad de Panamá entre el 22 de junio y el 15 de julio de 1826. Este magno evento había sido convocado por el libertador Simón Bolívar – quien esperaba en Lima las noticias del Congreso, al que no pudo asistir por su condición de jefe del gobierno peruano, incompatible con la forma de representación en esta actividad conjunta-. He aquí los detalles del programa del Congreso Continental de Panamá:

El 22 de junio de 1826 se inauguró el Congreso de Panamá, con la participación de Delegados de Colombia, México, Provincias Unidas de Centroamérica y Perú, para buscar

una alianza que permitiera sostener la soberanía de cada país y defenderse de toda dominación extranjera, además de la intención de crear un ejército y una flota conjunta con carácter permanente, defender la integridad territorial de cada participante, aplicar una ciudadanía americana única, prohibir la trata de esclavos, discutir y decidir sobre la independencia de Cuba y Puerto Rico y procurar lograr el reconocimiento de los nuevos Estados independientes, bajo la siguiente agenda: 1. La renovación de los pactos de unión y alianza. 2. La publicación de un manifiesto en que se denuncia la actitud de España y el daño que ha causado al Nuevo Mundo. 3. Decidir sobre el apoyo a la independencia de Cuba y Puerto Rico, así como de las islas Canarias y las Filipinas. 4. Celebrar tratados de comercio y de navegación entre los Estados confederados. 5. Involucrar a Estados Unidos para hacer efectiva la doctrina Monroe en contra de las tentativas españolas de reconquista. 6. Organizar un cuerpo de normas de derecho internacional. 7. Abolir la esclavitud en el conjunto del territorio confederado. 8. Establecer la contribución de cada país para mantener los contingentes comunes. 9. Adoptar medidas de presión para obligar a España al reconocimiento de las nuevas repúblicas. 10. Establecer las fronteras nacionales con base en el principio de *Uti possidetis*⁴, tomando como base el año de 1810. (Gómez Tovar, 2010, pp. 29-30).

Como se puede visualizar, la agenda que se incluyó en el primer Congreso Hispanoamericano estaba enfocada en torno a la consolidación del proceso de independencia de los diferentes países que fueron convocados, aprovechar las ideas postuladas por el presidente norteamericano James Monroe en 1823 de advertencia a los Estados de Europa para contener las tentativas de España de reconquistar nuevamente parte importante del territorio americano, apoyar los procesos libertarios de Cuba, Puerto Rico, islas Canarias y Filipinas frente al imperio español, organizar un cuerpo de normas comunes en base al derecho internacional que permitiesen la estructuración de la gran integración hispanoamericana, proceder a la abolición de la esclavitud en todos los territorios confederados, requerir los aportes de las diferentes naciones para la conformación de un ejército y una flota comunes para defender la integridad territorial de los países

⁴ Regla general de derecho internacional aplicable en la determinación de las fronteras de los Estados nacidos de un proceso descolonizador, que reconoce y acepta como fronteras internacionales, en la fecha de la sucesión colonial, tanto las antiguas delimitaciones administrativas establecidas dentro de un mismo imperio colonial como las fronteras ya fijadas entre colonias pertenecientes a dos imperios coloniales distintos (rae.es: <https://dpej.rae.es/lema/uti-possidetis-iuris>).

hispanoamericanos, la adopción de medidas que presionaran al imperio español a reconocer la independencia de las nuevas repúblicas hispanoamericanas y el establecimiento de todas las fronteras nacionales de las nuevas repúblicas conforme a como estaban estructurados los virreinos antes de los primeros esfuerzos independentistas de 1810.

Gómez Tovar (2010) recrea las incidencias del Congreso de Panamá, el cual se estructuró en diez sesiones que presidieron de manera rotativa los representantes de Colombia, Centroamérica, Perú y México, al tiempo que da cuenta de los resultados obtenidos por las naciones participantes:

Bajo el calor del trópico comenzaron las deliberaciones, previas a la instalación formal con la presencia de todos los Delegados, que giraban en torno a los planteamientos del representante peruano Manuel de Vidaurre, con su propuesta amplia de confederación, ante la cautelosa actitud del Plenipotenciario colombiano Pedro Gual, quien no quiso presentar un contraproyecto para no causar rivalidad en la negociación. A pesar de los puntos divergentes entre los delegados como el principio de *uti-possidetis* de 1810, la condición de asamblea permanente, la libertad de comercio y el principio de arbitraje, se logró la firma de cuatro tratados, entre ellos el más importante, el de “Unión, Liga y Confederación Perpetua”, el cual contenía una serie de artículos que definían la base de la alianza y que garantizaba la unión de los pueblos de América una vez descolonizados, la consolidación de la soberanía y la búsqueda de elementos comunes de costumbres y tradición, para hacer a los jóvenes Estados fuertes ante los imperios saqueadores. De este modo se constituía el sueño de Bolívar: unir a la América más que integrar a naciones aisladas, que según palabras del Libertador el Congreso de Panamá: “parece destinado a formar la liga más vasta, o más extraordinaria o más fuerte que ha aparecido hasta el día sobre la tierra... Las relaciones de las sociedades políticas recibirían un código de derecho público por regla de conducta universal”.

Las reuniones formales de la Asamblea de Panamá se realizaron entre los días 22 de junio y 15 de julio de 1826 y sus resultados no reflejaron el ideal bolivariano de unidad continental y, a pesar de todos los puntos que marcaron diferencias entre los Estados allí representados por sus respectivos Ministros Plenipotenciarios, se suscribieron cuatro

documentos contractuales: 1) Tratado de Unión, Liga y Confederación Perpetua, 2) Concierto sobre el artículo II para trasladar las reuniones del Congreso a la villa mexicana de Tacubaya, 3) Convención de contingentes y 4) Concierto referente al artículo II de la convención de Contingentes. Según estas cláusulas, la liga no se constituiría como un organismo supranacional. Sus atribuciones se circunscribían a negociar y concluir convenciones, colaborar con el mantenimiento de la paz, sin obligatoriedad de las decisiones arbitrales. Además, estos Tratados no fueron ratificados en Tacubaya, debido en gran parte a las artimañas del Ministro estadounidense Joel Poinsett. Solamente la República de Colombia los ratificó. (pp. 30-31).

El Congreso de Panamá no llegó a convenio alguno en torno a los puntos nodales que buscaban una unidad continental más duradera y profunda que reflejara plenamente el ideal bolivariano de una gran confederación de las repúblicas americanas de habla hispana que se habían separado de España a partir de 1810. Sin embargo, se lograron algunos acuerdos encaminados a mantener una alianza entre las repúblicas hispanoamericanas independientes, a consolidar la soberanía nacional de los pueblos envueltos, a negociar y adoptar convenciones en beneficio de todas las partes envueltas, a la búsqueda de elementos comunes en términos de historia, cultura, costumbres y tradiciones, a constituir Estados independientes cada vez más fuertes para estar en condiciones de enfrentar y contener las ambiciones de potencias imperiales, así como contribuir al mantenimiento de la paz hemisférica. De todos los países participantes, solo la República de Colombia ratificó los acuerdos alcanzados en el Congreso de Panamá. La Villa de Tacubaya, México, fue el lugar seleccionado para darle continuidad a las decisiones adoptadas por el Congreso de Panamá:

Los Delegados de Centroamérica y los de México propusieron que la sede de la futura Asamblea fuera trasladada a la villa mexicana de Tacubaya, ya que argüían que las condiciones sanitarias de Panamá no eran las más idóneas para continuar con las deliberaciones. Esta propuesta dejaba ver la desconfianza que giraba alrededor de Bolívar al no aceptar como sede a ninguna ciudad colombiana; así el 15 de julio de 1826 se firmaron oficialmente los documentos del Congreso, con el compromiso de la ratificación de los tratados por sus respectivos Gobiernos y Congresos y de la asistencia de Plenipotenciarios a la asamblea General a reunirse en la villa de Tacubaya.

Ya en Tacubaya, en 1827, sólo con la presencia de Pedro Gual, representante de la República de Colombia, el Ministro Plenipotenciario de Centroamérica Antonio Larrazábal y los plenipotenciarios de México, el interés por la ratificación de los Tratados disminuyó. La ratificación de los tratados de Panamá ni siquiera era mencionada en las sesiones del Congreso mexicano, además de los elementos que tenía en contra esta ratificación, como los movimientos separatistas que emergían en la República de Colombia con José Antonio Páez a la cabeza y los movimientos anti bolivarianos en el Perú. Es importante considerar que la voz de los Estados Unidos de Norteamérica se hizo presente en las discusiones en Tacubaya, a través de John Sergeat y Joel R. Poinsett, quienes insistían que sólo aceptarían que se celebraran tratados de amistad y comercio, sin conceder privilegios a ninguna nación. Ya a comienzos del año 1828, Pedro Gual veía imposible que se lograra la Confederación Hispanoamericana. El Senado mexicano no mostraba interés para ello, a pesar de que el Presidente Guadalupe Victoria le solicitó que aceleraran las discusiones para la ratificación de los tratados de Panamá. El Senado insistía que era imposible el canje de ratificaciones, en vista de que en Perú se habían resistido a la confederación y que en Centroamérica no existía Cuerpo legislativo. Luego de dos años de gestión para tratar que se lograra la ratificación de los tratados suscritos en Panamá, el 9 de octubre de 1828, se declaran en Tacubaya finalizadas las labores del Congreso y fracasado el proyecto de Confederación Hispanoamericana. Desilusión fue lo que embargó a quienes soñaban con la Confederación Hispanoamericana, el mismo Bolívar lo expresó de esta manera en una carta enviada al General José Antonio Páez, fechada en Lima, el 8 en agosto de 1826: “El Congreso de Panamá, institución que debiera ser admirable si tuviera más eficacia, no es otra cosa que aquel loco griego que pretendía dirigir desde una roca los buques que navegaban. Su poder será una sombra y sus decretos meros consejos: nada más” (Gómez Tovar, 2010, pp. 31-33).

Es más que evidente que el sueño bolivariano de una organización estatal supranacional o continental no logró su concreción en el Congreso de Panamá de 1826 y mucho menos en el Congreso de Tacubaya que se celebró en 1827 en la República de México. No obstante, se puede afirmar que el Congreso de Panamá se convirtió en la fuente de inspiración de la anhelada unidad latinoamericana. De este modo, cuando se ha visto en peligro la seguridad de los nuevos Estados, ya sea por el avance del expansionismo norteamericano o por los intentos de reconquista española,

los presidentes de Hispanoamérica siempre invocan la unidad evocando el nombre del gran libertador Simón Bolívar. No obstante, este falleció en 1830 sin ver concretado su sueño de una Hispanoamérica o Latinoamérica unida, soberana y fuerte, capaz de enfrentar el expansionismo de grandes potencias, como España, Inglaterra, Francia, los Estados Unidos u otras.

Transcurridas dos décadas y tras superar algunos inconvenientes y retrasos, los plenipotenciarios de Bolivia, don José Ballivián; de Chile, don Pedro Benavente; de Nueva Granada, don Juan de Francisco Martín; del Ecuador, don Pablo Merino, y del Perú, don Manuel Ferreyros, se reunieron en la ciudad de Lima, Perú, el 11 de diciembre de 1847, para dar inicio a un nuevo Congreso Americano. En esta primera reunión se decidió que la presidencia de la Asamblea fuese alternada entre todos los países, para lo cual se utilizaría el orden alfabético de sus nombres (Cordero, 2010, p. 212).

Los plenipotenciarios de los países representados decidieron, de común acuerdo, no hacer públicas sus reflexiones, hasta que concluyera el Congreso. El acta de la primera conferencia sostenida por los plenipotenciarios al Congreso permite vislumbrar la influencia del pensamiento integracionista bolivariano, que luego tuvo continuidad a través de las perseverantes gestiones realizadas por México, en la búsqueda de lograr la consolidación de la unión de las repúblicas hispanoamericanas. Justo cuando se celebraba este Congreso Americano, se produjo una serie de negociaciones entre los Estados Unidos y México que concluyó con la firma del Tratado de Guadalupe Hidalgo. Este Tratado que puso fin a la Guerra México-Americana de los años 1846-1848, fue firmado el 2 de febrero de 1848 en Guadalupe Hidalgo, una ciudad al norte de la capital, lugar en que se situó el gobierno mexicano ante el avance de las fuerzas norteamericanas. Mediante este convenio, México perdió el 55% de su territorio, lo que incluyó a los estados actuales de California, Nevada, Utah, Nuevo México, la mayor parte de Arizona y Colorado, así como algunas zonas de los actuales Oklahoma, Kansas y Wyoming, que hoy forman parte de los Estados Unidos de América. De igual manera, México renunció a todas sus reclamaciones respecto a Texas, al tiempo que reconoció a Río Grande como la frontera del sur con los Estados Unidos de América. Al hablar del proceso de instalación del Congreso Americano en Lima, Perú, Ulloa (1938) refiere:

Los Gobiernos de las Repúblicas de Bolivia, Chile, Ecuador, Nueva Granada y Perú, deseosos de llevar a efecto la Confederación de estas Repúblicas y de las demás que quieran

adherirse a ella para sostener su independencia, su soberanía, su dignidad y la integridad de sus territorios, y para celebrar los demás pactos convenientes a sus comunes intereses, acordaron nombrar, para tal efecto, sus respectivos Plenipotenciarios y que su reunión tuviese lugar en esta ciudad de Lima... (p. 228).

Una vez intercambiaron los respectivos poderes y contestes en que los mismos eran suficientes para celebrar algunos tratados en los temas de interés, los plenipotenciarios decidieron convocar la siguiente reunión para el día 16 de diciembre de 1847. Acordaron que cada uno podría presentar las bases o proyectos de Tratados de Confederación que juzgara más conveniente, los cuales pasarían a ser discutidos por la Asamblea. Esta segunda conferencia fue presidida por el representante colombiano, Juan de Francisco Martín y, en primer lugar, se propuso mantener los acuerdos en secreto hasta tanto los gobiernos decidieran hacerlos públicos. Posteriormente, el plenipotenciario colombiano, de acuerdo con los de Chile y Bolivia, presentó un proyecto de Tratado de Confederación, que se tomó como base para la discusión de la Asamblea. Este proyecto fue discutido durante las siguientes cuatro conferencias, en las que se le realizaron algunas modificaciones y se culminó la discusión el 23 de diciembre de 1847 (Cordero, 2010, p. 213).

En la conferencia del día 24 de diciembre de 1847, presidida por el plenipotenciario ecuatoriano Pablo Merino, el delegado de Colombia presentó un proyecto de Tratado de Comercio y Navegación y se convino en iniciar su discusión a partir de la siguiente reunión. En las sesiones posteriores Colombia presentó también proyectos de Convención Consular y de Correos, que igual sirvieron de base a las discusiones sobre estos temas. En la reunión del día 8 de enero de 1848, los plenipotenciarios debían presentar sus observaciones al Tratado de Confederación, para ampliarlo y corregirlo. El delegado peruano propuso eliminar las reuniones periódicas del Congreso y las atribuciones para decidir en varios casos estipulados en el artículo 3° del Tratado. El resto de los plenipotenciarios no estuvo de acuerdo con las modificaciones propuestas, ya que consideraron que aceptarlas “equivalían a no hacer Confederación, o a hacerla solo de nombre”. Finalmente, luego de largas discusiones, el delegado peruano aceptó retirar sus observaciones al mencionado artículo, en la reunión del 17 de enero de 1848. (Cordero, 2010, pp. 213-214).

El resto de las sesiones transcurrió con relativa calma, culminando así las discusiones y correcciones finales de los acuerdos. Sin embargo, llama poderosamente la atención, que, en plena

guerra de los Estados Unidos contra México, y, en momentos en que tenía lugar la invasión de esa potencia contra un país hispanoamericano, el delegado colombiano al Congreso de Lima, Juan de Francisco Martín, manifestara, en la conferencia del día 10 de enero de 1848, que era conveniente estrechar relaciones con los Estados Unidos. Este expresó que había recibido instrucciones de su Gobierno:

“(...) para manifestar a este Congreso los positivos bienes que resultarían a las Repúblicas Hispano Americanas de estrechar sus relaciones con los Estados Unidos del Norte, por el apoyo que deben esperar de aquella Nación para la conservación de sus instituciones democráticas y de sus intereses americanos; y que conceptuándose como una de las medidas más eficaces, para lograr aquel objeto, el mantener Legaciones en Washington, de manera que en ese gran centro americano se formase una reunión diplomática de toda la América que facilitase medios de comunicación y de acuerdo para emergencias y otros casos extraordinarios...”. (Cordero, 2010, p. 214).

Como era de esperarse, los demás delegados no aprobaron esta propuesta, ya que consideraron que cada país debía tener siempre la libertad de establecer y dirigir sus relaciones exteriores con los demás, de acuerdo con sus intereses y conveniencias, y esto no podía ser colocado en ningún tratado. De igual modo, en una comunicación del Embajador estadounidense en Perú, John Randolph Clay, al Secretario de Estado norteamericano, de fecha 12 de enero de 1848, le informa que aunque los EE.UU. no estuvieron representados en el Congreso de Lima, él había tratado de suplir de alguna manera esa ausencia logrando que se incluyese en el acta preliminar del Tratado de Confederación una declaración que invocaba la Doctrina Monroe y que el “representante de Nueva Granada, Juan de Francisco Martín, se mostró esperanzado en que ello serviría para que Estados Unidos se adhiriera al tratado”. Afortunadamente, en la redacción final del Tratado de Confederación, firmado por los cinco países concurrentes, no quedó nada que aludiese a la famosa doctrina, como lo esperaba el Embajador.

Las sesiones del Congreso concluyeron el 8 de febrero de 1848, con la adopción del Tratado de Confederación firmado en Lima por los delegados de Perú, Bolivia, Chile, Colombia y Ecuador. Este tratado en sus párrafos introductorios establece lo siguiente:

Habiendo proclamado su emancipación política los pueblos del continente americano, que

por tres siglos habían sufrido una dura opresión como colonias españolas, lograron vindicar sus derechos, triunfando en una lucha larga i sangrienta; i constituidos en repúblicas independientes con principios e instituciones liberales i grandes elementos de riqueza i prosperidad, abrieron su comercio a todas las naciones. Pero no obstante las fundadas i halagüeñas esperanzas sobre el porvenir de estas repúblicas, se hallan aun débiles, como lo han sido en su origen todas las naciones, expuestas a sufrir usurpaciones u ofensas en su independencia, su dignidad i sus intereses, o a ver turbadas sus recíprocas relaciones de paz i amistad.

En semejante situación nada más natural i necesario para las repúblicas hispanoamericanas, que dejar el estado de aislamiento en que se han hallado i concertar medios eficaces para estrechar sólidamente su unión, para sostener su independencia, su soberanía, sus instituciones, su dignidad i sus intereses; i para arreglar siempre por vías pacíficas i amistosas las diferencias que entre ellas puedan suscitarse. Ligadas por los vínculos del origen, del idioma, la religión i las costumbres, por su posición geográfica, por la causa común que han defendido, por la analogía de sus instituciones i, sobre todo, por sus comunes necesidades i recíprocos intereses, no pueden considerarse sino como partes de una misma nación, que deben mancomunar sus fuerzas i sus recursos para remover todos los obstáculos que se oponen al destino que les ofrecen la naturaleza i la civilización.

Así como han sido nuevos i extraordinarios los ejemplos que ha presentado la América española en su emancipación política, así es también nueva i extraordinaria la condición en que se haya; condición tan especial como favorable para establecer sus diversas relaciones de la manera más conforme a sus propias necesidades i bien entendidos intereses, i a los principios sagrados del derecho de las naciones. Convencidos de esto, los gobiernos de las repúblicas del Perú, Bolivia, Chile, Nueva Granada i Ecuador, han convenido en celebrar los pactos necesarios sobre los puntos indicados, i al efecto han conferido plenos poderes a sus respectivos ministros, a saber: el gobierno del Perú al ciudadano Manuel Ferreiro, el del Bolivia al ciudadano José Ballivián, el de Chile al ciudadano Diego José Benavente, el del Ecuador al ciudadano Pablo Merino, el de Nueva Granada al ciudadano Juan Francisco Martín, quienes habiendo canjeado i examinado sus poderes, i hallándolos bastantes i en debida forma, han celebrado el siguiente TRATADO

DE CONFEDERACION. (Ministerio de Relaciones Exteriores de la República Bolivariana de Venezuela, 2010, pp. 362-363).

En los diferentes artículos del Tratado de Confederación se muestra el sentido unitario de esta gran alianza continental. En el artículo 1 se establecen las diferentes razones que motivan la unidad entre las repúblicas hispanoamericanas reunidas en los Congresos Americanos de Lima de 1847-1848, entre las que destacan sostener la soberanía e independencia de todas y cada una de ellas, para mantener la integridad de sus territorios, para asegurar en ellos su dominio y señorío, así como para no consentir que se ofendiera ilegalmente a ninguna de ellas con agravios u ofensas indebidas, para lo cual se auxiliarían de sus fuerzas terrestres, marítimas u otros medios de defensa que fuesen necesarios. En el artículo 2 se consigna que cuando una nación extranjera procediera a ocupar cualquier parte del territorio que perteneciera a una de las repúblicas confederadas o haga uso de la fuerza para sustraer el territorio de su dominio, no se reconocerá derecho alguno a la nación extranjera. En tanto que en el artículo 3 se indica que, si las repúblicas confederadas fueran objeto de algún ataque, agravio u ofensa de una potencia extranjera y el gobierno no obtuviera la debida reparación y complacencia, acudirá al Congreso de Plenipotenciarios, en el cual hará una presentación detallada de lo ocurrido que motive a las naciones hermanas a hacer causa común para restablecer los derechos conculcados de la que ha sido ultrajada. En tanto, en el artículo 9 del Tratado de la Confederación se consigna que, ante cualquier conflicto entre dos o más repúblicas de la unión, se buscará solucionar la disputa por la vía pacífica y la coalición será la responsable de reparar cualquier ofensa o agravio que una hiciera contra las otras. Por tanto, no utilizarán jamás la fuerza unas contra otras, a menos que alguna de ella se haya rehusado a cumplir lo acordado en los tratados de la Confederación o por el Congreso de Plenipotenciarios.

Francisco Bilbao (1823-1865), pensador chileno, formó parte de la generación que se empeñó en lograr la “emancipación mental” de la América Hispánica, al entender que sin ella la emancipación política alcanzada frente al imperialismo ibérico resultaba incompleta. Por eso expresaba que era urgente la emancipación de hábitos y costumbres impuestos por la colonización para evitar caer en las garras de los Estados Unidos. *El Evangelio Americano* y *La América en Peligro* son dos obras claves escritas por este insigne pensador de enfoque continental. En ellas condena, entre otras cosas, la agresión de los Estados Unidos de Norteamérica a México en 1847 y la de Francia a México en 1861. Bilbao insiste en la idea bolivariana para crear una

Confederación de las Repúblicas que surgieron tras independizarse del colonialismo español. El peligro que corren los desunidos países de esta América Hispánica lo ofrecen, precisamente, dice Bilbao en sus escritos, los Estados Unidos de Norteamérica. Bilbao reconoció los aportes que a la humanidad había hecho esa gran nación, pero también era consciente de los daños que la ambición de esta podría hacer -como ya lo venía haciendo-- sobre esta nuestra América.

El 22 de junio de 1856, en la ciudad de París, en presencia de más de treinta ciudadanos pertenecientes a casi todas las repúblicas del Sur, Bilbao planteó la idea de la Confederación de la América del Sur, propuesta por Simón Bolívar e intentada después por un Congreso de Plenipotenciarios de algunas de las repúblicas reunidos, en Lima, que no produjo los resultados esperados. Con esta Unidad Continental, Bilbao propuso no sólo una alianza para asegurar el nacimiento de la independencia contra las tentativas de Europa, ni únicamente en vista de intereses comerciales, sino unificar el alma de la América, salvar la independencia territorial y la iniciativa del mundo americano, unificar el pensamiento, unificar el corazón, unificar la voluntad de la América y el acrecentamiento de su fuerza por la unión, por la unidad de miras, la unidad de llamamiento al emigrante y la unidad en la educación del porvenir. (Bilbao, 1978, pp. 5-6).

De igual manera, Bilbao (1978) planteó la necesidad de realizar un Congreso Americano, donde se discutiera todo lo relativo a la unidad de las repúblicas independientes de la América Española:

Proponer y pedir la formación de un Congreso Americano. La primera nación que proclame esa idea puede ofrecer su hospitalidad a la primera reunión, y oficiar a las demás repúblicas para que envíen sus representantes. Cada república enviará igual número de representantes. Puede fijarse el mínimo a cinco. Reunido el congreso con autoridad legal para entender en todo lo relativo a lo que sea común, ese congreso puede determinar la capital americana. Sus determinaciones no tendrán fuerza de ley sin la aprobación particular de los Estados. Siendo el congreso la autoridad moral, la norma de las reformas y del espíritu que debe imperar en la confederación, debe aceptar como base de sus trabajos, el reconocimiento de la soberanía del pueblo y la separación absoluta de la Iglesia y del Estado. Siendo el congreso el símbolo de la unión y de la iniciación, se ocupará especialmente de los puntos siguientes, que procurará convertir en leyes particulares de cada Estado. 1o. La ciudadanía

universal. Todo republicano puede ser considerado como ciudadano en cualquier república que habite. 2o. Presentar un proyecto de código internacional. 3o. Un pacto de alianza federal y comercial. 4o. La abolición de las aduanas interamericanas. 5o. Idéntico sistema de pesos y medidas. 6o. La creación de un tribunal internacional, o constituirse el mismo congreso en tribunal, de modo que no pueda haber guerra entre nosotros, sin haber antes sometido la cuestión al congreso y esperado su fallo, a menos en el caso de ataque violento. 7o. Un sistema de colonización. 8o. Un sistema de educación universal y de civilización para los bárbaros. 9o. La formación del libro americano. 10. La delimitación de territorios discutidos. 11. La creación de una universidad americana, en donde se reunirá todo lo relativo a la historia del continente, al conocimiento de sus razas, lenguas americanas, etcétera. 12. Presentar el plan político de las reformas, en el cual se comprenderán el sistema de contribuciones, la descentralización, y las reformas de la libertad que restituyan a la universalidad de los ciudadanos las funciones que usurpan o han usurpado las constituciones oligárquicas de la América del Sur. 13. Que ese congreso sea declarado el representante de la América en caso de conflicto con las naciones extrañas. 14. El congreso fijará el lugar de su reunión y el tiempo, organizará su presupuesto, creará un diario americano. Es así como creemos que de iniciador se convierta un día en verdadero legislador de la América del Sur. 15. Una vez fijadas las atribuciones unificadoras del Congreso Americano y ratificadas por unanimidad de las repúblicas, el congreso podrá disponer de las fuerzas de los Estados Unidos del Sur, sea para la guerra, sea para las grandes empresas que exige el porvenir de la América. 16. Los gastos que exija la confederación, serán determinados por el congreso y repartidos en las repúblicas a prorrata de sus presupuestos. 17. Además de las elecciones federales para representantes del congreso, puede haber elecciones unitarias de todas las repúblicas, sea para nombrar un representante de la América, un generalísimo de sus fuerzas, o bien sea para votar las proposiciones universales del congreso. 18. En toda votación general sobre asuntos de la confederación, la mayoría será la suma de los votos individuales y no la suma de votos nacionales. Esta medida unirá más los espíritus. (pp. 22-24).

En el año 1856, Chile, Ecuador y Perú se reunieron para negociar y aprobar el Tratado Continental. En la ocasión, los Plenipotenciarios de Chile, Antonio Varas de la Barra; de Ecuador, Francisco Javier Aguirre y del Perú, Cipriano Coronel Zegarra, destacaron la necesidad de revivir

el espíritu de los líderes de la independencia: luchar por el bienestar colectivo sin tomar en cuenta las fronteras que separaban a los países americanos. Para el año 1856, Latinoamérica se había transformado en una región frágil en muchos aspectos: en lo geográfico, lo político, lo económico y lo armamentístico. Esa situación ameritaba de un esfuerzo colectivo en procura de garantizar la seguridad de la Región. Los países hispanoamericanos debían unirse para emprender una defensa colectiva ante posibles peligros, especialmente de los ataques de países que bélica y políticamente resultaran más poderosos. La unión de las repúblicas hispanoamericanas convertiría a cada una de ellas en entidades más fuertes, para superar la bifurcación entre naciones fuertes y naciones débiles. En los primeros párrafos del Tratado Continental está plasmado el espíritu desde el cual se pretendió justificar la conveniencia de la unión hispanoamericana:

La República del Perú, la República de Chile y la República del Ecuador, deseando cimentar, sobre bases sólidas, la unión que entre ellas existe, como miembros de la gran familia Americana, ligados por intereses comunes, por un común origen, por la analogía de sus instituciones, y por otros muchos vínculos de fraternidad, y estrechar las relaciones entre los pueblos y los ciudadanos de cada una de ellas, quitando las trabas y restricciones que puedan embarazarlos, y con la mira de dar, por medio de esa unión, desarrollo y fomento al progreso moral y material de cada una y de todas las Repúblicas y mayor impulso a su prosperidad y engrandecimiento, así como nuevas garantías a su independencia y nacionalidad de sus territorios, han considerado conducente a estos fines celebrar un Tratado de Unión entre sí y con los demás Estados Americanos. (Ministerio de Relaciones Exteriores de la República Bolivariana de Venezuela, 2010, p. 379).

Hernández Núñez (2010) enumera un conjunto de factores que pudieron haber interferido en la conservación de la unidad de los países hispanoamericanos, muy a pesar del conjunto de aspectos comunes que los vincula: sus profundas raíces históricas y los factores geográficos, económicos, sociales y culturales, que teóricamente le permitirían concebir una mayor unidad latinoamericana, entre los que destaca los siguientes:

(...) la desconfianza que genera el surgimiento de liderazgos en la conducción de las iniciativas integracionistas; la inexistencia de un sentimiento de pertenencia continental que permita la formación de una nacionalidad colectiva; la persistencia de conflictos

interregionales, entre ellos, las disputas fronterizas, la lucha por el dominio de los espacios económicos y los desacuerdos ideológicos en el ejercicio político, entre otros. (p. 380).

Entre el 28 de octubre de 1864 y el 23 de enero 1865 se instaló un nuevo Congreso Americano en la ciudad de Lima, Perú, con la participación de los delegados plenipotenciarios de las repúblicas de Venezuela, Colombia, Ecuador, Perú, Bolivia, Chile y El Salvador, que coincidió con el desarrollo y el desenlace de la Guerra de Secesión de los Estados Unidos entre los Estados del Norte y los Estados del Sur, así como con el estallido de la Guerra de la Restauración de la República Dominicana, que enfrentó a los patriotas dominicanos y a los soldados del Ejército Real de la Reina Isabel II de España, a partir del 18 de marzo de 1861 y que concluiría con su derrota y posterior retiro el 11 de julio de 1865.

Los tratados suscritos por el Congreso de 1864-1865 fueron: el Tratado de Unión y Alianza Defensiva y el Tratado sobre Conservación de la Paz entre los Estados de Hispanoamérica contratantes. En el artículo 1 del Tratado de Unión y Alianza Defensiva de los Estados Hispanoamericanos, se plantea lo siguiente:

Las Altas Partes contratantes se unen i ligan para los objetos arriba expresados, i se garantizan mutuamente su independencia, su soberanía y la integridad de sus territorios respectivos, obligándose en los términos del presente Tratado a defenderse contra toda agresión que tenga por objeto privar a alguna de ellas de cualquiera de los derechos aquí expresado, ya venga la agresión de una potencia extraña, ya de alguna de las ligadas por este pacto, ya de fuerzas extranjeras que no obedezcan a un Gobierno reconocido. (Secretaría de Estado de Relaciones Exteriores de la República Bolivariana de Venezuela, 2010, pp. 699-700).

En tanto que el artículo 1 del Tratado sobre Conservación de la Paz entre los Estados de Hispanoamérica contratantes, se plantea:

Las Altas Partes contratantes se obligan solemnemente a no hostilizarse, ni aun por vía de apremio, y a no ocurrir jamás al empleo de las armas como medio de terminar sus diferencias, que procedan de hechos no comprendidos en el casus foederis⁵ del Tratado de

⁵ El caso del pacto.

Alianza defensiva, firmado en esta fecha. Por el contrario, emplearan exclusivamente los medios pacíficos para terminar todas estas diferencias, sometiéndolas al fallo inapelable de un Árbitro, cuando no puedan transigirlas de otro modo. Las controversias sobre límites quedan comprendidas en esta estipulación. (Secretaría de Estado de Relaciones Exteriores de la República Bolivariana de Venezuela, 2010, p. 704).

Por otro lado, entre 1824 y 1872 los países que integran a Centroamérica hicieron diversos esfuerzos e intentos de unidad en pos de constituir una gran república ístmica, que algunos han denominado Provincias Unidas de Centroamérica y otros la han soñado bajo el nombre de Istmania. Francisco Morazán, fundador y alto funcionario del primer gobierno de la Federación, se convirtió en el jefe militar más importante con que contó la idea de la unión centroamericana, quien luchó de forma consistente para mantener unida la República, que había nacido convulsionada por los enfrentamientos de las facciones político-sociales y económicas. Con su ejército sofocó las diferentes rebeliones conservadoras que estallaron, auspiciadas por los sectores contrabandistas y la alta jerarquía de la Iglesia Católica.

El Gobierno de la República de Colombia, presidido por Rafael Núñez, tomó la iniciativa de convocar un Congreso Americano en Panamá en 1881, con el propósito de fijar dispositivos de arbitraje para la resolución de conflictos entre Estados y de esa manera garantizar la integridad territorial de los países involucrados. Todo ello, en el marco del desarrollo de la Guerra del Pacífico (1879-1883), conflicto armado protagonizado por Chile y la coalición peruano-boliviana, motivado por problemas fronterizos y por la explotación de la riqueza salitrera en la zona de Antofagasta. En el mes de septiembre del año 1880, se estableció una Convención sobre la conservación de la paz entre Colombia y Chile, en la que ambos países se comprometieron, según el artículo 1º, a someter a arbitraje todas aquellas controversias y dificultades que se puedan suscitar entre ambas Naciones y que no logran ser resueltas por la vía diplomática. A partir de esta Convención surge la idea de convocar al resto de los países latinoamericanos para que también se sumaran a la Convención a través de un nuevo Congreso en Panamá.

Para noviembre de 1881, se tenía la información de que asistirían al Congreso de Panamá la República Dominicana, Costa Rica, El Salvador, Nicaragua, Guatemala, Honduras, Bolivia y Ecuador. Por su parte, Venezuela, admitió el arbitraje, pero también enunció que el objetivo del

Congreso debería ampliarse y que se deberían adoptar algunos principios del Derecho Público Americano. El Gobierno venezolano, presidido por Antonio Guzmán Blanco, le otorgó gran trascendencia a la Convocatoria al Congreso Americano y ofreció la ciudad de Caracas como sede, cuna del libertador Simón Bolívar, promotor de la integración hispanoamericana.

De igual manera, la Cancillería venezolana, en las instrucciones otorgadas en noviembre de 1881 a su plenipotenciario, Antonio Leocadio Guzmán, indicaba en seis puntos que el Congreso no debería limitarse solamente a la discusión del arbitraje, que se aceptara a Nicolás de Piérola como Presidente de la República de Perú, que el Congreso tomara a su cargo el restablecimiento de la paz entre el Perú, Bolivia y Chile sin cesiones de territorio, que se cerrara las puertas al comercio de cualquier potencia agresora, que se discutieran y aceptaran los principios del derecho americano y, en una propuesta firme, que se retiraría del Congreso si éste no acepta al Gobierno del Presidente Piérola y buscaba favorecer al Gobierno chileno a costa de territorio y soberanía.

Antonio Leocadio Guzmán, en respuesta al Ministro de Relaciones Exteriores de Venezuela, Rafael Seijas, en fecha 7 de diciembre de 1881, le expresó que en las relaciones exteriores de la República de Argentina el principio de arbitraje estaba contemplado en los diferentes tratados y que el plenipotenciario venezolano debería proponer dos tratados: “Pacto de la Gran Liga Hispanoamericana” y “Derecho internacional privado de los Estados de la Gran Liga Hispanoamericana”.

El 23 de diciembre de 1881 todavía el Congreso no se había reunido y para la fecha sólo estaban presentes los representantes por Colombia, Costa Rica y Guatemala. Ya el Cónsul de Venezuela en Colombia, señor Simón Bolívar O’Leary, en una comunicación que le envió el 19 de noviembre de ese año, al Ministro de Relaciones Exteriores de Venezuela, Rafael Seijas, manifestaba que el Congreso no se reuniría por falta de concurrencia de los representantes de las Repúblicas convocadas. De esta manera, se desvaneció otro intento de integración de los países hispanoamericanos.

Como se ha podido observar, han sido múltiples las iniciativas de unidad continental puestas en práctica desde el período inmediatamente posterior a los primeros procesos independentistas ocurridos entre 1810 y 1826, impulsada y puesta en práctica por el libertador Simón Bolívar, Francisco de Paula Santander, José Antonio Sucre y otros seguidores del ideal

bolivariano, pasando por la unidad centroamericana estimulada por Francisco Morazán; la unidad de los países del Río de la Plata, iniciada por José de San Martín, Bernardo O'Higgins Riquelme y postulada posteriormente por Domingo Faustino Sarmiento en su texto Argirópolis; así como el proyecto de unidad antillanista impulsada por los puertorriqueños Ramón Emeterio Betances y Eugenio María de Hostos, por los dominicanos Gregorio Luperón y Máximo Gómez, así como por el escritor y apóstol de la independencia cubana, José Martí (2005), quien al respecto indicó:

Conocer el país, y gobernarlo conforme al conocimiento es el único modo de librarlo de tiranías. La universidad europea ha de ceder a la universidad americana. La historia de América, de los incas acá, ha de enseñarse al dedillo, aunque no se enseñe la de los arcontes de Grecia. Nuestra Grecia es preferible a la Grecia que no es nuestra. Nos es más necesaria. Los políticos nacionales han de reemplazar a los políticos exóticos. Injértese en nuestras repúblicas el mundo; pero el tronco ha de ser el de nuestras repúblicas. Y calle el pedante vencido; que no hay patria en que pueda tener el hombre más orgullo que en nuestras dolorosas repúblicas americanas (p. 34).

En ese sentido, Henríquez Ureña consideraba que la América Hispánica posee rasgos característicos que les permiten definir una identidad propia, entre los que destaca una historia común, propósitos políticos similares, una cultura diversa, pero con muchos rasgos semejantes y una multiplicidad de horizontes intelectuales genuinos que nos hermanan, todos los cuales permiten aspirar a la construcción de una Patria Grande. Para lograr este propósito estratégico visualiza como un aspecto central la unidad espiritual de los pueblos que la integran desde el Golfo de México hasta la Patagonia y la Tierra del Fuego, tal como ocurrió con la Grecia clásica y la Italia renacentista, muy a pesar de carecer de una unidad política territorial. En ese sentido señala:

La unidad de su historia, la unidad de propósitos en la vida política y en la intelectual, hacen de nuestra América una entidad, una magna patria, una agrupación de pueblos destinados a unirse cada día más y más. Si conserváramos aquella infantil audacia con que nuestros antepasados llamaban Atenas a cualquier ciudad de América, no vacilaría yo en compararnos con los pueblos, políticamente disgregados, pero espiritualmente unidos, de la Grecia clásica y la Italia del Renacimiento. Pero sí me atreveré a compararnos con ellos para que aprendamos, de su ejemplo, que la desunión es el desastre... Nuestra América

debe afirmar la fe en su destino en el porvenir de la civilización (Henríquez Ureña, Obras Completas, 2003, Tomo V, pp. 467-468).

Para mantener la fe en el destino de los pueblos hispanoamericanos en pos de alcanzar los procesos civilizatorios anhelados, Henríquez Ureña no fundamenta sus ideas exclusivamente en el progreso material presente o futuro, en la fuerza militar, en el poder económico ni en los exiguos o inmensos aportes espirituales que hayamos podido hacer a la civilización mundial, sino en el poderoso espíritu unitario que le ha permitido superar las diferentes crisis por las que ha atravesado durante su más de quinientos años de existencia. En ese sentido, el humanista dominicano amplía su perspectiva cuando afirma:

En cada una de nuestras crisis de civilización, es el espíritu quien nos ha salvado, luchando contra elementos en apariencia más poderosos; el espíritu solo, y no la fuerza militar o el poder económico. En uno de sus momentos de mayor decepción, dijo Bolívar que, si fuera posible para los pueblos volver al caos, los de la América Latina volverían a él. El temor no era en vano: los investigadores de la historia nos dicen hoy que el África Central pasó, y en tiempos no muy remotos, de la vida social organizada, de la civilización creadora, a la disolución en que hoy la conocemos y en que ha sido presa de la codicia ajena: el puente fue la guerra incesante. Y el Facundo de Sarmiento es la descripción del instante agudo de nuestra lucha entre la luz y el caos, entre la civilización y la barbarie. La barbarie tuvo consigo largo tiempo la fuerza de la espada; pero el espíritu la venció, en empeño como de milagro. Por eso, hombres magistrales como Sarmiento, como Alberdi, como Bello, como Hostos, son verdaderos creadores o salvadores de pueblos, a veces más que los libertadores de la independencia. Hombres así, obligados a crear hasta los instrumentos de trabajo, en lugares donde a veces la actividad económica estaba reducida al mínimo de la vida patriarcal, son verdaderos representantes de nuestro espíritu (Henríquez Ureña, Obras Completas, 2003, Tomo V, pp. 468-469).

Consciente de que la cultura y sus múltiples manifestaciones no pueden ser uniformizadas para ahogar la expresión creativa que hay en cada ser humano, pueblo o región, sino que es necesario conservar los rasgos peculiares que les distinguen, Henríquez Ureña prefigura a un ser universal, pero con profundo arraigo en lo nativo. Ese tipo de ciudadano es hoy día más importante

que nunca, por cuanto vivimos en un mundo global en que se pretenden borrar todas las identidades y tradiciones de los pueblos en vía de desarrollo para obligarlos a asumir la cultura de consumo y pasividad que las grandes cadenas comerciales y los medios de comunicación transnacionales pretenden imponer. Henríquez Ureña (2003) define así al hombre universal nuevo que es necesario construir en Hispanoamérica de cara a la sociedad del presente y del futuro:

El hombre universal con que soñamos, a que aspira nuestra América, no será descastado: sabrá gustar de todo, apreciar todos los matices, pero será de su tierra; su tierra, y no la ajena, le dará el gusto intenso de los sabores nativos, y esa será su mejor preparación para gustar de todo lo que tenga sabor genuino, carácter propio. La universalidad no es el descastamiento: en el mundo de la utopía no deberán desaparecer las diferencias de carácter que nacen del clima, de la lengua, de las tradiciones, pero todas estas diferencias, en vez de significar división y discordancia, deberán combinarse como matices diversos de la unidad humana. Nunca la uniformidad, ideal de imperialismos estériles; sí la unidad, como armonía de las multánimes voces de los pueblos. (Henríquez Ureña, Obras Completas, Tomo V, p. 470).

Henríquez Ureña muestra aquí su clara visión globalizante, pero sin dejar de lado los aspectos esenciales que salen del gusto intenso por lo nativo que llena de sabor, sentido y color propio nuestra existencia. Nos llama a no aislarnos del mundo, pero al mismo tiempo nos llama a aportar a ese mundo nuestro sello distintivo, para que no nos perdamos en la uniformidad que las grandes potencias mundiales de todos los continentes del planeta han querido imponer siempre e imponen en la actualidad. En ese sentido es necesario resaltar la importancia de las diferencias que nacen de las disímiles características ambientales, lingüísticas, culturales y de las tradiciones propias de cada pueblo que conforma a Hispanoamérica. Al mismo tiempo nos recuerda que debemos propender a combinar esos diferentes matices para lograr la armonía que solo proporciona la unidad de las múltiples voces de los pueblos. Como parte de su visión filosófica sobre la cultura, el Quijote de la Identidad Hispanoamericana nos asegura que:

Si el espíritu ha triunfado, en nuestra América, sobre la barbarie interior, no cabe temer que lo rinda la barbarie de afuera. No nos deslumbre el poder ajeno: el poder es siempre efímero. Ensanchemos el campo espiritual: demos el alfabeto a todos los hombres; demos

a cada uno los instrumentos mejores para trabajar en bien de todos; esforcémonos por acercarnos a la justicia social y la libertad verdadera; avancemos, en fin, hacia nuestra utopía (Henríquez Ureña, 2003, Obras Completas, tomo V, pp. 469).

Lo que Henríquez Ureña delinea con sus sabias palabras es una profunda revolución cultural y espiritual, que le permitiría a los pueblos hispanoamericanos acceder al gran acervo que ha ido construyendo la humanidad en el decurso de su historia, para lo cual es necesario lograr la plena alfabetización de todos sus habitantes y que estén dotados de los instrumentos pertinentes para alcanzar el bienestar colectivo, única forma de que se constituya en una realidad incontrovertible la justicia social y la libertad anheladas por todos.

Sobre la filosofía de la cultura, relativa a los diferentes modos de expresión del ser humano y enfocada a la descripción fenoménica de los valores objetivos de la cultura, que sustentó Henríquez Ureña, el más grande filósofo dominicano, Andrés Avelino (1946) dice:

La filosofía de la cultura es, en su más recto sentido, filosofía de la expresión, filosofía de los modos de expresión del espíritu. Tal filosofía no podía sino ser filosofía de base fenomenológica, descriptiva de los valores objetivos de la cultura. En Henríquez Ureña aparece de cuando en cuando salpicada de dialéctica, cosa impropia de los modos fenomenológicos, su fenomenología de nuestra expresión. Excelencia debida, sin duda, a la honda influencia del divino Platón que en él había (p. 101).

Cuando Avelino analiza las características específicas de la filosofía de la cultura de Henríquez Ureña, muestra el sentido original y genuino que la define, pero al mismo tiempo resalta su perspectiva universal cuando refiere la vinculación existente entre la dialéctica platónica y la fenomenología de la expresión husserliana. Avelino pondera muy atinadamente los aportes de este gran pensador dominicano a la definición de una verdadera metafísica de la expresión hispanoamericana, cuando destaca que Henríquez Ureña trasciende el carácter espontáneo que hasta ese momento había tenido la filosofía de lo expresivo, para darle un carácter más sistemático y un sentido temático más unitario. Al mismo tiempo refuta la concepción que sobre este tipo de filosofía habían formulado tanto José Ortega y Gasset como Hermann Graf Keyserling, quienes la veían como una filosofía de lo intrascendente. De inmediato afirma que la misma es una filosofía de superlativa trascendencia y que por la forma en que la desarrolla le imprime categoría de

filosofía sistemática de la expresión. Transcribamos las palabras de Avelino (1946) sobre este asunto tan medular:

Henríquez Ureña ha contribuido como el que más, aunque de modo espontáneo como los otros, a esa metafísica de la expresión, a esa filosofía de lo expresivo, que, aunque desdeñada en Ortega y Gasset y en Keyserling, con el mote impropio de filosofía de lo intrascendente, es, por el contrario, filosofía de superlativa trascendencia. En Ortega y Gasset, es ciertamente una admirable fenomenología de la expresión, sin unidad sistemática; en cambio en Henríquez Ureña el tema unitario y central le imprime categoría de filosofía sistemática de la expresión (p. 101).

Avelino nos muestra con meridiana claridad que la preocupación fundamental de Henríquez Ureña estaba orientada a la creación de una metafísica de la expresión del espíritu hispanoamericano, que nos identifique como conjunto de pueblos que conformamos una indiscutible unidad cultural, política y espiritual en el Nuevo Mundo.

5.3. El Idioma Español, Elemento Clave de la Cultura Hispanoamericana

Pedro Henríquez Ureña le concede un lugar muy especial al español, como vehículo fundamental de comunicación de los pueblos hispanoamericanos, que conforman una gran unidad lingüística, política y cultural, al ser conquistados, colonizados y dominados política, cultural e ideológicamente por España, que, transcurridos más de tres siglos de lucha por su libertad y definición identitaria, lograron su independencia política, cultural e ideológica.

Henríquez Ureña, quien, junto al filólogo y lingüista español Amado Alonso (1967) escribió la obra Gramática Castellana, concibe el idioma o lengua como “*el sistema de expresiones con que se entiende una comunidad*” (p. 11). En ese mismo contexto sostienen que:

La comunidad que habla un idioma puede formar una sola nación, como la húngara en Hungría, o parte de una nación como la bretona en Francia, o muchas naciones, como la castellana. El español se habla en España y sus posesiones de África, en la Argentina, el Uruguay, el Paraguay, Chile, Bolivia, el Perú, Ecuador, Colombia y Venezuela (América del Sur), Panamá, Costa Rica, Nicaragua, Honduras, El Salvador y Guatemala (América Central), México, Cuba, Santo Domingo, la isla de Puerto Rico y, en Asia, parte de las

Islas Filipinas. (Alonso y Henríquez Ureña, 1967, p. 11).

Como se puede observar, Pedro Henríquez Ureña concibe al idioma español o castellano como la fuente primigenia y esencial de la unidad política, cultural e ideológica de los pueblos hispanoamericanos. En ese orden es importante destacar lo que expresa el gran humanista español Altamira en torno a la necesidad que tiene el ser humano de oír la música de su romance, de sus sentimientos y de sus ideas en la espiritualidad en el idioma nativo. Altamira (1929) lo expresa de este modo:

No hay nada comparable al regalo de oír la música de nuestro romance, de expresar nuestros sentimientos y nuestras ideas en el idioma que encarna nuestra propia espiritualidad. La carencia de esa satisfacción es para mí el hambre más lacerante, la sed más agotadora. Recibo cada conversación en castellano—o en valenciano, si la ocasión se tercia— como una bocanada de oxígeno que anima mi sangre. El día que la logro es como una desgarradura de luz a que se abren las honduras de mi alma y en que me siento vuelto otra vez a la comunidad de los míos. Porque en medio de la vida intensa de pensamiento y de acción que significa el residir y el trabajar en medios internacionales, lo que hay de más profundo y de más propio en nuestro patriotismo sufre continuamente la privación de exteriorizarse con el verbo que lo representa y que es su única exacta y completa forma de expresión. Ese sufrimiento es, a veces, muy doloroso. Nada tiene que ver con la facilidad mayor o menor de hablar otro idioma. Continúa sintiéndose, aunque se dominen otros; aunque la pobre vanidad de imponer con ellos nuestro pensamiento nos halague a ratos. Es cosa distinta de la ciencia o de la destreza de un lingüista, de la vanagloria de poderles hablar a los extraños en sus idiomas nacionales, y también de la protesta contra la humillación de no entenderlos. No es tampoco el sentimiento de orgullo con que algunos hombres consideran su lengua maternal como la superior o la única en el cuadro de valores expresivos, ni, menos aún, la impertinente vanidad con que otros se lanzan al mundo desdeñando los idiomas ajenos y como quien dice: "Si quieres algo conmigo, aprende mi habla", aunque la mayoría de las veces sean ellos quienes necesiten de los demás y traten de explotarlos. No; ese sufrimiento a que me refiero toca a lo más sensible y desinteresado, a la fuente de emoción más poderosa que hay en el "nacionalismo", entendiendo éste como el sentido íntimo de pertenecer espiritualmente a un pueblo. (pp. 13-14).

Altamira pone de manifiesto el sentimiento más íntimo que lleva todo ser humano en sus adentros del terruño en que nació, creció, asumió la cultura y adoptó la forma de expresión espiritual de un pueblo, mediante el idioma o la lengua nativa, la cual le permite expresar el dolor, la nostalgia, la alegría, la angustia, el placer y la felicidad, como ninguna otra se lo podría permitir, independientemente de que domine o hable perfectamente dos o más lenguas extranjeras, en las que normalmente se comunica. Al respecto el humanista español agrega:

Soy hijo de una provincia bilingüe y en mi casa paterna se habló juntamente castellano y valenciano. Igual amor tengo a uno y otro decir; y aunque sea el castellano el que continuamente uso en mi vida profesional, literaria y doméstica, siempre que vuelvo a mi tierra nativa, o me encuentro con un comprovinciano experimento un elevado placer espiritual en hablar el idioma regional, que evoca en mí recuerdos adorables y es el símbolo del trozo de España en que granó mi niñez y comenzó a desvelármese el espectáculo del mundo. Pero todo esto, que tiene un valor sentimental enorme, digno de todo respeto y de todo cultivo, no tiene apenas cotización en la vida práctica, en el orden de relaciones en que se mueven nuestros intereses, nuestra representación social y nuestras vinculaciones universales. Es algo lírico y amable a que se acude como a la evocación de todos los recuerdos gratos de nuestra juventud: nuestros primeros amores, nuestras amistades infantiles, nuestros juegos, nuestros triunfos de colegial, sabiendo que todo ello es historia pasada, sin acción sobre la presente cuyo ritmo y orientación no tenemos derecho a detener un punto con el peso romántico de lo que ya tiene su función estética en la intimidad de nuestro espíritu. (Altamira, 1929, p. 14).

A propósito del influjo y la importancia que tiene el español o el castellano para los pueblos hispanoamericanos, Henríquez Ureña en su texto *El Español en Santo Domingo* (1940: 30-56) plantea un conjunto de tesis sumamente novedosas sobre la presencia del español en América, el Caribe y la República Dominicana a lo largo de sus páginas, las cuales se pueden sintetizar en los puntos siguientes:

1. El idioma español se distribuye geográficamente en América en cinco zonas (la del Río de la Plata, la chilena, la andina, la mexicana- que incluye América Central y el sudoeste de los Estados Unidos de América- y la del Mar Caribe).

2. La zona del Mar Caribe fue en el Nuevo Mundo la primera en que se asentaron los españoles, desde la cual extendieron sus dominios hacia tierra firme: América del Norte, América Central y América del Sur.

3. Daba unidad a la zona del Mar Caribe la Real Audiencia de Santo Domingo, establecida en 1511, la cual ejercía jurisdicción sobre todas las Antillas de habla hispana.

4. En el orden eclesiástico, la Arquidiócesis de Santo Domingo era la Sede Primada de las Indias, desde la cual se fueron conformando las diferentes arquidiócesis, diócesis, arzobispados, obispados y capellanías en el Caribe y en el resto de América.

5. En el orden de la cultura, Santo Domingo fue el centro del Mar Caribe, con la Universidad de Santo Tomás de Aquino (1538) y su Universidad de Santiago de la Paz (1540), hasta que se fundaron, dos siglos después, la de Santa Rosa en Caracas, Venezuela, y la de San Jerónimo en La Habana, Cuba.

6. Las divisiones que se produjeron en la zona del Mar Caribe desde fines del siglo XVIII no han impedido la comunicación frecuente entre los habitantes de esos territorios, ya que se han producido migraciones entre los diferentes países de la región por razones políticas, económicas, sociales y militares.

7. El territorio de la actual República Dominicana se divide, a su vez, en regiones con rasgos propios en el habla, donde han prevalecido fundamentalmente dos: la región Norte o Cibao y la región Sur. La primera es la más apegada a la forma tradicional del español antiguo. Hasta el momento en que el texto fue escrito, hacia el año 1940, la población dominicana era esencialmente rural. De un total de 1.5 millones de habitantes solo habían alrededor de 200 mil personas en las ciudades y 1.3 millones de personas en los campos.

Obsérvese lo que dice textualmente Pedro Henríquez Ureña (1940) sobre el uso del español en Santo Domingo o República Dominicana:

La lengua de las ciudades es uniforme en todo el país, como lo harían esperar los caracteres generales del habla culta. En el habla rural se señalan divisiones: la principal, la del norte y sur, dos regiones que hasta fines del siglo XIX estuvieron poco relacionadas; fuera de la

comunicación por mar, sólo había caminos que se recorrían a caballo, con dificultades al cruzar la Cordillera Central. Las comunicaciones de ferrocarril solo existían en el norte, y datan de los últimos veinte años del siglo XIX; en el sur los únicos ferrocarriles son los de los ingenios de azúcar. Ahora, las excelentes carreteras de automóviles, y hasta el aeroplano, ponen en fácil contacto las principales regiones del país. En el norte, el Cibao, 'la gran vega' de los descubridores, constituye conjunto homogéneo: región interior, entre la Cordillera Central y la Septentrional, sin puertos marítimos, pero con fáciles comunicaciones propias; a causa de su agricultura –la más rica del país- se ha bastado a sí misma y se ha creado fisonomía especial. Allí, junto a fuertes rasgos arcaicos, se advierten avances espontáneos de variación dialectal. El hecho fonético saliente es el paso de la r y la l a i al final de sílaba (comer: comei, papel: papei). En el vocabulario hay singularidades de forma y de significado...En el sur, las únicas regiones que ofrecen rasgos peculiares son, al occidente, la frontera con Haití, y al oriente los campos del Seibo, que coincide con el Cibao en la vocalización de la l y la r (pp. 37-39).

8. Santo Domingo, como toda la zona del Mar Caribe, se distingue por el sabor fuertemente castellano de su vocabulario y de su sintaxis, en combinación con una fonética que se asemeja más a la andaluza que a la castellana.

9. Sobre el papel que tiene Santo Domingo en la historia lingüística de América, se puede afirmar que fue el campo de aclimatación donde empezó la lengua castellana a acomodarse a las nuevas necesidades, ya que en esta isla hacían escala y se formaban o reforzaban las expediciones sucesivas. Estas llevaban a cada lugar de arribo el caudal lingüístico acopiado, que después seguían aumentando o acomodando en los nuevos países conquistados.

10. El carácter arcaico del vocabulario y de la sintaxis en Santo Domingo se muestra de modo claro en el uso de expresiones obsoletas u obsolescentes y está en el aire de toda el habla, la cual se atiene al fondo común tradicional del español.

11. Hasta hace poco el sabor castellano del español de Santo Domingo tenía, en el habla culta, peculiar señorío, mezcla de gravedad y sencillez.

12. Toda la Península Ibérica dio su contingente o aporte lingüístico a la población de

América, pero con mayor predominio de Castilla, León, Extremadura y Andalucía. En torno al parentesco del español dominicano con las diferentes regiones de España, Henríquez Ureña (1940) expresa:

El vocabulario actual de Santo Domingo no revela especial parentesco con el vocabulario actual de ninguna región de España, hasta donde permiten juzgar los vocabularios regionales. De las cuatro mil palabras, y más, que contiene el Vocabulario andaluz de Alcalá Venceslada, solo he reconocido setenta y cinco (muy cerca del dos por ciento) como de uso en Santo Domingo, con significados pocas veces estrictamente idénticos, pero a lo menos semejantes, otras veces con semejanza de forma solamente, pero de forma rara, que permite suponer parentesco. Pero esas palabras en que hay coincidencias, raras veces son andalucismos: la mayor parte también se emplean en el norte de España; además, muchas son meras variaciones fonéticas. Si acudimos al Diccionario de voces aragonesas de Borao, descubrimos que de sus tres mil quinientas palabras –aproximadamente- hay setenta y cinco en uso en Santo Domingo: cerca del dos por ciento, como en el vocabulario andaluz. Y si examinamos el vocabulario de Salamanca, de Lamano, que pasa de cinco mil palabras, vemos que ellas se usan en Santo Domingo más de doscientas (cerca del cuatro por ciento). ¿Revelará esta comprobación que el español en Santo Domingo está a igual distancia del andaluz que del aragonés y cerca del habla castellanoleonesa de Salamanca? No: la mayor parte palabras en que Santo Domingo coincide con Salamanca, o con Andalucía, o con Aragón, no son regionalismos; a veces no han sido recogidas en los diccionarios, pero pertenecen al español general, o como actuales, o como arcaicas, o bien pertenecen a diversas regiones a la vez (pp. 52-54).

13. Dadas las peculiaridades de la República Dominicana, el español en Santo Domingo tiene matiz antiguo en su vocabulario, ya que desde finales de siglo XIX hasta el presente, aún entre las gentes cultas se oían y en gran parte todavía se oyen, expresiones arcaicas o que están convirtiéndose en arcaicas dentro del español general. Muchas de éstas subsisten en diversas regiones de España o América, pero en ningún otro país podrá formarse un vocabulario de palabras obsoletas u obsolescentes del español que iguale en número al de Santo Domingo.

El idioma español, traído por Cristóbal Colón y los integrantes de las diferentes expediciones que se realizaron hacia La Española y al resto de América, tuvo un débil impacto en las poblaciones originarias entre los siglos XV, XVI y XVII, debido a una cierta tolerancia o indulgencia mostrada por los Reyes Católicos y los sucesivos reyes de la Casa de Austria hacia las distintas órdenes religiosas responsables del proceso de evangelización cristiana en el Nuevo Mundo, quienes podían llevar a cabo las catequesis en las lenguas amerindias o en las lenguas de los conquistadores. Sobre este particular el lingüista español Santiago Muñoz Machado (2017) expresa lo siguiente:

Entre las muchas cavilaciones a que tuvieron que entregarse los monarcas españoles y sus consejeros a causa del descubrimiento, conquista y colonización del Nuevo Mundo, estuvo muy en primera línea la cuestión del mantenimiento de las culturas y las lenguas indígenas o su desplazamiento forzoso, imponiendo la aculturación castellana de las poblaciones nativas. Desde muy pronto aparecieron, en la legislación dictada por los Reyes Católicos, órdenes e instrucciones de que se enseñara el castellano a los indios. Pero estas prescripciones siempre resultaban moduladas por la recomendación de que se respetaran las formas de vidas y costumbres de los nativos, siempre que fueran compatibles con su evangelización. El equilibrio entre estas preceptivas llevó, en la práctica, a renunciar a la imposición forzosa de la lengua castellana. Los derechos de la monarquía castellana sobre las tierras americanas, basados inicialmente en el hecho mismo del descubrimiento y ocupación, se transformaron en una donación papal desde que el pontífice Alejandro VI dictó la bula *Inter caetera* y otras de 1493, que concedían aquellas tierras con la condición de que fueran llevados a la fe cristiana todos sus habitantes. Las moderadas políticas lingüísticas que se esbozaron en aquellos primeros años quedaron inmediatamente interferidas por la preeminencia otorgada a la evangelización. Los nativos fueron siempre una fuerza de trabajo imprescindible para los encomenderos, colonos, hacendados y dueños de explotaciones mineras, pero la aculturación fue asumida primordialmente por las órdenes religiosas que empezaron a establecerse en ultramar desde los primeros años del siglo XVI. La tarea evangelizadora de los religiosos hubo de resolver el dilema de si era más procedente enseñar los dogmas católicos usando la lengua castellana o hacerlo utilizando los idiomas amerindios. Se optó por esta segunda solución, a pesar de que muchos críticos en las Indias y en España, aseguraban que los idiomas locales carecían de

los conceptos adecuados para explicar el Evangelio y la doctrina con claridad suficiente. Aunque no se abandonó nunca completamente la utilización del castellano por los misioneros, muchos de ellos prefirieron usar las lenguas generales nativas, a veces con la ayuda de intérpretes, pero también haciendo el esfuerzo de aprenderlas. La preferencia de la evangelización, por un lado, y el dominio por los frailes de las lenguas indias, por otro, colocaban a estos en una posición preeminente en las relaciones con los aborígenes, que condicionaba cualquier política cultural que la Corona acometiera. (pp. 9-10).

La Casa de Austria se encontró con muchas dificultades para ejercer un dominio eficaz, dadas las distancias insalvables que imponía la barrera natural del Océano Atlántico y de otros factores vinculados a lo geográfico, lo económico, lo social y lo cultural. A esto se agregaba la fuerte tendencia autonómica de los gobiernos locales, la amplitud de los nuevos territorios coloniales y ciertos niveles de libertad de las autoridades de las zonas periféricas. Sin embargo, esto empieza a cambiar a partir del siglo XVIII cuando toma el control del poder en España la Casa de los Borbones, quienes toman la decisión de suspender las diferentes órdenes religiosas en América y obligan a los gobernadores y a todas las autoridades judiciales y eclesiales a utilizar la lengua española como la única lengua oficial en todas las tierras americanas. Muñoz Machado (2017) esboza esa situación en los siguientes términos:

La gobernación de América era muy difícil desde una corte tan lejana y hubo permanentemente problemas de conocimiento de aspectos esenciales de la realidad geográfica, económica y social de aquellos territorios. El cumplimiento de la legislación y las políticas de la monarquía era de complicada comprobación con un Atlántico de por medio y teniendo en cuenta la inmensidad de las nuevas posesiones. La organización del Estado asumida por los monarcas de la Casa de Austria favorecía una fuerte autonomía de los gobiernos territoriales, y dejaba holgado margen de independencia de las autoridades periféricas. Aunque hubo algunos intentos de corregir las peores consecuencias de esta situación, las indicadas circunstancias contribuyeron a que la castellanización de las poblaciones indias no hubiera avanzado casi nada durante los dos primeros siglos de la presencia española en aquellas lejanas tierras americanas. El cambio de dinastía generó también una transformación de las políticas. Los Borbones se empeñaron, con progresiva fuerza a lo largo del siglo XVIII, en renovar las formas de administrar las colonias

americanas, fortaleciendo la centralización y el control. Este cambio de políticas afectó también al castellano. Los frailes empezaron a ser desplazados de sus tareas tradicionales, su influencia decreció, los jesuitas fueron expulsados y el aprendizaje del español se impuso como una obligación. Mudanzas tan severas afectaron los intereses de todos los grupos dominantes: los funcionarios y autoridades, que fueron compelidos a abandonar sus corruptelas; las órdenes mendicantes quedaron desautorizadas; los criollos que fueron también desplazados y sus intereses puestos en peligro. Esa amalgama de desencuentros, sumada a la invasión de la Península por las tropas napoleónicas y la renuncia al trono por parte de Carlos IV y Fernando VII, preparó el caldo de cultivo de las independencias americanas. España había hecho una labor formidable en América; incomparablemente superior a la cualquier otra nación colonizadora. Había creado ciudades sembradas de monumentos imponentes y llevado lo mejor de su cultura literaria y artística. Pero, en aquel momento del inicio de la separación, solo hablaban castellano tres millones de habitantes. Serán las nuevas naciones las que concluirán las políticas expansivas del castellano, desarrolladas con dos acciones diferentes: por un lado, forzando la incorporación final de las poblaciones indias a la civilización criolla o imponiendo, en caso contrario, su definitivo desplazamiento. Por otro lado, estableciendo programas de enseñanza que incluían la total implantación del castellano como lengua general. (pp.11-12).

Sin duda alguna, la unidad lingüística de todos los pueblos que fueron conquistados y colonizados por España con base en el idioma castellano o español fue un factor clave en el proceso de conformación de la cultura hispanoamericana. El idioma español ha permitido la intercomunicación de todas las culturas nativas con la cultura española, las culturas criollas y las culturas afroamericanas, posibilitando de esta manera una adecuación de la lengua hispánica a las nuevas condiciones económicas, sociales, políticas, jurídicas, culturales e ideológicas del contexto americano.

Una crítica necesaria a Henríquez Ureña es el escaso rol que le otorga al negro, al mestizo y a los pueblos originarios de América en la conformación de la cultura hispanoamericana y en la definición de los procesos identitarios de América Latina y el Caribe. En las ocasiones en que se refiere a estos grupos étnicos lo hace con cierto desdén, contrario a lo que ocurre con los grupos

étnicos de descendencia europea o caucásica, a los que considera como partes de una cultura superior. Eso se pone de manifiesto en pasajes suyos, tales como este:

Estuve dos meses con mi padre en el Cabo,⁶ en la casa de la familia Lauransón; y aquella ciudad extraña me interesó mucho: las correctas costumbres de sus habitantes cultos en contraste con el estado salvaje del bajo pueblo, que apenas si se viste; el buen gusto y las comodidades en el interior de sus casas y sus espléndidas quintas de recreo en contraste con sus calles sucias, sin alumbrado, y cuyo empedrado del siglo XVIII ha deshecho el tiempo, sin que nadie lo reponga. (Henríquez Ureña, Obras Completas, Tomo 3/1899-1910/II, 2013, p. 25).

Es evidente que Henríquez Ureña asumió una postura clasista y racista en este texto de juventud, donde privilegiaba su vínculo con los sectores acomodados de Haití y desdeñaba al pueblo llano y pobre que había sido llevado al ostracismo y a la miseria por la oligarquía francesa en la época colonial y por la oligarquía haitiana en la época republicana. Pero no contento con esa apreciación en torno al pueblo haitiano, más adelante se refiere a los idiomas que habla “la gente culta” y “el bajo pueblo”, en los siguientes términos:

(Realicé...) traducciones, en prosa y en verso, del francés, idioma que desde tiempo atrás me había comenzado a enseñar mi padre y que ahora casi dominé, tanto por hallarme en Haití, donde la gente culta lo habla, aunque el bajo pueblo usa un patois paupérrimo, como por ser franceses en su mayoría los libros de la biblioteca de mi padre. (Henríquez Ureña, Obras Completas, Tomo 3/1899-1910/II, 2013, p. 29).

Al referirse a esa visión clasista y racista de Henríquez Ureña, el investigador social Fernando Valerio-Holguín lo denomina “mulato poscolonial”, porque en lugar de defender sus raíces afrocaribeñas, mulatas y negras, se dedicó siempre a exaltar las bondades de la “Madre Patria”, España. De igual manera, Valerio-Holguín destaca que, si bien en su país de origen Henríquez Ureña era parte de la élite intelectual y política, en los Estados Unidos de inicio de siglo XX, donde vivió entre 1901 y 1904, él era considerado negro, sufriendo así fuertemente la discriminación

⁶ Se refiere a la ciudad de Cabo Haitiano, situada en la parte noroeste de la República de Haití, nación con la cual la República Dominicana comparte la isla de Santo Domingo.

racial, como consecuencia del apartheid racial o étnico que prevalecía para entonces en la potencia del Norte. En ese orden, Valerio-Holguín sostiene:

La ideología de clase y raza del joven Pedro Henríquez Ureña, si bien atenuada en sus escritos con el correr del tiempo, no cambiaría en su programa de escritura de la madurez. En ninguna parte de sus textos se encuentran testimonios o referencias a lo que significó pasar de ser miembro de la élite en su país a vivir en los Estados Unidos donde, debido a la polarización racial, era considerado negro y, precisamente, en el año de 1901, cuando predominaba todavía en ese país el apartheid racial. (CELEHIS–Revista del Centro de Letras Hispanoamericanas, Año 22 – No. 25 – Mar del Plata, Argentina, 2013; pp. 103-117).

El rol jugado por los sectores criollos, por las comunidades nativas, por los grupos étnicos afroamericanos y afrocaribeños en la configuración de una independencia integral, en que confluyeron la independencia económica, social, cultural, espiritual e ideológica de los pueblos hispanoamericanos ante la dominación que durante más tres siglos y medio había ejercido España, fue un factor clave para lograr su definición cultural e identitaria, sin que ello implique el desconocimiento de los grandes aportes recibidos desde la nación ibérica, donde el idioma español se constituyó en el eje articulador.

5.4. Independencia Espiritual y Expresión Original

Los procesos de independencia política y cultural que vivió Hispanoamérica a partir de la primera década del siglo XIX estuvieron anteceditos y estimulados por una serie de factores exógenos y endógenos, tanto remotos como cercanos, que tuvieron un influjo decisivo en la configuración identitaria de los pueblos y naciones que surgirían tras producirse su autonomía con respecto a la metrópolis España.

Entre los factores que incidieron de forma directa e indirecta en los procesos independentistas hispanoamericanos destacan las ideas liberales de John Locke, la revolución inglesa del siglo XVII, las ideas populares y libertarias de la Ilustración, la independencia de los Estados Unidos en 1776, la revolución francesa de 1789 a 1799, la guerra hispano-francesa de 1793 a 1795, la revolución antiesclavista de 1791 en Saint Domingue, la proclamación de la

independencia de Haití en 1804, la ocupación napoleónica de España en 1808, mediante la cual se obligó al rey Fernando VII a abdicar en Bayona y se impuso a José Bonaparte, hermano de Napoleón, como rey satélite del imperio francés.

Esta situación fue caldo de cultivo favorable para que se produjera la unión de España e Inglaterra para librar importantes batallas por la recuperación de los territorios ocupados por Francia en la península ibérica, para que se operaran cambios profundos en la sociedad española de inicios del siglo XIX, que desencadenarían una crisis de gobernabilidad y la falta de control de España sobre sus colonias en América, y para que emergieran movimientos independentistas en los diferentes virreinos americanos, como fueron los casos de Río de la Plata, Perú, Nueva España y Nueva Granada, que tenían como propósito configurarse como naciones con su propia fisonomía económica, social, política, cultural, espiritual e ideológica.

Para comprender mejor el tránsito que vivieron los pueblos de América de la monarquía española en crisis en mano del rey Fernando VII al proceso autonomista y luego independentista, teniendo como referencia la Constitución de Cádiz y luego sus propias constituciones, el destacado investigador vasco José María Portillo Valdés (2010) traza algunas coordenadas de la complejidad de ese momento:

Al evidenciarse la crisis de la monarquía con las cesiones de Bayona, los sujetos que asumen la tutela de la monarquía son los pueblos: conforman gobiernos de excepción a través de las juntas que organizan el poder y conducen la guerra contra el imperio francés. Son ellos, los pueblos, también quienes organizan y sustentan los primeros intentos de crear instituciones más complejas de gobierno, como la Junta Central, o los intentos de formar Cortes de la Nueva España o un gobierno central en Chuquisaca en 1809. Tanto en la Península como en América en este momento de los pueblos se produjo un hecho que no pasó desapercibido entonces a propios ni extraños: la monarquía se estaba conformando en una suerte de federación de provincias. En efecto, los pueblos estaban generando juntas que extendían su gobierno a espacios provinciales. Fue en el tránsito de las juntas a los congresos, como antes se indicó, que aparecen esos nuevos sujetos políticos denominados naciones y que, mediante las constituciones, trataron de domesticar políticamente a los pueblos. Si todos los textos constitucionales de primera hora ofrecen tratamiento de las

relaciones entre nación y pueblos-provincias es porque están generadas en contextos en los que lo existente son los pueblos y lo que se pretende establecer es la nación como sujeto político superpuesto. El resultado fue, más o menos disimuladamente, el establecimiento de algún tipo de relación federal entre los pueblos y la nación. Es, dicho de otro modo, una solución alejada del principio de república «una e indivisible», que aparecerá posteriormente como respuesta a la experiencia del federalismo, sobre todo en el área de influencia bolivariana. Incluso en esos casos tan evidentes de deliberado «centralismo» desde 1816 se entendía como forma transitoria hasta que la virtud y la ilustración generalizadas permitieran consolidar el ideal del gobierno libre que seguía entendiéndose el federalismo (pp. 176-177).

Portillo Valdés (2018) en una búsqueda explicativa de por qué los pueblos hispanoamericanos se desprendieron de España, tras la invasión napoleónica, la aprobación de la Constitución de Cádiz en 1812 y la realización del Censo para otorgarle la ciudadanía a los españoles nacidos en tierras americanas, revela algunas posibles causas, pocas veces ventiladas por los historiadores estudiosos del período en cuestión:

Pero fue, sobre todo, América y su «cuestión» lo que sometió realmente a prueba al «sistema» —como Argüelles gustaba denominarlo— de 1812. Por un lado, porque el sistema no dio de sí lo suficiente como para satisfacer políticamente sus propias previsiones de igualdad y equidad en la representación. Como es bien sabido, fue a través de una decisión racista, la exclusión de la ciudadanía de los originarios de África y sus descendientes, y de sus implicaciones en el propio texto (artículos 22, 29 y 31) que el censo americano fue manipulado para evitar las consecuencias políticas de la igualdad representativa de españoles europeos y americanos. Por otro lado, porque el sistema promovió una concepción del autogobierno como parte medular del orden constitucional que tendrá amplia repercusión en la historia posterior de las repúblicas independientes americanas. Unida como condición a la libertad civil de los ciudadanos, la autonomía de los territorios pudo conducir bien al federalismo bien a un permanente debate sobre la relación entre territorios y nación en la historia constitucional. En cualquiera de los casos mostró cómo en el Atlántico hispano la eclosión de las naciones no implicó la aniquilación política de los pueblos, sino que estos siguieron disputando espacios de soberanía a las

primeras (Portillo Valdés, 2018, pp. 68-69).

De su lado, Henríquez Ureña expresa que antes de completarse la independencia política en la América Hispánica, hacia el año 1823, Andrés Bello había proclamado la independencia espiritual a través de sus *Silvas Americanas*, donde instaba a los poetas y a la poesía a dejar como fuente de inspiración a Europa y a tomar las tierras vírgenes bañadas por el Océano Atlántico como su verdadera musa inspiradora, lo que, a su entender, tuvo en ese momento una intención revolucionaria, a pesar de estar expresada en un estilo clásico.

De igual manera, el intelectual dominicano destaca el aporte que hicieron Juan María Gutiérrez y José María Heredia a la construcción de una poética tocada por el espíritu profético y de rebeldía, tan necesario en ese contexto histórico. En otros géneros literarios, así como en las campañas humanitarias y democráticas, destaca la ingente labor realizada por José Joaquín Fernández de Lizardi, Bartolomé Hidalgo, Esteban Echavarría, Domingo Faustino Sarmiento, Rubén Darío, Eugenio María de Hostos, José Martí y José Enrique Rodó, entre otros, quienes contribuyeron de forma genuina a la búsqueda de una verdadera expresión del espíritu americano.

En ese orden, el humanista dominicano destaca que la literatura hispanoamericana se nutrió anhelantemente de las aguas de todos los afluentes originarios en todas sus expresiones, torrentes y manifestaciones:

Nuestra literatura absorbió ávidamente agua de todos los ríos nativos: la naturaleza; la vida del campo, sedentaria y nómada; la tradición indígena; los recuerdos de la época colonial; las hazañas de los libertadores; la agitación política del momento... La inundación romántica duró mucho, demasiado; como bajo pretexto de inspiración espontaneidad protegió la pereza, ahogó muchos gérmenes que esperaba nutrir... Cuando las aguas comenzaron a bajar, no a los cuarenta días bíblicos, sino a los cuarenta años, dejaron tras sí tremendos herbazales, raros arbustos y dos copudos árboles, resistentes como ombúes: el Facundo y el Martín Fierro. (Henríquez Ureña, *Obras Completas*, 2013, Tomo 7, 1921-1928, I, p. 142).

Estas ideas planteadas por Henríquez Ureña habían sido esbozadas magistralmente por el escritor argentino Domingo Faustino Sarmiento (1896) en el prólogo de su más destacada obra

“Facundo. Civilización o barbarie”:

La República Argentina es hoy la sección hispano-americana, que, en sus manifestaciones exteriores, ha llamado preferentemente la atención de las naciones europeas, que no pocas veces se han visto envueltas en sus extravíos, o atraídas, como por una vorágine, a acercarse al centro en que remolinean elementos tan contrarios. La Francia estuvo a punto de ceder a esta atracción, y no sin grandes esfuerzos de remo y vela, no sin perder el gobernalle, logró alejarse y mantenerse a la distancia. Sus más hábiles políticos no han alcanzado a comprender nada de lo que sus ojos han visto al echar una mirada precipitada sobre el poder americano que desafiaba a la gran nación. Al ver las lavas ardientes que se revuelcan, se agitan, se chocan bramando en este gran foco de lucha intestina, los que por más avisados se tienen, han dicho: es un volcán subalterno, sin nombre de los muchos que aparecen en la América, pronto se extinguirá; y han vuelto a otra parte sus miradas, satisfechos de haber dado una solución tan fácil como exacta de los fenómenos sociales que solo han visto en grupo y superficialmente. A la América del sur en general, y a la República Argentina sobre todo, le ha hecho falta un Tocqueville, que presumido del conocimiento de las teorías sociales, como el viajero científico de barómetros, votantes y brújulas, viniera a penetrar en el interior de nuestra vida política, como en un campo vastísimo y aun no explorado ni descrito por la ciencia y revelase a la Europa, a la Francia, tan ávida de fases nuevas en la vida de las diversas porciones de la humanidad, este nuevo modo de ser que no tiene antecedentes bien marcados y conocidos. Hubiérase entonces explicado el misterio de la lucha obstinada que despedaza a aquella república; hubiéronse clasificado distintamente los elementos contrarios, invencibles, que se chocan; hubiérase asignado su parte a la configuración del terreno, y a los hábitos que ella engendra su parte a las tradiciones españolas, y a la conciencia nacional, íntima, plebeya que han dejado la Inquisición y el absolutismo hispano; su parte a la influencia de las ideas opuestas que han trastornado el mundo político; su parte a la barbarie indígena; su parte a la civilización europea; su parte, en fin, a la democracia consagrada por la Revolución de 1810, a la igualdad, cuyo dogma ha penetrado hasta las capas inferiores de la sociedad. (Obras de Sarmiento, Tomo VII, pp. 8-9).

Con este retrato de la realidad de Argentina, Sarmiento también estaba retratando la realidad de Hispanoamérica, respecto de la cual las grandes naciones europeas estaban siempre pendientes, pero sin llegar a comprender las verdaderas esencias y características de un territorio poco explorado por la ciencia. En este confluyen como un todo contradictorio las luchas intestinas, los hábitos que se derivan de las tradiciones españolas, la conciencia nacional hija ilegítima o bastarda de la Santa Inquisición y la dominación hispánica, la ‘barbarie indígena’, la ‘civilización europea’ y la democracia que surgió como resultado del proceso independentista impulsado por los criollos, integrados por una gran diversidad de sectores: los terratenientes, la clase media y las capas más pobres de la sociedad. A este propósito, Sarmiento (1896) plantea la necesidad de que investigadores capaces hagan un estudio que permita la comprensión cabal de la complejidad que envuelve tanto a España como a los pueblos hispanoamericanos:

Este estudio que nosotros no estamos aún en estado de hacer, por nuestra falta de instrucción filosófica e histórica, hecho por observadores competentes, habría revelado a los ojos atónitos de la Europa un mundo nuevo en política, una lucha ingenua, franca y primitiva entre los últimos progresos del espíritu humano y los rudimentos de la vida salvaje, entre las ciudades populosas y los bosques sombríos. Entonces se habría podido aclarar un poco el problema de la España, esa rezagada de Europa que echada entre el Mediterráneo y el Océano, entre la Edad Media y el siglo XIX, unida a la Europa culta por un ancho Istmo, y separada del África bárbara por un angosto Estrecho, está balanceándose entre dos fuerzas opuestas, ya levantándose en la balanza de los pueblos libres, ya cayendo en la de los despotizados; ya impía, ya fanática; ora constitucionalista declarada, ora despótica impudente; maldiciendo sus cadenas rotas a veces, ya cruzando los brazos, y pidiendo a gritos que le impongan el yugo, que parece ser su condición y su modo de existir, ¡Qué! ¿el problema de la España europea no podría resolverse examinando minuciosamente la España americana, como por la educación y hábitos de los hijos se rastrean las ideas y la moralidad de los padres? ¡Qué! ¿no significa nada para la historia ni la filosofía esta eterna lucha de los pueblos hispano-americanos, esa falta supina de capacidad política e industrial que los tiene inquietos y revolviéndose sin norte fijo, sin objeto preciso, sin que sepan por qué no pueden conseguir un día de reposo, ni qué mano enemiga los echa y empuja en el torbellino fatal que los arrastra mal de su grado y sin que

les sea dado sustraerse a su maléfica influencia? (Obras de Sarmiento, Tomo VII, pp. 9-10).

Sarmiento auscultaba que, en medio de una ostensible ausencia de ilustración filosófica e histórica, se presenta ante los ojos extrañados de Europa un universo nuevo en el ámbito de la política, en la lucha cándida que se libra entre los últimos avances alcanzados por la humanidad y lo tosco de la vida bárbara tanto en las agitadas urbes como en las más intrincadas selvas. Esto a su vez contribuiría a descifrar el problema de España, la que se ha balanceado siempre entre dos fuerzas extremas, que penden como una espada de Damocles sobre su cabeza, y que parecen ser su razón de ser y existir. Al mismo tiempo se pregunta si esta situación por la que ha atravesado España siempre podría al mismo tiempo explicar el por qué los pueblos hispanoamericanos evidencian una falta de capacidad política y técnica que los arroja e incita al remolino inevitable de su pernicioso influjo.

Ante esta realidad indiscutible y ante la pertinaz e indetenible inmigración europea, Sarmiento llama a no rechazar la posibilidad de hacer realidad los sueños de desenvolvimiento, de poder y de gloria, tal como dicen los pronósticos que con envidia dirigen los que en Europa estudiaban las necesidades de la humanidad. En los siguientes términos se expresa el destacado escritor argentino:

¿Hemos de cerrar voluntariamente la puerta a la inmigración europea que llama con golpes repetidos para poblar nuestros desiertos, y hacernos a la sombra de nuestro pabellón, pueblo innumerable como las arenas del mar? ¿Hemos de dejar ilusorios y vanos los sueños de desenvolvimiento, de poder y de gloria, con que nos han mecido desde la infancia los pronósticos que con envidia nos dirigen los que en Europa estudian las necesidades de la humanidad? Después de la Europa ¿hay otro mundo cristiano civilizable y desierto que la América? ¿Hay en la América muchos pueblos que estén como el argentino, llamados por lo pronto a recibir la población europea que desborda como el líquido en un vaso? ¿No queréis, en fin, que vayamos a invocar la ciencia y la industria en nuestro auxilio, a llamarlas con todas nuestras fuerzas, para que vengan a sentarse en medio de nosotros, libre la una de toda traba puesta al pensamiento, segura la otra de toda violencia y de toda coacción? ¡Oh! ¡Este porvenir no se renuncia así no más! No se renuncia porque un ejército de 20.000 hombres guarde la entrada de la patria: los soldados mueren en los combates,

desertan o cambian de bandera. No se renuncia porque la fortuna haya favorecido a un tirano durante largos y pesados años: la fortuna es ciega, y un día que no acierte a encontrar a su favorito entre el humo denso y la polvareda sofocante de los combates, ¡adiós tirano! ¡adiós tiranía! No se renuncia porque todas las brutales e ignorantes tradiciones coloniales hayan podido más en un momento de extravío en el ánimo de masas inexpertas; las convulsiones políticas traen también la experiencia y la luz, y es ley de la humanidad que los intereses nuevos, las ideas fecundas, el progreso, triunfen al fin de las tradiciones envejecidas, de los hábitos ignorantes, y de las preocupaciones estacionarias. No se renuncia porque en un pueblo haya millares de hombres candorosos que toman el bien por el mal; egoístas que sacan de él su provecho; indiferentes que lo ven sin interesarse; tímidos que no se atreven a combatirlo; corrompidos, en fin, que, conociéndolo, se entregan a él por inclinación al mal, por depravación; siempre ha habido en los pueblos todo esto, y nunca el mal ha triunfado definitivamente. No se renuncia, porque los demás pueblos americanos no puedan prestarnos su ayuda; porque los gobiernos no ven de lejos sino el brillo del poder organizado, y no distinguen en la oscuridad humilde y desamparada de las revoluciones, los elementos grandes que están forcejando por desenvolverse; porque la oposición pretendida liberal abjure de sus principios, imponga silencio a su conciencia, y por aplastar bajo su pie un insecto que importuna, huelle la noble planta a que ese insecto se apagaba. No se renuncia porque los pueblos en masa nos den la espalda a causa de que nuestras miserias y nuestras grandezas están demasiado lejos de su vista para que alcancen a conmoverlos. ¡No! No se renuncia a un porvenir tan inmenso, a una misión tan elevada, por ese cúmulo de contradicciones y dificultades. ¡Las dificultades se vencen, las contradicciones se acaban a fuerza de contradecirlas! (Obras de Sarmiento, Tomo VII, 1896, pp. 9-10).

Sarmiento llama a no renunciar de la lucha contra la tiranía y a mantenerse firmes contra las brutales e ignorantes tradiciones coloniales, ya que las agitaciones políticas siempre traen consigo experiencia y luz. En ese orden plantea que constituye una ley de la humanidad el que los intereses nuevos, las ideas productivas y el avance de los nuevos paradigmas triunfen ante las tradiciones arcaicas y las costumbres ignoras, como resultado de los desvelos y acciones constantes de los pueblos.

La intelección de ese proceso de negación de lo hispánico y de reafirmación de lo nacional o criollo lo expresa con meridiana claridad el investigador Castro-Gómez cuando sostiene idea de que una serie de pensadores latinoamericanos sometieron a un análisis crítico el pasado colonial español, tratando de buscar las causas que impidieron el desarrollo integral de América Latina, al tiempo de plantearse la emancipación política y mental con respecto a la Metrópolis Ibérica. En los siguientes términos se refiere Castro-Gómez (1991) a la nueva situación:

A finales del período colonial, gracias a la recepción del pensamiento ilustrado francés, comienza a generarse en el seno de la burguesía criolla un sentimiento americanista que conduciría finalmente a la emancipación política de España. Rotos los vínculos con la Metrópoli y atraídos por el gran desarrollo que comenzaban a tener países como los Estados Unidos, muchos intelectuales latinoamericanos comenzaron a valorar críticamente el pasado colonial, buscando en él la verdadera razón del atraso industrial en las nuevas naciones. Pensadores como Sarmiento, Alberdi, Bilbao, Lastarria, Echeverría, Montalvo, Samper y Mora, coinciden en señalar al autoritarismo, superstición y censura, propios de la cultura hispánica, como frenos que impiden en América la realización de la libertad. Era preciso, entonces, no sólo una emancipación política sino, más aún, una emancipación mental con respecto al pasado hispánico. Como bien lo ha mostrado Arturo Andrés Roig, es en esta generación donde América Latina adquiere por primera vez conciencia de sí, generándose de este modo un discurso propiamente americanista. El positivismo, aún dividido en sus dos escuelas, aparece como la doctrina idónea para romper con la "barbarie" del pasado ibérico y lanzar definitivamente a América Latina por los cauces de la "civilización". Frente a la concepción escolástica, metafísica y católica de la monarquía española, la filosofía positivista anglosajona constituía un elemento idóneo de lucha. (p. 155).

Henríquez Ureña estima que, si bien es una necesidad que los pueblos hispanoamericanos avancen hacia su independencia espiritual, es igualmente importante no perder de vista que todo intento de aislamiento es ilusorio. Recuerda que nuestros grandes orientadores primigenios estuvieron aguijoneados por un afán europeizante y sería extremadamente absurdo no aprovechar todos los beneficios que nos ofrece la cultura occidental. En ese orden entiende que en el ámbito literario Europa estará presente, cuando menos, en el arrastre histórico del idioma, que en el caso

de Hispanoamérica es el idioma español o castellano. No obstante, es del parecer que el idioma compartido no nos obliga a perdernos en la masa de un coro de voces uniformes, cuya dirección no esté bajo nuestro control, sino que ello, por el contrario, nos obliga a acentuar nuestra nota expresiva, a buscar el acento original e inconfundible.

El acento original al idioma español en Hispanoamérica lo han puesto nuestros grandes poetas, novelistas, cuentistas y ensayistas durante la segunda mitad del siglo XIX, todo el siglo XX y lo que va del siglo XXI, el cual se expresa de forma avasalladora en la prolífica y trascendente producción de figuras hispanoamericanas⁷, que han pasado a ser referentes trascendentes e indispensables de la Lengua Española.

Dos intelectuales que desarrollaron un gran esfuerzo por lograr la fijación de una gramática común para toda el área hispanohablante fueron los colombianos Miguel Antonio Caro y Rufino José Cuervo con su original obra *Gramática de la Lengua Latina para el uso de los que hablan castellano*, publicada en Bogotá en 1867, cuando apenas tenían 24 y 23 años, respectivamente. En el prólogo a la primera edición, Caro y Cuervo (2019) dan una explicación bastante precisa de cuál fue su propósito al escribir esta gramática:

Tenemos la satisfacción de presentar al público una gramática latina destinada privativamente al uso de los que hablan castellano. En su elaboración, si por una parte hemos procurado que armonice con el vuelo que ha tomado últimamente la ciencia filológica, para lo cual hemos tenido presentes las obras más acreditadas, por otra nos hemos propuesto allanarla al alcance de las inteligencias incultas. Ha sido nuestro designio que no carezca de enseñanzas gramaticales preliminares a la de latinidad propiamente dicha, ni tampoco de doctrinas más vastas y recónditas. (p. 7).

⁷ Tales como: Francisco de Miranda, Andrés Bello, Andrés López de Medrano, Domingo Faustino Sarmiento, José Joaquín Pérez, Salomé Ureña, Manuel de Jesús Galván, César Nicolás Penson, Tulio Manuel Cestero, José Martí, Eustacio Rivera, Rómulo Gallegos, Eugenio María de Hostos, Rufino José Cuervo, Miguel Antonio Caro, Gastón Fernando Deligne, Federico García Godoy, Pedro Henríquez Ureña, Max Henríquez Ureña, José Vasconcelos, Alfonso Reyes, Jorge Luis Borges, César Boy Casares, Augusto Roa Bastos, Ernesto Sábato, Pablo Neruda, Gabriela Mistral, César Vallejo, Juan Bosch, Ramón Marrero Arísty, Manuel del Cabral, Pedro Mir, Domingo Moreno Jiménez, Andrés Avelino, Nicolás Guillén, Franklin Mieses Burgos, Horacio Quiroga, Alejo Carpentier, Joaquín Balaguer, Mariano Azuela, Juan Rulfo, Gabriel García Márquez, Octavio Paz, Miguel Ángel Asturias, Carlos Fuentes, Juan Isidro Jimenes-Grullón, Roberto Fernández Retamar, José Lezama Lima, Mario Vargas Llosa, Julio Cortázar, José Donoso, Juan Carlos Onetti, Eduardo Galeano, Mario Benedetti, Arturo Uslar Pietri, Virgilio Díaz Grullón, Marcio Veloz Maggiolo, Manuel Mora Serrano, Manuel Matos Moquete y Andrés L. Mateo, entre otros/as.

Como se puede visualizar, se trata de un atrevimiento poco usual y único hasta entonces, el querer articular de manera armónica las enseñanzas gramaticales de la latinidad clásica con los avances más recientes de la filología, pero todo dirigido a las personas de habla castellana, tanto cultas como incultas. Más adelante Caro y Cuervo (2019) proporcionan detalles en torno a la novedad y a los referentes fundamentales de que han bebido para estructurar su gramática latina orientada al público hispanohablante:

No pocas observaciones originales contiene esta gramática: los más de los ejemplos justificativos que la acompañan se han sacado directamente de la mina de los clásicos; y cuestiones hay que tratamos de una manera nueva y con mayor amplitud de lo que acostumbra el común de los gramáticos. Esto manifestamos porque no se confunda lo propio con lo ajeno en una obra como la presente, en cuya formación es permitido en general, ni debe escrupulizarse, en ciertos departamentos, recibir los materiales de segunda mano. Especial esmero hemos puesto en el cotejo del giro latino con el castellano; a ello nos obliga el título mismo de la obra. Consagramos principalmente a este objeto el segundo curso y las notas que aparecen al pie de las páginas. Cualquiera concepto que haya de formarse sobre el éxito de esta parte de nuestra tarea merece la indulgencia debida a los primeros ensayos: en efecto, no conocemos predecesor en el desempeño de tan importante comparación. Para mayor abundamiento, cuidamos de acotar constantemente, por vía de notas, lugares de obras que ofrecen en cada caso dadas oportunas ampliaciones. En las referencias hechas con ocasión de construcciones castellanas, citamos preferentemente la Gramática de Bello; esto en atención a su elevado mérito, como también a la circunstancia de que la opinión ilustrada la va introduciendo con creciente aceptación en los colegios de Hispano-América. Así, nuestra gramática puede decirse que contiene un índice razonado de esa obra clásica. (p. 8).

El gran aporte que los propios autores destacan que hicieron con esta obra fue cotejar el giro latino con el giro castellano, para lo cual se valen de los clásicos latinos y de los estudiosos de la lengua latina, al tiempo que consultaron a diferentes gramáticos de la lengua castellana, pero tratando de una manera nueva y amplia muchos aspectos que ellos abordan. En los estudios que se han hecho en torno a los principales referentes tomados por Caro y Cuervo para el estudio del latín se citan el *Método para estudiar la lengua latina* del lingüista, filólogo y latinista francés Jean-

Louis Burnouf y *Una Gramática Latina* del erudito clásico inglés Thomas Hewitt Key, mientras que el referente básico para la incorporación de la gramática al estudio de la lengua castellana lo fue la *Gramática de la lengua castellana destinada al uso de los americanos*, del gran erudito, lingüista y escritor venezolano Andrés Bello.

Del gran aporte que hizo Bello a su gramática, lo expresan claramente Caro y Cuervo cuando toman por epígrafe de su texto la frase del erudito americano “*Dada una lengua, no debe ser una misma su gramática para los extranjeros de diversas naciones*”, lo que, en la cuarta edición de la obra, publicada en el año 1886, desarrollan ampliamente, cuando expresan:

El epígrafe tomado de Bello y estampado en la portada de este libro anuncia que los autores han puesto especial esmero en el cotejo del giro latino con el castellano. Si el estudio de un idioma, cuando se hace aisladamente, viene a ser estéril por falta de ambiente y horizonte, ninguna comparación es, al contrario, tan fecunda como la de la lengua nativa con la lengua madre. La castellana, como todas las romances, es legítima hija del latín: verdad comprobadísima que sirve de fundamento a estudios comparativos como los de Diez y otras modernas lumbreras de la filología. De la descomposición del latín surgieron como nuevos organismos las lenguas romances; o, de otro modo, para no desconocer el aspecto progresivo de los hechos, el latín, con la descomposición de la sociedad antigua, se transformó en las diversas lenguas que se hablan en el mediodía de Europa y en la América española, las que, a pesar de nuevas modificaciones, conservan el sello original y señales claras de inmediato e innegable parentesco; por manera que quien quiera estudiar bien el castellano necesita empezar por el principio, que es el latín. En esta comparación entre la lengua patria y sus inmediatos orígenes, tan interesante cuanto, descuidada por los propios, no hemos excusado extendernos ya en observaciones adicionales o ya en notas, mayormente en algunos puntos de sintaxis erróneamente tratados en las gramáticas castellanas (Caro y Cuervo, 2019, pp. 19-20).

Con ese aporte Caro y Cuervo ponen de relieve la deuda que tenía el castellano, en tanto lengua nativa o patria, con el latín como lengua madre, en cuanto a cotejar o relacionar el giro del latín con el giro del castellano. Este asunto hasta entonces había sido poco estudiado, razón por la cual se puede afirmar que ambos autores fueron pioneros tanto en España como en Hispanoamérica

en su estudio y aplicación práctica. Esto se revela con mayor claridad cuando el Secretario de la Real Academia Española, Manuel Tamayo y Baus, en un dictamen que emitió en el año 1882 en torno a la *Gramática latina* escrita por D. Francisco Jiménez Lomas, a petición de la Dirección General de Instrucción Pública de España, hizo la siguiente referencia y recomendación de la obra de Caro y Cuervo (2019):

Perdone la Academia si me he alejado, aunque solo en apariencia, del libro del señor Lomas. Este libro tiene para mí un defecto no leve, el de ser ecléctico en demasía, empeñándose el autor, quizá por no venir tan de frente con la costumbre reinante, en conciliar dos métodos a toda luz antagónicos, y muchas veces ni siquiera los concilia: se limita a poner el uno al lado del otro, como para que el discípulo elija... Aparte de este que yo tengo por lunar de la obra, aunque puedan alegarse circunstancias atenuantes, la Gramática del señor Lomas me parece un buen resumen de las mejores y más recientes que en Francia y en Italia han visto la luz pública. *Quizá hubiera sido muy útil que el autor consultase la muy excelente de nuestros doctos académicos correspondientes D. Miguel Antonio Caro y D. Rufino José Cuervo, impresa años hace en Bogotá; obra magistral y la mejor de su género en nuestro idioma.* (p. 24).

La ponderación que hace Tamayo Baus en torno a la obra de Caro y Cuervo *Gramática de la Lengua Latina para el uso de los que hablan castellano* pone de manifiesto la excelente calidad del contenido que en ella se trata, donde se aplica de forma original y creativa el método comparativo, que parte de la premisa de que el conocimiento de la gramática latina es indispensable para quien estudie el castellano, por dos razones fundamentales: 1°. Porque el estudio comparado de dos lenguas es lo verdaderamente fecundo en esta investigación; y 2°. Porque el castellano es una lengua romance hija del latín.

La idea que sugiere la acción desarrollada por Caro y Cuervo de comparar el giro latino con el castellano, nacida de las necesidades prácticas de la enseñanza, adquiere así un fundamento científico sumamente válido, por cuanto conduce, en última instancia, de nuevo a la gramática histórica. Pero esta vez no a la historia de la gramática del latín, sino a la del castellano, cuyos fenómenos se explican a la luz de las estructuras latinas que los precedieron. Pero no se trata de una gramática histórica en sentido estricto, o sea del examen de los pasos continuos que conducen

desde el latín hasta el español, como una serie evolutiva de actos de lengua, vista en función de una cronología. Se trata solo de contrastar, cada vez que sea útil, el estado lingüístico que representa el latín clásico con el representado por el español. De este proceso se deriva lo siguiente: al tiempo que ilumina al latín como prehistoria del castellano, también irradia a este como posthistoria. Es importante destacar que el enfoque bajo el cual se establecen tales comparaciones es más bien de carácter literario que lingüístico, puesto que el interés principal está en revelar la diferencia de recursos, especialmente sintácticos, del latín y el español; con todo lo cual se pone en evidencia la diferencia formal de ambos sistemas.

La trascendencia de ese postulado, relacionado con el “principio de comparabilidad” o con el “método comparativo”, es muy grande, al cual se debe fundamentalmente la originalidad de la *Gramática de la Lengua Latina para el uso de los que hablan castellano*. Ese principio o método comparativo está tan prudentemente aplicado que en ninguna forma va en detrimento de la descripción gramatical del latín. Por el contrario, contribuye a su mayor precisión y forma un puente racional entre la gramática como expresión de los hechos lingüísticos latinos y la gramática como instrumento para aprender el latín. Esto les permitió a los autores corregir puntos de sintaxis indebidamente abordados en las gramáticas castellanas de aquel período.

Al ponderar los aportes de Rufino José Cuervo y Andrés Bello a la gramática y a la filología, Henríquez explica cómo se produjo ese proceso, donde Cuervo fue un gramático que se convirtió en filólogo, mientras que Bello fue un filólogo que se vio obligado a escribir ampliamente sobre gramática. Sus palabras textuales son las siguientes:

La historia intelectual de Rufino José Cuervo es caso único en la América de su tiempo: fue un gramático que se convirtió en filólogo. Es muy distinto al caso de Bello -él y Cuervo, nadie puede ignorarlo, son las dos figuras egregias en el estudio de nuestro idioma durante el siglo XIX-: Bello fue esencialmente un filólogo, pero se vio obligado a escribir extensamente sobre gramática. Cuando emprende, antes de 1810, su primer trabajo sobre el castellano -el análisis de los tiempos verbales-, lo que se propone es un estudio de lingüística sincrónica, como diríamos hoy. Cuando trabaja hasta el final de su vida en la reconstitución del Cid, hace filología. Y lo que da incontestable superioridad a su Gramática es la amplitud de visión, de doctrina lingüística y de erudición filológica.

Cuervo, al revés de Bello, comenzó como gramático: escribió sus *Apuntaciones críticas sobre el lenguaje bogotano* con el fin de corregir errores del habla en su ciudad natal, aspirante siempre al premio del bien hablar. Obedecía, pues, a imperativos de la sociedad en que vivía. Desde luego, para corregir había que mostrar el buen uso, mediante citas de autoridades. Y Cuervo era ya entonces gran lector y gran observador. Pero a cada edición nueva, de las seis que hubo, desde la príncipe de 1867 hasta la póstuma de 1914, el libro se iba alejando de su propósito didáctico -aunque nunca perdió su estructura de origen- y convirtiéndose en una historia de formas y de giros. Y la historia le jugaba malas pasadas al gramático: a veces las autoridades discordaban y a las formas antes censuradas se les descubrían antecedentes ilustres. (Henríquez Ureña, *Obras Completas*, Tomo 14, 1941-1946, II, 2015, p. 233).

En esta reseña comparativa que hace el gran humanista dominicano Henríquez Ureña en torno a estas “dos egregias figuras” en el estudio del idioma español o castellano durante el siglo XIX, Andrés Bello y Rufino José Cuervo, destaca que Bello inició su incursión en el mundo de la filología desde antes de iniciarse el proceso independentista de Hispanoamérica en 1810 con el estudio de los tiempos verbales, con lo cual se proponía realizar un estudio de lingüística sincrónica, hasta el final de sus días, en 1865, cuando se encontraba trabajando en la reconstitución del Cid Campeador. De igual manera, Henríquez Ureña destaca que la gran superioridad de la *Gramática de la lengua castellana destinada al uso de los americanos* de Bello está determinada por su amplitud de visión, de doctrina lingüística y de erudición filológica.

De Rufino José Cuervo, el crítico dominicano destacó que inició su labor intelectual como gramático con su importante trabajo relacionado con la búsqueda de la corrección en el uso del lenguaje de los habitantes de la ciudad de Bogotá, para responder a los imperativos de la sociedad en que vivía. De Cuervo refiere: “nadie, ni siquiera Bello, había conocido como él, hasta entonces ni en América, la historia de nuestro idioma, la historia de cada palabra y de cada giro” (Henríquez Ureña, *Obras Completas*, Tomo 13, 1941-1946, I, 2015, pp. 356). De igual manera, destacó su gran contribución al estudio de la lengua latina y su relación con el idioma castellano, junto al gran lingüista Miguel Antonio Caro, con la edición de la obra conjunta *Gramática de la Lengua Latina para el uso de los que hablan castellano*, la que pondera como la mejor en su género. Refirió como su obra maestra el *Diccionario de construcción y régimen de la lengua castellana*, que al momento

de su fallecimiento en Francia el 17 de julio 1911, tan sólo había publicado los tomos I y II con las letras A-B-C-D, de lo cual se lamentó amargamente en varias ocasiones, pero que fue publicada póstumamente en ocho tomos desde la A hasta la Z. (Henríquez Ureña, Obras Completas, Tomo 13, 1941-1946, I, 2015, pp. 356-357).

En tanto que, del gran latinista y presidente de la República de Colombia en varias ocasiones, Miguel Antonio Caro, el destacado intelectual dominicano refiere que cultivó la filosofía clásica humanista y fue “autor, en colaboración con Cuervo, de la mejor gramática latina que existe en español, y traductor magistral de la Eneida y de las Geórgicas”, al tiempo que refiere que “hizo versiones de poemas breves de las lenguas clásicas y modernas”. (Henríquez Ureña, Obras Completas, Tomo XIII, 1941-1946, I, 2015, p. 357). No obstante, de su gestión de gobierno al frente de Colombia y la de sus compatriotas Rafael Núñez y José Manuel Marroquín, a los que califica de “hombres de cultura vastísima y metódica”, dice que “han sido precisamente los creadores de la ruina de su país”. Para a seguidas agregar: “Bien es verdad que estas tres inteligencias eminentes habían sido formadas en doctrinarismo estrecho, que reducía la filosofía a concepciones teológicas y la literatura a conceptos gramaticales; pero, aun así, cuán monstruosamente inexplicable resulta su deformidad moral”. (Henríquez Ureña, Obras Completas, Tomo 3, 1899-1910, II, 2015:232, 233 y 357).

Como se ve, los destacados intelectuales hispanoamericanos Bello, Cuervo y Caro, así como posteriormente Henríquez Ureña, fueron del parecer de que era necesario recurrir a los clásicos grecolatinos para buscar los orígenes de nuestro idioma, para estar en condiciones de hacer nuevos aportes a luz de la realidad de los pueblos que constituyen a la región de Hispanoamérica. En este sentido, Henríquez Ureña expresa que el gran secreto para el logro de una auténtica expresión del espíritu hispanoamericano es trabajar honda y tesoneramente en pos de una expresión propia y distintiva, pero teniendo como referencia obligada la expresión del arquetipo, la norma universal y perfecta, que estima son Grecia y Roma, de quienes afirma son el “*arca de todos los secretos*”. (Henríquez Ureña, Obras Completas, Tomo 7, 1921-1928, I, 2013:144).

Henríquez Ureña, de igual modo, aconseja bajar a la raíz de las cosas que queremos decir, dotando de contenido profundo y forma de expresión sencilla y elegante todo lo que deseemos comunicar a través del arte, de la literatura, la ciencia y la filosofía. En ese orden, sostiene que

todo esto debe ser afinado y definido, teniendo siempre presente -cual brújula orientadora en alta mar- el ansia de perfección del espíritu, donde en cada intuición artística de expresión firme vaya implícito no sólo el sentido universal, sino también la esencia del espíritu que la poseyó y el sabor del lar nativo de que procede. Veamos lo que nos dice Henríquez Ureña (2013) al respecto:

Llegamos al término de nuestro viaje por el palacio confuso, por el fatigoso laberinto de nuestras aspiraciones literarias, en busca de nuestra expresión original y genuina. Y a la salida creo volver con el hilo oculto que me sirvió de guía. Mi hilo conductor ha sido el pensar que no hay secreto de expresión sino uno: trabajarla hondamente, esforzarse en hacerla pura, bajando hasta la raíz de las cosas que queremos decir; afinar, definir, con ansia de perfección. El ansia de perfección es la única norma. Contentándonos con usar el ajeno hallazgo, del extranjero o del compatriota, nunca comunicaremos la revelación íntima; contentándonos con la tibia y confusa enunciación de nuestras intuiciones, las desvirtuaremos ante el oyente y le parecerán cosa vulgar. Pero cuando se ha alcanzado la expresión firme de una intuición artística, va en ella, no sólo el sentido universal, sino la esencia del espíritu que la poseyó y el sabor de la tierra de que se ha nutrido... Cada grande obra de arte crea medios propios y peculiares de expresión; aprovecha las experiencias anteriores, pero las rehace, porque no es una suma, sino una síntesis, una invención. (Obras Completas, Tomo 7, 1921-1928, I, pp. 152-153).

La convicción profunda de Henríquez Ureña de que sólo es posible obtener una expresión original y auténtica cuando se busca con amor y denuedo en el suelo nativo, es lo que permite comprender más claramente el por qué nuestro Pedro hurgó tanto en las raíces históricas y culturales de su propio país, República Dominicana, que en muchos de sus escritos aparece como Santo Domingo -por ser más conocido de esa manera tanto en América como en Europa-, a pesar de haber tenido que residir la mayor parte de su tiempo vital e intelectual fuera de él.

5.5. La Dominicanidad Latente en la Filosofía e Historia de la Cultura Hispanoamericana de Pedro Henríquez Ureña

Pedro Henríquez Ureña mantuvo una comunicación permanente con su país de origen, la República Dominicana, a través de un intercambio epistolar frecuente con intelectuales de los más diversos géneros literarios, como historia, poesía, narraciones tradicionales, cuentos, novelas,

crítica literaria y filosófica, así como ensayos en torno a las más disímiles temáticas, de cuyo canje se han publicado varios tomos. Entre los intelectuales dominicanos con quienes Henríquez Ureña entró en relación fueron los siguientes: Mercedes Mota, Leonor Feltz, Gastón Fernando Deligne, Enrique Deschamps, Max Henríquez Ureña, Federico Henríquez y Carvajal, Tulio M. Cestero, Enrique Apolinar Henríquez, Federico García Godoy, Camila Henríquez Ureña, Carlos de la Rocha, Francisco J. Peynado, Manuel F. Cestero, Viriato Fiallo y Francisco Henríquez y Carvajal, entre otros.

De igual manera, Henríquez Ureña mantuvo una presencia literaria constante en su patria a través de diferentes medios de comunicación, sobre todo a través de periódicos y revistas de circulación nacional, en diarios como el *Listín Diario*, *Ideal*, *La Lucha*, *El Ibero Americano*, *Patria*, *La Opinión* y *La Nación* o en revistas como *Letras y Ciencias*, *Nuevas Páginas*, *Ateneo de Santo Domingo*, *Claridad*, *Cuna de América*, *Panfilia*, *Analectas*, *Revista de Educación*, *Féminas*, *Bahoruco* y *Cuadernos Dominicanos de Cultura*, entre otros.

El interés de Pedro Henríquez Ureña por lo que ocurría en República Dominicana, se puso de manifiesto en gran parte de sus textos, entre los que resaltan: *Reflorescencia* (1904), *José Joaquín Pérez* (1905), *La Concepción Sociológica de Hostos* (1905), *Vida Intelectual de Santo Domingo* (1905), *Fernando A. de Meriño* (1907), *Gastón Fernando Deligne* (1908), *La Catedral* (1908), *Literatura Histórica* (1909), *Cultura Antigua en Santo Domingo (La Española)* (1910), *La República Dominicana* (1917), *Literatura Dominicana* (1917), *La Lengua de Santo Domingo* (1919), *Salomé Ureña de Henríquez* (1920), *García Godoy* (1925), *La Cultura y las Letras Coloniales en Santo Domingo* (1936), *La Emancipación y Primer Período de la Vida Independiente en la Isla de Santo Domingo* (1940), *La República Dominicana desde 1873 hasta Nuestros Días* (1940), *El Español en Santo Domingo* (1940), *Literatura en Santo Domingo* (1941), *Dos Momentos en la Historia Cultural de Santo Domingo* (1944) y *Reseña de la Historia Cultural de la República Dominicana* (1945), entre otros.

Henríquez Ureña se dedicó a estudiar la historia literaria de la República Dominicana en sus diferentes etapas, el proceso de conquista y colonización española, la dominación francesa, la Guerra de la Reconquista y el Período de la España Boba, la Primera Independencia en Santo Domingo, la Dominación Haitiana entre 1822 y 1844, La Trinitaria y la Independencia Nacional

del 27 de Febrero de 1844, la Etapa Republicana, la República Dominicana a partir de 1873, la Primera Ocupación Militar de los Estados Unidos y la Resistencia de los Intelectuales y la Prensa Dominicana, así como tanto para medios de comunicación del país, de Cuba, México, Argentina, Estados Unidos y España, así como la Literatura Dominicana Contemporánea, donde aborda en cada periodo toda la producción literaria en los ámbitos historiográfico, poético, narrativo, de la crítica literaria, filosófica y filológica, así como en los ámbitos pedagógico, sociológico y ensayístico.

Henríquez Ureña fue, sin lugar a duda, un gran historiador de la cultura dominicana en los diferentes momentos de su desarrollo y de la producción literaria en particular, donde procede a analizar con profundo sentido crítico el contexto histórico y las obras literarias que dejaron los más grandes exponentes de los periodos colonial, independentista, republicano y de la primera mitad del siglo XX.

Antes de dar los detalles de la producción literaria colonial, así como de periodos posteriores, Henríquez Ureña (2015) hace una descripción breve de la isla de Santo Domingo y de las expresiones culturales que cultivaron sus habitantes primitivos antes de la llegada de los conquistadores españoles:

La isla de Santo Domingo –territorio dividido ahora entre dos naciones pequeñas, la República Dominicana, de idioma español, y la República de Haití, de idioma francés-, antes del Descubrimiento estuvo poblada en su mayor parte por indios pacíficos que hablaban una de las muchas lenguas de la familia arahuaca, el taíno; sólo habían alcanzado una cultura rudimentaria; su lengua desapareció, legando unos centenares de palabras al castellano de las Antillas, y de su poesía sólo quedan noticias. El areito –palabra que los españoles pronunciaron después areíto- era su danza cantada; a juzgar por las descripciones del P. Las Casas y de Oviedo, los había rituales, históricos, festivos (Obras Completas, Tomo 14, 1941-1946, II, p. 13).

En el período colonial habla de la llegada de Cristóbal Colón y sus acompañantes a la Isla de Santo Domingo o la Española el 5 de diciembre de 1492 al cacicazgo de Marién, bajo la jurisdicción de Guacanagarix, donde procede a fundar el Fuerte de La Navidad tras estrellarse la nave Santa María contra un arrecife coralino en las costas del lugar que actualmente lleva por

nombre Cabo Haitiano, en la República de Haití, teniendo que dejar allí a 39 de sus tripulantes.

Cuenta que tras regresar Colón en su segundo viaje a la isla La Española encontró que el cacique Mairení con el apoyo del gran cacique Caonabo y su hermano Maniocatex habían procedido a eliminar a sus compañeros de la fortaleza de La Navidad y se vio obligado a dirigirse hacia el nordeste, donde funda la villa La Isabela en 1494, primera ciudad fundada en el Nuevo Mundo. Dos años más tarde, hacia el año 1496, el hermano de Cristóbal Colón, el adelantado Bartolomé Colón, fundó otra ciudad en el Sur de la Isla, llamada inicialmente Nueva Isabela, pero que a partir de 1502 fue trasladada por el comendador Nicolás de Ovando a la parte oeste del río Ozama y la denominó con el nombre de Santo Domingo.

Henríquez Ureña destaca que en esta ciudad se construyeron los más importantes monumentos del período colonial, como la casa del gobernador Nicolás de Ovando, el Palacio del Virrey Diego Colón conocido popularmente como Alcázar de Colón, el hospital Nicolás de Bari, el Monasterio de San Francisco, el Museo de las Casas Reales desde donde ejercían el poder colonial los gobernadores de la Isla y donde funcionaba la Real Audiencia de Santo Domingo creada en 1511, la Fortaleza Ozama, la Catedral de Santo Domingo o Basílica Menor Santa María de la Encarnación, entre otros lugares claves de la Ciudad Colonial de Santo Domingo, la cual fue declarada Patrimonio de la Humanidad el 8 de diciembre de 1990 por la Organización de las Naciones Unidas para la Educación y la Cultura (UNESCO).

De igual manera, subraya el rol clave jugado por las diferentes órdenes religiosas en el proceso de evangelización y en el desarrollo de la educación, con la creación de la Universidad Santo Tomás de Aquino en 1538 y la Universidad Santiago de la Paz en 1540, así como la defensa de los aborígenes, poniendo un énfasis especial en el Sermón de Adviento pronunciado por fray Antón de Montesinos en diciembre de 1511, por encargo del vicario de los dominicos Fray Pedro de Córdoba, quien la presidía, e integrada además por Fray Bernardo de Santo Domingo y Fray Domingo de Villamayor, a la que luego se uniría Fray Bartolomé de las Casas, uno de los encomenderos que se arrepintió de sus pecados tras escuchar el punzante mensaje cristiano y posteriormente se convirtió en el defensor de los indios y en el Obispo de San Cristóbal de Chiapas, México.

Henríquez Ureña (2015) ofrece informaciones detalladas sobre las primeras expresiones

literarias de los conquistadores españoles en Santo Domingo y América, así como también en torno al proceso de sojuzgamiento de los pobladores aborígenes y el establecimiento de la cultura española en la isla:

Los comienzos de la literatura de que puede ocuparse la historia hay que buscarlos en los escritos de descubridores y conquistadores. La literatura de idioma castellano comienza para Santo Domingo en el Diario del viaje de Colón, en el extracto del p. Las Casas, y con las cartas –a los Reyes Católicos y a Sánchez y Santangel- en la que narra el Descubrimiento. Contienen descripciones vivaces. Entre 1493 y 1494, el médico andaluz Diego Álvarez Chanca, en carta al Cabildo de Sevilla, da las primeras descripciones de fauna y flora de América, con intento de precisión científica; poco después el jerónimo catalán Fray Ramón Pané recoge observaciones sobre las creencias religiosas de los indios. En diez años, los españoles sojuzgaron con poco esfuerzo a los indios, y para 1505 tenían fundadas diecisiete poblaciones de tipo europeo, sin contar las fortalezas: la Isla Española vino a ser el centro de la trasplantada cultura occidental durante treinta años, y su principal ciudad, Santo Domingo, fundada en 1496, fue la capital del Mar Caribe hasta mediados del siglo XVIII. Pronto se estableció allí el gobierno general de América: de 1509 a 1526, Diego Colón, hijo del Descubridor, obtuvo el cargo de virrey de las Indias con asiento en Santo Domingo; después de su muerte, la corona de España suprimió el virreinato y dividió la administración de las nuevas tierras. Santo Domingo con su Real Audiencia, ejercía jurisdicción sobre las islas del Mar Caribe y parte de la costa septentrional de la América del Sur. De jurisdicción semejante disfrutaba en el orden eclesiástico, su arquidiócesis (obispado en 1503; arzobispado en 1545), primada de las Indias, y en la cultura intelectual, su Universidad de Santo Tomás de Aquino, el antiguo colegio de los frailes dominicos, que desde 1538 adquirió categoría universitaria: junto a ella existió, con menor brillo, la de Santiago de la Paz, fundada en 1540. La ciudad se llamó pomposamente ‘Atenas del Nuevo Mundo’. (Obras Completas, Tomo 14, 1941-1946, II, pp. 13-15).

En este texto Henríquez Ureña reseña el papel central que jugó la isla de La Española en el proceso de expansión hispánica hacia toda América, logrando imponer desde aquí su poder político, su justicia, su cultura, su lengua y su religión, donde la ciudad de Santo Domingo alcanzó tal brillo y esplendor con la instalación y apertura de las dos primeras universidades del continente

que sus contemporáneos y la posteridad llegaron a otorgarle el nombre magnánimo de Atenas del Nuevo Mundo.

Henríquez Ureña (2015) cuenta que la isla La Española o Santo Domingo albergó en su seno en varias ocasiones, a veces por largo tiempo, a los más destacados conquistadores y exploradores de las tierras del Nuevo Mundo, como México, Cuba, Jamaica, Venezuela, Panamá, Colombia, Guatemala, Perú, Guyana, Trinidad, Tobago, Curazao, Aruba, Florida, Alabama, Misisipi, Luisiana, Texas y Nuevo México, entre los cuales se destacaron:

Hernán Cortés –fue escribano en Azua-, Diego Velázquez de Cuellar, Juan Ponce de León, Rodrigo de Bastidas, Alonso de Hojeda, Vasco Núñez de Balboa, Pedro de Alvarado, Francisco Pizarro, Alvar Núñez Cabeza de Vaca. Hubo allí eminentes obispos y arzobispos, desde el humanista italiano Alessandro Geraldini (1455-1524), a quien debemos los primeros versos en latín del Nuevo Mundo, hasta Fray Fernando de Carvajal y Rivera (1633-1701), buen prosador conceptista. El Convento de Predicadores tuvo vida gloriosa: dos de sus fundadores, Fray Pedro de Córdoba y Fray Antón de Montesinos, abrieron la campaña en favor de los indios; el episodio de los dos memorables sermones iniciales del segundo está relatado en la Historia de las Indias del P. Las Casas. De allí salieron los fundadores de multitud de conventos en América: entre ellos Fray Domingo de Betanzos, Fray Tomás Ortiz, Fray Tomás de Torres, Fray Tomás de San Martín, Fray Tomás de Berlanga, Fray Pedro de Angulo. Allí se inicia en la predicación, Fray Alonso de Cabrera, uno de los grandes oradores del siglo XVI. Allí profesó Fray Bartolomé de las Casas, que recogió como herencia la campaña de los fundadores. El convento de la Merced dio albergue al creador del Don Juan –Tirso de Molina- que allí ejerció de maestro cerca de tres años (1616-1618). Hubo también eramistas, como Lázaro Bejarano, y hasta protestantes. De los muchos escritores europeos que allí vivieron, los más unidos a la isla, los que más largamente escribieron sobre ella, fueron Fray Bartolomé de las Casas (1474-1566), con su Historia de las Indias y su Apologética Historia y Gonzalo Fernández de Oviedo (1479-1557), con su Historia general y natural de las Indias y el Sumario que la precedió (1526) (Henríquez Ureña, Obras Completas, Tomo 14, 1941-1946, II, p. 15).

Es más que evidente que Santo Domingo fue asiento obligado de la mayor parte de los

conquistadores y gobernadores de casi todos los territorios que España habría de conquistar posteriormente tanto en el Caribe, América del Norte, América Central y América del Sur, varios de los cuales ostentaron cargos importantes y secundarios en su paso por la isla La Española.

Por otro lado, cabe destacar que la mayor parte de las informaciones poéticas y literarias del periodo colonial de Santo Domingo y de otros territorios de América nos llegan a través del cronista poeta y cura español nacido en Sevilla, Juan de Castellanos, con su obra *Elegía de Varones Ilustres de Indias*, la cual está formada por 150 mil versos y dividida en cuatro partes, elaborada en treinta años, y considerado el poema más extenso de la lengua española.

En el ámbito literario Henríquez Ureña señala los aportes de los poetas criollos Leonor de Ovando, Francisco Tostado de la Peña, Elvira de Mendoza, Juan de Guzmán, Diego de Guzmán, Cristóbal de Llerena y Alonso de Espinosa, al tiempo que destaca los aportes del poeta español Eugenio Salazar y Alarcón, quien fue oidor de la Real Audiencia de Santo Domingo a partir del 19 de julio de 1573. Destaca que las poesías de Leonor de Ovando se han conocido gracias al intercambio poético y epistolar que hubo entre ésta y el baldo español Eugenio Salazar, al tiempo que manifiesta que lo poco que se sabe de la poeta Elvira de Mendoza se le debe a él.

Al evocar los tres siglos del período colonial de España en Santo Domingo, Henríquez Ureña (1974) sostiene:

Sólo noticias vagas quedan de la vida intelectual durante los tres siglos del coloniaje: ecos de la Universidad, donde imperaba Santo Tomás de Aquino, y de los conventos, donde las aficiones literarias debieron de ejercitarse principalmente sobre temas religiosos. Alonso de Espinosa, de la Orden de Predicadores, nacido en Santo Domingo, 'fue –según expresa el bibliógrafo cubano Carlos M. Trelles- no sólo el primer dominicano, sino el primer americano que escribió y publicó un libro (1541) ´ Juan Méndez Nieto, médico graduado de Salamanca, dejó noticias sobre literatura que entre nosotros se cultivaba a mediados del siglo XVI. Poco después (1573) Eugenio de Salazar, entre otros detalles, copia versos de doña Leonor de Ovando, monja dominicana del Convento de Regina Angelorum; ella, y doña Elvira de Mendoza, a quien también menciona Salazar sin citar muestras de su ingenio, son las más antiguas poetisas que se conocen en la historia literaria de América. Se dice que Tirso –se refiere al escritor español Tirso de Molina, JDC-, en su inédita

Historia de la Orden de la Merced, cuenta cosas interesantes de su viaje de Santo Domingo como visitador de los conventos mercedarios. Sin duda, haciendo pesquisas en los archivos de España, habrían de encontrarse nuevos datos (pp. 123-124).

En esta cita de Henríquez Ureña se pone de manifiesto que el desarrollo cultural e intelectual que hubo en la colonia española de Santo Domingo fue sumamente escaso durante los más de tres siglos en que España ejerció su dominio como metrópolis. Lo conventual, lo religioso, así como la filosofía patristica y escolástica fueron los que dominaron en ese largo trayecto de nuestra historia, salvo raras excepciones, como veremos más adelante.

Cuando se refiere al siglo XVII, Henríquez Ureña (1988) manifiesta que se conservan pocos escritos, pero muchos nombres de escritores, entre los cuales destaca a: Tomás Rodríguez de Sosa, Luis Jerónimo de Alcocer, Fray Diego Martínez, Baltasar Fernández de Castro, así como Tomasina de Leyva y Mosquera. En el siglo XVIII menciona a Pedro Agustín Morell de Santa Cruz (1694-1768), autor del primer bosquejo de Historia de la isla y catedral de Cuba; al sacerdote Antonio Sánchez Valverde (1729-1790), del que dice “en su tratado El Predicador (Madrid, 1782) intenta corregir los entonces frecuentes abusos de la oratoria sagrada (eran los tiempos de Fray Gerundio), y que en su Idea del valor de la Isla Española (Madrid, 1785) aboga en favor de su tierra, descuidada por la metrópolis”; también a Jacobo de Villaurrutia (1757-1833), “polígrafo a quien interesaron muchas de las grandes y de las pequeñas cosas típicas del siglo XVIII, desde el problema de la felicidad humana y la situación de los obreros hasta el progreso del trabajo y de la prensa”. (pp. 484-485).

En este período se destaca por sus escritos originales, el sacerdote criollo Antonio Sánchez Valverde, quien con su texto La Idea del Valor de la Isla Española de 1785 describe de manera magistral las características geográficas, económicas, sociales y culturales de la colonia española de Santo Domingo. En el Prólogo enuncia, en forma de síntesis, el contenido de su obra:

Haré una descripción de la extensión de su terreno, con distinción de montañas y valles, después de establecer su situación hablaré de sus producciones en los tres Reinos animal, vegetal y fósil, cuanto baste para hacer juicio de su fertilidad y riqueza. Diré de sus frutos y especies comerciables que puede dar en la parte Española, con ventaja de lo que está dando en las Colonias vecinas, de sus Minas riquísimas, especialmente de oro y de plata,

de todo lo cual resultará el cálculo prudencial del valor de aquella primera Colonia, Metrópolis del nuevo Mundo, que mereció el glorioso renombre de Española. (Sánchez Valverde, 1988, p. 50).

También en 1785 Sánchez Valverde publicó un ensayo muy ingenioso con el título *La América Vindicada de la Calumnia de Haber Sido Madre del Mal Venéreo*, en el cual desmiente al historiador y funcionario del gobierno colonial de Santo Domingo de principios del siglo XVI, Gonzalo Fernández de Oviedo, de que en la isla de Santo Domingo y en todas Indias existían enfermedades venéreas cuando llegaron los españoles, que estos las contrajeron en América y luego la llevaron a Europa. Esta mentira de Fernández de Oviedo, el sacerdote Sánchez Valverde (1988) la responde en los términos siguientes:

Este escribió un Sumario, y después una Historia general de las Indias, en que dixo, que, de ellas, y señaladamente por los que volvieron de Santo Domingo a España a los principios de su Descubrimiento, su introdujeron las bubas en la Europa: porque allí, y en todas las Indias era una enfermedad endémica. Antes de él, y después de más de treinta años que el mal nefando, o venéreo hacia sus estragos en Italia, Francia y España, habían escrito muchos, atribuyendo su origen a causas muy diferentes. Como la invención de Oviedo se ha hecho una preocupación generalísima, que puede retraer del Comercio, y habitación de la Española a los europeos, me ha parecido necesario desvanecer por principios, y razones sólidas, e intergiversables una Fábula muy perjudicial para el fomento de aquella Isla. (pp. 309-310).

Estos y otros escritos suyos en el ámbito religioso, como sus sermones, panegíricos, misterios y escritos polémicos como *El Predicador*, demuestran claramente que Sánchez Valverde fue un escritor criollo muy original en los cuales demuestra su “amor a la Patria”, como le llamó al territorio de Santo Domingo, donde nació el 16 de febrero de 1734. Tras graduarse de Licenciado en Teología en el Colegio de los Jesuitas fue ordenado sacerdote el 23 de diciembre de 1755. Posteriormente se graduó de Bachiller en Derecho Civil en la Universidad de Santo Domingo, fue nombrado Promotor Fiscal Eclesiástico y obtuvo la cátedra de Instituta en la Universidad de Santo Domingo. Viajó a España entre 1763-1765, obteniendo en Madrid el título de Abogado de los Reales Consejos el 10 de septiembre de 1763.

El 19 de noviembre de 1765 salió de Cádiz de regreso a su Patria, pero dos días después le expidieron en Madrid el nombramiento de Racionero de la Catedral de Santo Domingo, canonjía que había gestionado durante su estancia en la Corte. Luego se fugó a Cuba tras perder un concurso de oposición por la Canonjía Doctoral en la Catedral de Santo Domingo y posteriormente se fue a Caracas, Venezuela, perdiendo en ambos lugares otras oposiciones. Regresa a Santo Domingo en 1772, donde reside hasta 1778, cuando se fuga a la Corte de Madrid, donde fue amonestado por haberse fugado y desobedecer a sus superiores.

En 1780 retorna a Santo Domingo, donde el 14 de mayo y el 30 de agosto de 1781 pronuncia dos sermones de crítica encendida al frente del Capitán General y los Magistrados de la Real Audiencia de Santo Domingo. El Presidente de la Real Audiencia sugirió al Arzobispo de Santo Domingo amonestarlo y al darse cuenta de la hostilidad que había en su contra, el 11 de octubre de 1781 se fuga nuevamente, esta vez hacia la colonia de Saint Domingue, donde fue capturado 10 días después. En 1782 se fugó de nuevo a la Corte de Madrid, España, donde entre los años 1783 y 1787 publica la mayor parte de sus obras. El 12 de noviembre de 1787, después de dos años de confinamiento, reclamos, peticiones de indulgencias y súplicas, fue expedido un Real Decreto que le exime de algunas penas, pero se le prohíbe a perpetuidad retornar a su Patria amada. A partir de entonces se le designa como Racionero en la Catedral de Guadalajara, México, donde después de varios años en esa posición, muere el 9 de abril de 1790.

Los escritores dominicanos más destacados en la primera mitad del siglo XIX, la mayor parte de los cuales se vieron obligados a emigrar a otros países del Caribe o de América, referidos o no por Henríquez Ureña, son: José Francisco Heredia (1776-1820), padre del laureado poeta cubano José María Heredia y autor de la obra *Memorias sobre las revoluciones de Venezuela (1810-1815)*; Antonio del Monte y Tejada, autor con elegante estilo que escribió la *Historia de Santo Domingo* (Tomo I, 1853 y edición completa 1890-1892); Esteban Pichardo (1799-1880), geógrafo y lexicógrafo, escribió el primero y uno de los mejores diccionarios de regionalismos de América; Francisco Muñoz del Monte (1800-1865), poeta y ensayista de gran cultura filosófica; Manuel de Monteverde, naturalista de gran talento y saber enciclopédico; Francisco Javier Foxá (1793-1865), el primer dramaturgo romántico de América, autor de *Don Pedro de Castillo* (1836) y *El Templario* (1838); José María Rojas, fundador de una casa editorial en Caracas, Venezuela.

Bernardo Correa y Cidrón (1757-1837), quien se doctoró en Teología y luego fue ordenado sacerdote, se desempeñó como Catedrático de Derecho Canónico y Teología Dogmática en la Universidad Santo Tomás de Aquino, fue Rector de la Universidad de Santo Domingo entre 1822 y 1823, fecha en esta casa de estudios cerró sus puertas, sus textos más conocidos son las brillantes autodefensas que escribió en 1820 para responder a las acusaciones que se le hicieron de colaborar con los gobiernos franceses de Jean Louis Ferrand y Joseph Du Barquier, con el título de Vindicación de la ciudadanía, Apología de la conducta política del doctor don Bernardo Correa y Cidrón, natural de Santo Domingo de la Isla Española, así como Apología de la justificada conducta del ilustrísimo señor doctor don Pedro Valera, arzobispo de Santo Domingo, entre otros.

Andrés López de Medrano (1780-1856), escritor, filósofo, médico y autor del primer libro de Lógica o Elementos de Filosofía Moderna destinados al Uso de la Juventud Dominicana, publicado en 1814 en la Imprenta de la Capitanía General de Santo Domingo, fue regidor, Síndico, Vicerrector y Rector de la Universidad de Santo Domingo (1821-1822) y colaboró con el proyecto independentista que encabezó el licenciado José Núñez de Cáceres en diciembre de 1821; José Núñez de Cáceres (1772-1864), jurista, periodista, fabulista y poeta, ex rector de la Universidad Santo Tomás de Aquino –hoy Universidad Autónoma de Santo Domingo–, presidente del Estado Independiente de Haití Español y autor de la Declaratoria de Independencia del Pueblo Dominicano (1821), de quien dice Henríquez Ureña: *“hombre ilustrado y de espíritu cívico, proclamó la independencia respecto de España y nos declaró unidos a la Gran Colombia, incapacitada para prestarnos ayuda”* (Henríquez Ureña, 1974, p. 125).

Sin lugar a duda, la colonia española de Santo Domingo durante la primera mitad del siglo XIX contó con connotados hijos, los cuales escribieron páginas de oro tanto en el lar nativo como en los países que fueron receptores de sus inteligencias, como Cuba, Puerto Rico, Haití, Venezuela, México y España, en los cuales dejaron improntas inolvidables, pero la mayor parte de ellos sin olvidar nunca su lugar de origen.

Para referirse al carácter efímero de la primera independencia del país que lideró Núñez de Cáceres, a la dominación que ejerció Haití sobre la parte oriental de la isla de Santo Domingo durante veintidós años y al proceso independentista encabezado por los trinitarios, que lideraba Juan Pablo Duarte y Díez, con el apoyo de Francisco del Rosario Sánchez y Ramón Matías Mella

y Castillo, el humanista Henríquez Ureña (1974) expresa lo siguiente:

Esta independencia duró unos cuantos meses: los haitianos volvieron a invadirnos, y su dominio extinguió todas las manifestaciones visibles de la cultura. La Universidad murió entonces; palacios y conventos quedaron en ruinas; las familias y los hombres eminentes volvieron a emigrar, para no regresar ya más: el propio Núñez de Cáceres se refugió en Venezuela. Solo algunos emigrados conservaron el recuerdo de la tierra nativa de sus padres, de ellos mismos a veces; así, el poeta Francisco Muñoz del Monte, nacido en Santiago de los Caballeros; y Antonio del Monte y Tejada, que escribió en Cuba una voluminosa Historia de Santo Domingo. Bajo aquel cautiverio de veintidós años perduraban, sin embargo, los sentimientos que antes eran de adhesión a España y ahora tendían a la independencia. La cultura universitaria había muerto, pero quedaban sus gérmenes. Un sacerdote limeño, Gaspar Hernández, reunió en torno suyo a la juventud estudiosa, y les dio cátedras de filosofía y otras disciplinas, consagrándoles cuatro horas diarias. Cooperando con él, el más ilustrado de los jóvenes de entonces, Juan Pablo Duarte, educado en España y en comunicación frecuente con ella, daba también a sus amigos lecciones de matemáticas y hasta de manejos de armas. Este joven amante de la filosofía y de las ciencias fue el fundador de la República. Una frase suya, de sabor griego, lo pinta: 'La política no es una especulación: es la ciencia más digna, después de la filosofía, de ocupar a las inteligencias nobles'. La República Dominicana fue proclamada por Duarte, junto a Francisco del Rosario Sánchez, otro hombre de cultura intelectual, y con Ramón Mella, en 1844; era nuestra segunda, y más efectiva independencia (p. 125).

En este texto, Henríquez Ureña destaca las dos independencias de la República Dominicana, la primera, frente a España, entre el 1 de diciembre de 1821 y el 9 de febrero de 1822, y la segunda, frente a la República de Haití, entre el 27 de febrero de 1844 y el 24 de enero de 1856, cuando los patriotas dominicanos vencieron al ejército haitiano en las últimas batallas de Sabana Larga y Jácuba, en Dajabón y Puerto Plata, respectivamente. Estos procesos independentistas estuvieron liderados por personas con una gran cultura intelectual, como José Núñez de Cáceres y Juan Pablo Duarte, respectivamente. Estas personas pretendían darle una orientación diferente a la vida de las nacientes repúblicas con respecto al rumbo que habían tenido cuando el territorio de la parte oriental de la Isla de Santo Domingo estuvo bajo el dominio de

naciones extranjeras, donde la cultura languidecía en todos los órdenes, debido al olvido a que fue sometida por la metrópolis España y a la elevada la importancia que le dio Haití a la preparación militar de la población ante una posible invasión de su antigua metrópolis Francia, con lo cual descuidaron la educación y la cultura.

No obstante, Henríquez Ureña obvia en su texto los aspectos positivos que trajo consigo la presencia de Haití en la parte oriental de la isla de Santo Domingo entre 1822 y 1844, como fue la abolición de la esclavitud y el fortalecimiento del campesinado, ya que, durante casi trescientos cincuenta años de dominación, tanto España como Francia, habían mantenido el sistema de encomiendas de los pueblos aborígenes y luego la esclavitud de los negros esclavos de origen africano. Solo el líder de la Revolución Haitiana y gobernador de la colonia francesa de Saint Domingue, Toussaint L'Ouverture, había abolido la esclavitud entre 1801 y 1802, al tiempo de establecer la igualdad entre los habitantes de ambas partes de la Isla en la constitución de 1801, aprobada por representantes de la parte oriental y la parte occidental.

De igual manera, durante los gobiernos haitianos se puso en práctica el libre comercio con diferentes países, rompiendo así con el monopolio implantado por España desde el establecimiento de la Casa de Contratación de Sevilla en 1503 para el control del comercio en las colonias de las denominadas Indias Occidentales. Esto permitió que se desarrollara un intenso comercio en el Puerto de Santo Domingo, que contribuiría a la creación una pequeña burguesía comercial urbana, la cual sería la responsable de liderar el proceso organizativo, educativo y cultural que conduciría a la independencia política de la República Dominicana.

En el período posterior a la proclamación de la Independencia Nacional de 1844, Pedro Henríquez Ureña señala como los escritores más destacados a Félix María del Monte (1819-1899), autor del himno de guerra contra la dominación haitiana (1844); Nicolás Ureña de Mendoza (1822-1875) y José María González Santín (1830-1863), de quienes dice que “*escriben con sabor y delicadeza sobre temas criollos, campesinos o urbanos*” (Henríquez Ureña, Obras Completas, Tomo 14, 1941-1946, II, 2015: 18); Javier Angulo Guridi (1816-1884), introduce el tema del indigenismo con su drama *Iguaniona* (1867) y su romance *Escenas aborígenes*, y temas de leyenda local, como *La Ciguapa* y *La Fantasma de Higüey*; su hermano, Alejandro Angulo Guridi (1818-1906), escribió principalmente sobre temas filosóficos, políticos y jurídicos.

En este período hubo pocos escritores con una gran labor literaria, salvo el destacado abogado y escritor Félix María del Monte, integrante de la sociedad cultural “La Filantrópica” y defensor del general Antonio Duvergé en el juicio que le siguió el general Pedro Santana. Sus obras más destacadas son: las letras del primer Himno Nacional Dominicano (1844), Las vírgenes de Galindo, o la invasión de los haitianos sobre la parte española de la isla de Santo Domingo el 9 de febrero de 1822 (1885), Duvergé, o Las Víctimas del 11 de Abril, El artista Antonio Brito, El Último Abencerraje y El Mendigo de la Catedral de León, entre otras.

Otros literatos destacados de este periodo fueron los hermanos Ángel Guridi, Francisco Javier y Alejandro. De ellos, Francisco Javier Angulo Guridi fue quien inició la corriente indigenista en la República Dominicana, a la cual se incorporarían otros escritores importantes del país, destacándose por escribir las siguientes obras: Ensayos poéticos (1843), El garito (1854), La fantasma de Higüey (1857), La Ciguapa (1866), Silvio (1866), La campana del higo (1866), Geografía físico-histórica, antigua y moderna de la isla de Santo Domingo (1866), Iguaniona (1867), El conde de Leos (1867), La imprudencia de un marido (1869), Una situación poco envidiable (1869) y El panorama (1872/1873), entre otras. Su hermano Alejandro Angulo Guridi también tuvo una dilatada participación política y se destacó en el campo de las letras y de los escritos, siendo sus obras más destacadas: La joven Carmela (1841), La venganza de un hijo (1842), Los amores de los indios (1843), Temas políticos (1891) y ¿Quién es Modesto Molina? (1896).

Entre los escritores de prosa -la mayoría de los cuales iniciaron su labor literaria en los años de 1850 pero con una gran producción durante y posterior a la Guerra de la Restauración-, Henríquez Ureña (2013) destaca que hubo una gran diversidad. Para él los escritores políticos más trascendentes fueron Ulises Francisco Espaillat, el general Gregorio Luperón y Mariano Antonio Cestero. A Espaillat lo caracteriza como “*caudillo de la Restauración y gobernante magnánimo, a la vez profundo escritor político*” y en otro lugar lo describe como “*gobernante ejemplar*”; al general Gregorio Luperón, lo define como “*héroe de la guerra contra España y escritor liberal y progresista sobre asuntos políticos*”, mientras que a Mariano Antonio Cestero lo califica como “*quien el temperamento exaltado no quita vigor a los análisis históricos*” (Henríquez Ureña, Obras Completas, Tomo 2, 1899-1910, I, p. 167).

También resalta la inmensa labor realizada por el eminente pensador puertorriqueño Eugenio María de Hostos (1839-1903), quien vivió por largo tiempo en la República Dominicana, donde fundó en 1880 la Escuela Normal para la formación de maestros y con el apoyo de la poeta Salomé Ureña fundó el Instituto de Señoritas para la formación de maestras. Hostos llevó a cabo una gran revolución humanística que repercutió en el campo educativo, moral e intelectual. Entre las principales obras que escribió Hostos en los más diversos ámbitos de la filosofía, las ciencias sociales, la pedagogía y el derecho, se deben mencionar: Diario, Moral Social, Lógica, Sociología, La peregrinación de Bayoán, Pedagogía, La educación Científica de la Mujer, Principios de la Liga de los Independientes y Lecciones de Derecho Constitucional, entre muchas otras.

Es importante destacar que en ese período también tuvo una labor fecunda, pero no reseñado por Henríquez Ureña -probablemente por desconocimiento- el destacado y original escritor y gran patriota restaurador Pedro Francisco Bonó (1828-1906), quien escribió la primera novela costumbrista dominicana, El Montero (1856), Apuntes para los Cuatro Ministerios de la República (1857), Apuntes sobre las Clases Trabajadoras Dominicanas (1881) y Congreso Extraparlamentario (1895), entre otros. A Bonó se le considera el primer sociólogo dominicano por el análisis que hizo en torno al rol desempeñado por los trabajadores dominicanos en la industria tabacalera del Cibao, a la que calificó de “demócrata” y “padre de la Patria”, mientras que al cacao y a la caña de azúcar los definió como “oligárquicos”, ya que consideraba a la pequeña y mediana propiedad agraria de tabaco como el mejor remedio para enfrentar los grandes problemas económicos, sociales y políticos que padecía la República Dominicana durante el siglo XIX.

Henríquez Ureña (2013) destaca la labor de tres importantes escritores de finales del siglo XIX e inicios del Siglo XX, ellos son: José Gabriel García, Fernando Arturo de Meriño y Emiliano Tejera. Ellos constituyen una constelación que ilumina de forma refulgente el firmamento intelectual dominicano, varios de ellos en el terreno político, mientras que otros lo hacen en los ámbitos sociológico, histórico, filosófico y pedagógico. Cuando se refiere a los historiadores coloca en primer lugar a José Gabriel García, de quien dice “*historiador fecundo y pacientísimo*” y “*el primero que trata de abarcar todo el pasado y el presente cercano del país*”; como orador sagrado menciona a Fernando Arturo de Meriño, a quien describe con estas palabras: “*político y sacerdote, presidente de la República de 1880 a 1882 y arzobispo de la Sede Primada desde 1886*”

hasta su muerte (1907), Doctor en Teología, maestro de gran influjo moral, y la más alta cima de la oratoria dominicana”; entre los investigadores de la época colonial y del idioma indígena de la Isla de Santo Domingo, sitúa a Emiliano Tejera (1841-1923), a quien caracteriza como “*tipo de sabio, profundo investigador y crítico de nuestra historia, cuyas monografías sobre Los restos de Colón y Los límites entre Santo Domingo y Haití son definitivos*” (Henríquez Ureña, Obras Completas, Tomo 2, 1899-1919, I, pp. 167-168).

Es más que evidente la fecunda labor realizada por el historiador, pensador liberal y nacionalista José Gabriel García en lo atinente a la producción historiográfica dominicana. Como parte de su inmenso legado es necesario destacar su monumental Compendio de Historia de Santo Domingo, en cuatro tomos, entre los años 1867-1906, Breve refutación del informe de los Comisionados de Santo Domingo. Dedicado al pueblo de los Estados Unidos (1871), Rasgos biográficos de dominicanos célebres (1875), Memorias para la historia de Quisqueya de la parte española vieja de Santo Domingo desde el descubrimiento de la isla a la constitución de la República (1875), Partes oficiales de acciones de guerra durante la guerra dominico-haitiana (1888), Guerra de Separación: Documentos para su historia (1890), Coincidencias históricas: Escritas según tradiciones populares (1892), El Lector Dominicano: curso gradual de lecturas compuestas para uso por las escuelas nacionales (1894), La colección de tratados internacionales firmadas por la República Dominicana desde su creación al día presente (1897) e Historia Moderna de la República Dominicana (1906), entre otros textos escritos en diversos periódicos y revistas, con los cuales hizo una contribución fundamental al desarrollo de la historiografía progresista dominicana.

El arzobispo Fernando Arturo de Meriño es, sin duda alguna, uno de los oradores sagrados y políticos más importante de la República Dominicana en el siglo XIX, quien dejó su impronta en la educación, en la religión y en la política del país. El discurso que lo inmortalizó en la historia política dominicana fue el que pronunció el 8 de diciembre de 1865 cuando le tomaba juramento al presidente Buenaventura Báez, lo que valió el destierro, cuando le expresó:

En pueblos como el nuestro, valiéndome de la expresión de un orador americano, ´tan fácil es pasar del destierro al solio, como del solio a la barra del Senado´. Sí, porque también entre nosotros, como lo ha querido y dispuesto la Nación, de hoy en adelante es la ley la

que tendrá el supremo dominio, y desde el más encumbrado ciudadano hasta el último, todos estarán sometidos a su imperio (Meriño, 1994, p. 78).

En lo que concierne al destacado diplomático, farmacéutico e investigador Emiliano Tejera, es importante indicar que sus escritos en torno al patricio Juan Pablo Duarte y los restos de Cristóbal Colón en Santo Domingo, sus memorias diplomáticas como Canciller de la República Dominicana durante el gobierno de Ramón Cáceres, su texto sobre los límites fronterizos entre República Dominicana y Haití y su producción nacionalista frente a la primera ocupación militar de los Estados Unidos al país, entre 1916 y 1922, constituyen páginas de oro de la prosa dominicana de ese período, donde la defensa de la patria y la exaltación de la figura apostólica del patricio Duarte se constituyen en sus más preciadas prendas.

En el renglón de la narrativa Henríquez Ureña (2015) selecciona a Manuel de Jesús Galván como el autor más destacado, a quien define como “*el más puro hombre de letras*” y autor de la gran novela histórica Enriquillo, de la cual dice:

(...) escrita en prosa castiza, pulcra, de ritmo lento y solemne, ciñéndose a veces a los hechos, otras innovando, da en amplio desarrollo el cuadro de la época de la conquista, desde la llegada de Ovando hasta la justa rebelión del último cacique de la Isla en 1533, año en que termina con generosa decisión de Carlos V (Henríquez Ureña, Obras Completas, Tomo 14, 1941-1946, II, p. 19).

Manuel de Jesús Galván fue uno de los grandes escritores del siglo XIX, con una de las prosas más límpidas y originales, dueño de un estilo clásico que asombra a todo aquel que lee las páginas de su más importante novela, Enriquillo, que hasta el año 2000 era considerada su novela única, ya que las demás estaban dispersas en la hojarasca de los periódicos y las revistas de su época, hasta que el audaz investigador y editor Andrés Blanco Díaz y el destacado escritor Manuel Núñez las salvaron de más de un siglo de olvido. La novela Enriquillo es una síntesis de verdad histórica y ficción, en donde es muy difícil establecer con meridiana claridad hasta donde llegan los hechos históricos relacionados con el cacique Enriquillo y hasta donde extienden sus tentáculos la invención, el mito, la parábola, la fábula y la leyenda. No obstante, es un deleite recorrer a través de aquellas páginas gloriosas la épica del último cacique rebelde de la isla La Española, el cual en los diferentes estudios históricos y literarios ha sido enaltecido por unos, vilipendiado por otros y

colocado en su verdadera dimensión histórica por los menos.

Cuando se refiere a los cultivadores de la poesía del período posterior a la Restauración de la República Dominicana, Henríquez Ureña (2013) expresa que había pocos poetas, entre los cuales destaca a Encarnación Echavarría y Del Monte, Josefa Antonia Perdomo y Heredia, José Francisco Pichardo, Manuel de Jesús Peña y Reinoso y Manuel Rodríguez Objío, de quien dice “*cuya mejor canción es un Acto de fe religiosa escrito antes de ser fusilado*” (Obras Completas, Tomo 2, 1899-1910, I, p. 167). Esto ocurrió en el año 1871 a mano del entonces presidente Buenaventura Báez, en el marco de la denominada Guerra de los Seis Años de 1868 a 1874, cuando luchaba contra su pretensión de querer anexar a la República Dominicana a los Estados Unidos de América, como parte del acuerdo que había suscrito con el presidente norteamericano Ulises Grant.

Henríquez Ureña sostiene que a partir de 1870 surge una nueva generación intelectual, de la cual se convirtieron en líderes los poetas José Joaquín Pérez y Salomé Ureña de Henríquez, cuando afirmaba: “*la naciente crítica, junto con la opinión pública, reconoció que la poesía dominicana nunca había alcanzado tan altas notas como las que ahora daban José Joaquín Pérez y Salomé Ureña*” (p. 168). Para darle mayor solidez a este aserto, de forma que no pareciese inclinado en favor de su madre, recurre a los juicios críticos del gran polígrafo y crítico español Don Marcelino Menéndez y Pelayo, quien expresó:

Para encontrar verdadera poesía en Santo Domingo hay que llegar a D. José Joaquín Pérez y a Doña Salomé Ureña de Henríquez: al autor del Junco verde y de El voto de Anacaona y de la abundantísima y florida Quisqueyana, en quien verdaderamente empiezan las Fantasías indígenas, interpoladas con Ecos del destierro y con las efusiones de La vuelta al hogar; y a la egregia poetisa, que sostiene con firmeza en sus brazos femeniles la lira de Quintana y de Gallego, arrancando de ella robustos sonos en loor a la patria y de la civilización, que no excluyen más suaves tonos para cantar deliciosamente La llegada del invierno o vaticinar sobre la cuna de su hijo primogénito”. Para a renglón seguido afirmar: “Si el uno cantó la tradición indígena y el sentimiento nativo, la otra personificó los anhelos de evolución, de paz y de cultura (Henríquez Ureña, Obras Completas, Tomo 2, 1899-1910, I, 2013:168-169).

Sin lugar a dudas, José Joaquín Pérez con su obra Fantasías Indígenas con todo el elenco

de versos dedicados a los primeros pobladores de Haití o Quisqueya y sus diferentes formas de vida, expresiones artísticas, culturales y religiosas, entre los que destacan Igi Aya Bongé, El Junco Verde, Guarionex, Toella, La tumba del cacique, El voto de Anacaona, La ciba de Altabeira, Guacanagarí en las ruinas del Marién, Vaganiona, El último cacique, Areito de las vírgenes de Marién, El adiós de Anacaona, Vanahí, la hija de Yareyal, Areitos, Flor de Palma o La fugitiva de Borinquen, así como sus inigualables poesías Ecos del Destierro, La Vuelta al Hogar, Quisqueyana, La Industria agrícola y Bolívar, entre otras, constituyen piezas de oro de la poética dominicana del siglo XIX.

Asimismo, la poética escrutadora del pasado, del presente y del porvenir de la patria encuentra en Salomé Ureña a su mejor intérprete, por cuanto es la voz que acaricia con la lira más tierna y quejumbrosa, pero a un tiempo la que blande la espada de su defensa con la firmeza más delirante que alguien pueda imaginar. Pero, sobre todo, es la mujer capaz de romper con todos los prejuicios del sistema patriarcal en que le tocó vivir para erigirse en portaestandarte de la educación femenina, pero sin perder en ningún momento el sentido de la maternidad que llena de mimos candorosos y de altruismo literario y cultural a sus pequeñas criaturas. Sus poesías Ruinas, La Llegada del Invierno, El ave y el nido, A la Patria, A mi Patria, La gloria del progreso, La fe en el porvenir, A Quisqueya, A la Música, Mi ofrenda a la Patria, Melancolía, En el nacimiento de mi primogénito, Mi Pedro, En horas de angustia, Quejas, Luz, Sombras, En defensa de la sociedad, El Cantar de mis cantares, Sueños, Impresiones, La transfiguración, Sueños y Anacaona, entre otras, constituyen perlas, esmeraldas y zafiros que trazaron el camino refulgente de la poesía dominicana decimonónica.

Henríquez Ureña coloca como parte de esta generación de escritores al político, geógrafo y escritor Casimiro Nemesio de Moya; al médico Juan Francisco Alfonseca, primer médico dominicano graduado en París, Francia, después de la Independencia Nacional; a Federico Henríquez y Carvajal, maestro, orador, historiador, periodista, político, literato, gran difusor de la cultura y del civismo, a quien Eugenio María de Hostos tomó como aliado principal de su revolución educativa en la República Dominicana, en cuyas manos José Martí y Máximo Gómez pusieron el Manifiesto de Montecristi en 1895 y con quien el patriota puertorriqueño Pedro Albizu Campos cultivó lazos indelebles, como parte de su visión antillanista; Francisco Gregorio Billini, escritor, político, presidente de la República Dominicana entre 1884 y 1885 y autor de la novela

regional Engracia y Antoñita (1892), así como los escritores y poetas José Francisco Pellerano, Juan Isidro Ortea, Francisco Ortea, Apolinar Tejera, Eliseo Grullón y Rafael Abreu Licairac, quienes se destacaron en diferentes áreas de las letras.

Otro grupo importante que sucedió a la anterior generación, estaba integrado por Emilio Prud'homme, educador consagrado, poeta y autor de las letras del Himno Nacional Dominicano, donde se resume la esencia de las luchas y anhelos del pueblo dominicano por configurarse como nación libre y soberana, al tiempo de haber sido uno de los pilares en la puesta en práctica del ideal hostosiano de una escuela laica y universal; José Dubeau, poeta y educador, que colaboró ampliamente con el proyecto normalista de Eugenio María de Hostos; César Nicolás Penson, erudito en cuestiones de lengua y literatura de España y América, narrador de las tradiciones dominicanas en textos extraordinarios como *Cosas añejas* (1891) y *La víspera del combate* (1896); Francisco Henríquez y Carvajal, político, maestro, colaborador entusiasta del proyecto hostosiano, Doctor en Medicina de la Facultad de París, cuyos trabajos están referidos en las obras de reputados maestros franceses como George Dieulafoy, al tiempo que fue presidente de la República, tras la renuncia de Juan Isidro Jimenes y en medio de la primera ocupación militar norteamericana; José Lamarche, Doctor en Derecho de la Facultad de París, hombre de una extensa cultura filosófica y literaria, escritor extraño y a veces profundo; Enrique Henríquez, abogado y poeta brillante; Federico García Godoy, de quien dice Henríquez Ureña (2015):

En la historia de nuestras orientaciones filosóficas, García Godoy merecerá siempre recuerdo agradecido: fue -desde 1907- uno de los que mejor ayudaron a cavar la fosa de nuestro reseo positivismo comenzaron a difundir las ideas del siglo XX. Sus artículos sobre Comte (1908) son magistrales: tal vez sus mejores páginas de crítico. Pero su mayor preocupación fue la patriótico: ella se sobrepuso a todas, y acabó por apoderarse de sus energías de escritor. Ella le inspiró su trilogía: *Rufinito*, *Guanuma*, *Alma Dominicana*, narraciones históricas, con pasajes de invención novelesca, con extensos estudios de vida social. Con el tiempo, García Godoy llegó a ser uno de los directores morales del país, necesitado de fe en sus crisis tremendas, fue el centro que irradiaba fervor, confianza, ánimo de perseverar en una lucha donde las únicas armas de Santo Domingo, frente al invasor ganoso de absorberlo todo, son el espíritu y la palabra...La última obra importante de García Godoy fue su libro sobre la situación de Santo Domingo ante la inexplicable,

injustificable invasión norteamericana. Los jefes militares de los Estados Unidos, responsables de crímenes inhumanos en Santo Domingo, recogieron la edición y quemaron el libro⁸. (Obras Completas, Tomo 8, 1921-1928, II, pp. 125-126).

Estos destacados escritores, patriotas, educadores, narradores, políticos, médicos, críticos literarios, historiadores y filósofos fueron plumas que con sus prosas y su acendrada defensa del ideal nacional y la democracia llenaron de gloria, patriotismo y civismo a la República Dominicana en las últimas décadas del siglo XIX y en las primeras décadas del siglo XX.

La cuarta generación de escritores de la República Dominicana, Henríquez Ureña (2013) manifestó que la encabezaba Gastón Fernando Deligne (1861-1918), de quien llegó a decir en 1908 que con su estilo creó “*su propio género, único en América: el poema psicológico*” (Obras Completas, Tomo 2, 1899-1910, I, p. 199). Varias décadas después lo describe de esta forma:

El más original de los poetas dominicanos, espíritu lleno de preocupaciones filosóficas y psicológicas, dueño de formas nuevas y propias, con expresión muchas veces aguda y eficaz. Desde temprano reveló sus tendencias filosóficas en composiciones como Valle de lágrimas. Para él, como para Browning, todo es problema; la estructura de sus mejores poemas es la de un proceso espiritual que se bosqueja con brevedad, se desenvuelve con amplitud, culmina con golpe resonante y se cierra, según la ocasión, rápida o lentamente, en síntesis, de intención filosófica. El procedimiento comienza en historia de almas de mujer: Angustias (1885), Soledad (1887), Confidencias de Cristina (1892) y después de aplica a casos muy varios: el chatria que en el choque con la vida aprende a despreciarla y se acoge al nirvana Aniquilamiento (1895); la poetisa que se consagra al bien de la patria y mantiene ‘de una generación los ojos fijos en el gran ideal’ (Muerta, 1897); el tirano que después de hacerse dueño ‘de todo y de todos’ tropieza con la venganza popular (Ololoi, 1899); Jove Capitalino, que ve a la humanidad perder sus antiguas y luego sus nuevas creencias, y para consolarla le lleva el Pegaso y la Quimera (Entremés Olímpico, 1907); singular entre todas, la historia de la choza abandonada y en ruinas que las plantas silvestres

⁸ Se refiere a la obra El Derrumbe, impresa en 1917, al inicio de la ocupación militar de los Estados Unidos a la República Dominicana entre 1916 y 1924, la cual fue confiscada y su edición totalmente quemada. Durante muchos años se pensó que no habían quedado ejemplares de la obra, hasta que apareció uno en la biblioteca del historiador Vetilio Alfau Durán y la Universidad Autónoma de Santo Domingo lo reeditó en 1975 con prólogo del escritor Juan Bosch.

del trópico asaltan y convierten en tupida masa de flores (En el botado, 1897). Además, con sus versos sobre tema político (Ololoi, Del patíbulo), se convirtió en poeta nacional de nuevo tipo; ni poeta heroico, ni poeta civil, sino poeta que medita sobre los problemas de la patria. (Henríquez Ureña, Obras Completas, Tomo 14, 1941-1946, II, 2015, p. 81).

Deligne es, a nuestro juicio, el más subjetivo de los poetas dominicanos y americanos de todos los tiempos. Esta subjetividad se pone de manifiesto, no en la inconcreción de los temas que aborda en su poética, sino en la capacidad casi psiquiátrica con que expone los estados internos de sus personajes –que no siempre son personas-, la que se deriva de su concepción estética de que en el arte solo existe y siempre ha existido “*la individualidad*”.

Deligne ha pintado –en contrastes claroscuros y en las mezclas más sutiles de distintos colores- los más hermosos cuadros del espíritu, rector de todas sus producciones poéticas, aún las de marcado contenido político, histórico, patriótico y tradicionalista. Esos cuadros -producto de las diestras manos del poeta-, le han valido a Deligne calificaciones como las del distinguido crítico y polígrafo español Marcelino Menéndez y Pelayo, de ser “*el más notable de los ingenios de la actual generación*”, hacia el año 1910, y de ser “*digno de regir los coros en las solemnidades de la victoria, o mejor acaso, de discurrir sobre la belleza junto a la margen del Iliso*”, por parte de Henríquez Ureña.

Por eso no es aventurado afirmar que Gastón Fernando Deligne es el más selecto pintor de los estados internos del espíritu, ya que traza con maestría sin igual los estados psicológicos, los estados filosóficos y los estados psiquiátricos de sus personajes y sus entornos. Eso lo vemos en poesías suyas como Angustias, Confidencias de Cristina, ¡Ololoi!, En el botado, Bayajá, Aniquilamiento, Soledad, Galarippos, Romances de la Hispaniola y otras.

Los personajes que discurren por la poética deligniana son individuos con traumas psíquicos desgarradores, tales como postración, angustias, frustración, desesperación, delirios y otros, a los que el psiquiatra poeta le aplica con una audacia inigualable el método del psicoanálisis, con el cual trae a la conciencia los sentimientos reprimidos u oscuros de éstos. Ahora bien, los personajes delignianos exponen de una manera singular -filosófica- esos sentimientos reprimidos u oscuros; hasta tal punto, que quien lee su poética no tiene más remedio que reconocer que se encuentra ante un filósofo, maestro de la palabra, que pinta con una belleza, hondura y abstracción

incomparables los estados internos del espíritu de estos sujetos.

El mundo exterior aparece en la poética deligniana como una circunstancia o un símbolo, producto de la exigencia de la subjetividad, para poder pervivir en un plano que no se revele como fatalmente supra humano. Esto quiere decir que, en la poética deligniana, lo subjetivo subyace como algo absoluto, que pica en el mundo objetivo, lo salpica, y se extiende incontrovertiblemente por los túneles laberínticos de la “*fecunda cárcel del cerebro*”.

Otros poetas de esa generación referidos por Henríquez Ureña son: Arturo Pellerano de Castro (1865-1916), de quien dice “*muchas veces brillante, como en Americana (1896), o agudo en breves notas como ‘¿Qué se ha muerto el avaro...?’ y ‘No quiera penetrar nunca en su alma’, o pintoresco en sus Criollas (1907)*”, en las que recoge con donaire y dulzura la esencia de la dominicanidad, expresados en la galantería que emplean los hombres del campo al enamorar a las preciosas mulatas dominicanas; a la esposa de éste, Isabel Amechazurra, la define “*de expresión acendrada*”; de Bartolomé Olegario Pérez, expresa que es “*desigual pero con momentos de brillo*”; de Andrejulio Aybar manifiesta que es “*delicado y fino (además de sus versos en castellano ha escrito muchos en francés)*”.

Cuando se refiere al celebrado poeta Fabio Fiallo, Henríquez Ureña (2015) destaca que es “*muy conocido en América por sus claros y límpidos versos de amor, con dejos de Heine y de Bécquer*” (Henríquez Ureña, Obras Completas, Tomo 14, 1941-1946, II, pp. 81-82), quien fue, además, un patriota firme en la defensa de la nacionalidad dominicana frente a la primera ocupación militar norteamericana, hasta el punto de ser recluido en la Torre del Homenaje, tras ser declarado culpable y condenado a cinco años de trabajo forzado y al pago de cinco mil pesos de multa, por haber publicado un artículo en el periódico Listín Diario antes de haberlo sometido a la Comisión de Censura del gobierno militar interventor. Las obras más destacadas de Fabio Fiallo fueron: Primavera sentimental (1902), Cuentos frágiles (1908), Cantaba el ruiseñor (1910), Canciones de la tarde (1920), Plan de acción del pueblo dominicano (1922), Canto a la bandera (1924), Canción de una vida (1926), La manzana de Mefisto (1934), El balcón de la psiquis (1935), Poema de la niña que está en el cielo (1935) y Mis mejores versos (1938).

Entre los prosistas de esa generación menciona a Rafael Alfredo Deligne (1863-1902), hermano de Gastón Fernando Deligne, al que definió como “*ensayista y crítico de estilo muy suyo*

(fue también poeta de imaginación y sensibilidad en composiciones como *Ella*, *Nupcias*, *Insolación*, *Por las barcas*”); a Américo Lugo, al que calificó de “*gran estilista, personal y tradicional a la vez, escritor político de juicio audaz, investigador diligente y sagaz intérprete del pasado colonial*”; Tulio Manuel Cestero, del que dijo es “*novelista de estilo rico en cualidades imaginativas, penetrante observador de las costumbres criolla y de la política tropical en Ciudad romántica (1911) y La sangre (1913)*”; Virginia Elena Ortea, a la que señaló como “*escritora de estilo claro y terso, muy femenino, libre de afectación como de trivialidad, en cuya obra sobresalen una página de finas cadencias, En la tumba del poeta (1896) y un cuento perfecto en su tipo mitológico-humorístico, Los diamantes (1898)*”; a José Ramón López, al que definió como “*novelador y cuentista regional del norte de la isla (Nisia, 1898; Cuentos Puertoplateños, 1904)*”, y a Eugenio Deschamps, al que denominó “*orador y periodista*” (Henríquez Ureña, *Obras Completas*, Tomo 14, 1941-1946, II, 2015: 82).

Estos escritores tuvieron un influjo determinante en la vida política, literaria y filosófica de la República Dominicana, ya que sus obras siguen siendo referencias obligadas cuando se trata de analizar el desenvolvimiento histórico y las características del ser dominicano, algunas veces con un gran sesgo biologicista y racista, pero las más de las veces con un gran sentido de engrandecimiento y preservación de la nacionalidad dominicana.

Américo Lugo fue uno de los más destacados escritores de esta generación, quien enfocó sus escritos en los ámbitos de la poesía, el ensayo, la política y la historia, siendo sus principales obras: *Heliotropo* (Poesía 1903), *Camafeos* (Cuento 1919), *Ensayos dramáticos* (Teatro 1906), *A punto largo*, (1901), *Bibliografía* (1906), *La cuarta conferencia internacional americana* (1912), *El plan de validación Hughes-Peynado* (1922), *El nacionalismo dominicano* (1923), *Declaración de principios del Partido Nacionalista* (1925), *Baltazar López de Castro y la despoblación del norte de la isla La Española* (1947), *Antología* (1949), *Los restos de Colón* (1950) y *Edad Media de la isla La Española. Historia de Santo Domingo después de 1556 y 1608* (1952), entre otras.

De igual modo, otro importante escritor de esa generación, lo fue José Ramón López, a quien se le atribuye ser el creador de la corriente pesimista en la República Dominicana por sus obras: *La alimentación y las razas* (1896) y *La paz en la República Dominicana. Contribución al estudio de la sociología nacional* (1915). Publicó, además: *La República Dominicana*, Santo

Domingo (1906), Geografía de la América y en particular de la República Dominicana (1915), Censo y catastro en la común de Santo Domingo (1919) y Manual de agricultura (1920), así como miles de artículos en diferentes periódicos y revistas del país y el exterior.

Al referirse a las últimas generaciones de poetas y prosistas de la primera mitad del siglo XX, que tuvo la ocasión de conocer directa o indirectamente, sostiene:

En las tres generaciones que pertenecen al presente siglo, la literatura se multiplica, y los nombres de los escritores son muchedumbres. A falta de una ordenación que nadie ha intentado hasta ahora, recordaré unos pocos nombres: como poetas, Juan Bautista Lamarche (n. 1893), Ricardo Pérez Alfonseca (n. 1892), Tomás Hernández Franco (n. 1904), el pulcro Virgilio Díaz Ordóñez (n. 1895), el original Domingo Moreno Jiménez (n. 1894), jefe del movimiento denominado postumista, y de los más jóvenes, pero de obra ya significativa en la poesía de América, Manuel del Cabral (n. 1907) y Héctor Incháustegui Cabral (n. 1912), de canto fuerte y desnudo; en la prosa el folklorista Ramón Emilio Jiménez (n. 1886), el polígrafo Max Henríquez Ureña (n. 1885), cuyos Episodios dominicanos (desde 1938) trazan en forma novelesca la historia del país desde la 'independencia efímera' de Núñez de Cáceres, el novelista y cuentista Juan Bosch (n. 1909), dueño de secretos de la tierra nativa, el historiador Emilio Rodríguez Demorizi (n. en 1908) (Henríquez Ureña, Obras Completas, Tomo 14, 1941-1946, II, 2015: 83).

Estas fueron las últimas generaciones de escritores que Pedro Henríquez tuvo la ocasión de referir, ya que la muerte le tomó por sorpresa en 1946. Entre los mencionados, Tomás Hernández Franco se destacó por su poema Yelidá; Virgilio Díaz Ordoñez, mejor conocido en el ámbito literario como Ligio Vizardi, publicó: Los nocturnos del olvido (1925), La sombra iluminada (1923), Figuras de barro (1930), El más antiguo y grave problema antillano (1938), Poemario (1947), Archipiélago (1947), Rubaiyat de Omar Kahayyam (traducción en verso, 1952), Política exterior dominicana (1955) y Jerónimo (1969); el poeta Domingo Moreno Jimenes, fundador del movimiento literario Postumismo publicó las siguientes obras: Promesa (1916), Vuelos y duelos (1916), Psalmos (1921); El diario de la aldea (1925), Mi vieja se muere (1939), Canto a la ceiba de Colón (1925), Decrecer (1927), Días sin lumbre (1931), Palabras sin tiempo (1932), Poema de la Hija Reintegrada (1934), Sentir es la norma (1939), Advenimiento (1941),

Poemario de la cumbre y el mar (1942), Evangelio americano (1942), Cuatro (que se yo) estambres (1942), Exalté el ideal y sufrí ante la vida (1944), Tres pasos en la sombra (1946), Burbujas en el vaso de una vida breve (1948) y Del gemido de la fragua: obra poética (1975).

Otro escritor de esas generaciones que brilló con luz propia en el firmamento poético dominicano fue Manuel del Cabral, a quien se le atribuye ser uno de los creadores de la poesía negroide en el Caribe, junto al cubano Nicolás Guillén y al puertorriqueño Luis Palé Matos. Sus obras de mayor trascendencia, tanto poéticas como narrativas, son las siguientes: Color de Agua (1932), 12 Poemas Negros (1935), Biografía de Un Silencio (1940), Trópico Negro (1941), Sangre Mayor (1942), Compadre Mon (1943), Chinchina Busca el Tiempo (1945), De Este Lado del Mar (1948), Antología Tierra (1930–1949) (1949), Los Huéspedes Secretos (1951), Segunda Antología Tierra (1930–1951) (1951), 20 Cuentos (1951), Sexo y Alma (1956), Dos Cantos Continentales y Unos Temas (1956), Antología Clave (1930–1956) (1957), Pedrada Planetaria (1958), Historia de Mi Voz (1964), La Isla Ofendida (1965), Los Relámpagos Lentos (1966), Los Antitiempos (1967), Égloga del 2000 (1970), El Escupido (1970), Sexo No Solitario (1970), El Presidente Negro (1973), Poemas de Amor y Sexo (1974), Cuentos (1976), Obra Poética Completa (1976), 10 Poetas Dominicanos, 3 Poetas Vivos y 7 Desenterrados (1980), Cuentos Cortos Con Pantalones Largos (1981), Cédula del Mar (1982), Antología Tres (1987), La Espada Metafísica (1990), Antología Poética (1998) y Antología de Cuentos (1998).

Otro poeta de estas generaciones con una interesante obra poética y ensayos de crítica literaria lo es Héctor Incháustegui Cabral, cuyos textos más destacados son: Canto triste a la Patria bien amada, Preocupación del vivir, Invitación a los de arriba, De vida temporal (1944), Muerte de "El Edén" (1951), El pozo muerto (1960), Historia dominicana: 1844-1953 (1955) -escrita en colaboración con Joaquín Marino-, Diario de la guerra y los dioses ametrallados (1967), De literatura dominicana del siglo XX (1968) y Escritores y artistas dominicanos (1978).

En el ámbito de la prosa, se destacó el folklorista Ramón Emilio Jiménez con las obras: Boda de ruiseñores, El encuentro del perro, El poder sonoro, Naturaleza y Hombre, El patriotismo y la escuela, La Patria en la Canción, Del lenguaje dominicano, Espigas sueltas, Savia dominicana y Al amor del Bohío.

En el campo de la literatura en todas sus manifestaciones, sobresale el polígrafo Max

Henríquez Ureña, con las obras: *Ánforas* (1914), *La combinación diplomática* (1916), *Rodó y Rubén Darío* (1918), *El ocaso del dogmatismo literario* (1919), *Los Yanquis en Santo Domingo* (1919), *Tablas cronológicas de la literatura cubana* (1929), *Fosforescencias* (1930), *El retorno de los galeones (bocetos hispánicos)* (1930), *Panorama de la República Dominicana* (1935), *Les influences Francaises sur la poésie Hispano-Americaine* (1938), *El Continente de la Esperanza* (1939), *La independencia efímera* (1938), *La conspiración de los Alcarrizos* (1941), *Poetas cubanos de expresión francesa* (1941), *El Arzobispo Valera* (1944), *Panorama histórico de la literatura dominicana*. (1945), *Cuentos insulares: cuadros de la vida cubana* (1947), Pedro Henríquez Ureña: *antología* (1950), *El ideal de los trinitarios* (1951), *Episodios dominicanos* (1951), *Garra de luz* (1958), *Breve historia del modernismo* (1960), *De Rimbaud a Pasternak y Quasimodo: ensayos sobre las literaturas contemporáneas* (1960) y *Panorama histórico de la literatura cubana* (1963), entre otras.

Una de la figura más destacada y brillante de la narrativa, el ensayo, la historia, la antropología, la sociología y la política dominicana de todos los tiempos, fue el profesor Juan Bosch, quien, con una formación autodidacta enciclopédica, escribió sobre una diversidad de temas y géneros, con una originalidad y creatividad increíbles,⁹ al tiempo de fundar los dos partidos políticos que más influencia han tenido en la historia política contemporánea de la República

⁹ Las obras más destacadas de Juan Bosch en los diferentes géneros son: *Cuentos: La Mujer* (1933), *Camino Real* (1933), *La Bella Alma de Don Damián* (1939), *Dos Pesos de Agua* (1941), *Luis Pie* (1942), *Maravilla* (1946), *En Un Bohío* (1947), *Callejón Pontón* (1948), *La Muchacha de La Guaira* (1955), *Cuentos de Navidad* (1956), *Cuentos Escritos en el Exilio* (1962), *Más Cuentos Escritos en el Exilio* (1962), *Cuentos Escritos Antes del Exilio*, *Cuentos* (1983), *Cuentos Selectos* (1992), *La Nochebuena de Encarnación Mendoza*, *La Verdad*, *Los Amos y La Mancha indeleble*; *Novelas: La Mañosa* (1936) y *El Oro y la Paz* (1975); *Ensayos: Indios, Apuntes Históricos y Leyendas* (1935), *Mujeres en la Vida de Hostos* (1938), *Hostos, el Sembrador* (1939), *Judas Iscariote, el Calumniado* (1955), *Póker de Espanto en el Caribe* (1955), *Cuba, la Isla Fascinante* (1955), *Apuntes Sobre el Arte de Escribir Cuentos* (1958), *Trujillo: Causa de Una Tiranía Sin Ejemplo* (1959), *Simón Bolívar, Biografía Para Escolares* (1960), *Apuntes Para Una Interpretación de la Historia Costarricense* (1962), *David, Biografía de un Rey* (1963), *Bolívar y la Guerra Social* (1964), *Crisis de la Democracia de América en la República Dominicana* (1964), *El Pentagonismo, Sustituto del Imperialismo* (1966), *Dictadura Con Respaldo Popular* (1969), *De Cristóbal Colón a Fidel Castro* (1969), *Breve historia de la oligarquía* (1970), *Composición Social Dominicana* (1970), *El Caribe: Frontera Imperial* (1970), *Tres Conferencias Sobre el Feudalismo* (1971), *La Revolución Haitiana* (1971), *De México a Kampuchea* (1975), *Guerrilleros y Crisis Eléctrica* (1975), *De la Concordia a la Corrupción* (1976), *EL Napoleón de las Guerrillas* (1976), *Viaje a los Antípodas* (1978), *La Revolución de Abril* (1980), *Juan Vicente Gómez: Camino del Poder* (1982), *La Guerra de la Restauración* (1982), *Las Clases Sociales en República Dominicana* (1982), *Perfil Político de Pedro Santana* (1982), *El Partido: Concepción, Organización y Desarrollo* (1983), *Capitalismo, Democracia y Liberación Nacional* (1983), *La Pequeña Burguesía en la Historia de la República Dominicana* (1985), *La fortuna de Trujillo* (1985), *El Capitalismo Tardío en la República Dominicana* (1986), *Máximo Gómez: De Monte Cristi a la Gloria, Tres Años de Guerra en Cuba* (1987), *El Estado: Sus Orígenes y Desarrollo* (1987), *Textos Culturales y Literarios* (1988) y *Las Dictaduras Dominicanas* (1988), entre otras.

Dominicana: Partido Revolucionario Dominicano (PRD), por el cual fue presidente de la República en el año 1963, y el Partido de la Liberación Dominicana (PLD), el cual durante varios años asumió el boschismo como su filosofía política.

Otro escritor prolífico lo fue Emilio Rodríguez Demorizi, quien sobresalió por sus obras de investigación histórica y por la edición de documentos u obras pretéritas que no estaban al alcance del pueblo dominicano y de gran parte de sus investigadores¹⁰.

Otros grandes intelectuales de esas generaciones, algunos referidos por Henríquez Ureña en sus últimos escritos sobre la República Dominicana, como “el simbolista J. I. Jimenes Grullón, autor de poemas refinados en prosa (Aguas de remanso)” (Henríquez Ureña, Obras Completas, Tomo 14, 1941-1946, II, 2015:22) y la folklorista Flérida de Nolasco, mientras que otros, que ya habían ganado fama y tenían importantes obras literarias, filosóficas, históricas, poéticas y ensayísticas publicadas, no fueron si quiera mencionados por Henríquez Ureña, entre ellos: Andrés Avelino, Pedro Mir, Manuel Arturo Peña Batlle, Sócrates Nolasco, Manuel de Jesús Troncoso de la Concha y Joaquín Balaguer, entre otros.

A propósito del escritor, presidente de la República Dominicana en varias ocasiones y colaborador muy cercano del dictador Rafael Leónidas Trujillo, doctor Joaquín Balaguer (1997), en su obra *Historia de la Literatura Dominicana* hace una ponderación crítica muy elevada en torno a la producción intelectual de Henríquez Ureña, en los siguientes términos:

¹⁰ Entre las obras más destacadas de Emilio Rodríguez Demorizi se encuentran: *Cartas de Máximo Gómez* (1936), *Poesía Popular Dominicana* (1938), *Juan Isidro Pérez, el ilustre loco* (Discurso de Ingreso a la Academia Dominicana de la Historia, 1938), *Discursos de Bobadilla* (1938), *El Cantor del Niágara* (1939), *Luperón y Hostos* (1939), *Hostos en Santo Domingo* (1939), *Camino de Hostos* (1939), *El Padre Billini y Eugenio María de Hostos* (1941), *Escritos de Luperón* (1941), *Apuntes de viaje por los Estados Unidos* (1941), *Colón en La Española. Itinerario y Bibliografía* (1942), *El Acta de la separación Dominicana y el Acta de Independencia de los Estado Unidos de América* (1943), *El Romancero Dominicano* (1943), *Vicisitudes de La Lengua Española en Santo Domingo* (Discurso de Ingreso en la Academia Dominicana de la Lengua, 1944), *La Imprenta y los primeros periódicos de Santo Domingo* (1944), *Maceo en Santo Domingo* (1945), *La Isabela, primera ciudad del nuevo mundo* (1945), *Fábulas Dominicanas* (1946), *Invasiones haitianas de 1801, 1805 y 1822* (1955), *Relaciones dominico-españolas (1844-1859)* (1955), *Antecedentes de la Anexión a España* (1955), *Guerra Dominico-Haitiana* (1957), *Diarios de la Guerra Dominico-Española de 1863-1865* (1963), *Actos y Doctrina del Gobierno de la Restauración* (1963), *Homenaje a Mella* (1964), *Papeles de Buenaventura Báez* (1968), *Santana y los Poetas de su Tiempo* (1969), *Necrología del Padre de la Patria, Santo Domingo* (1976), *En Torno a Duarte* (1976), *Acerca de Francisco del Rosario Sánchez* (1976), *La Constitución de San Cristóbal 1844-1854* (1980), *Papeles de Pedro F. Bonó* (1980), *Documentos para la Historia de la República Dominicana, Tomos I, II, III y IV* (1981), *Papeles del General Santana* (1982), *Papeles de Monseñor de Meriño* (1983), *Correspondencia del Cónsul de Francia en Santo Domingo Tomo I (1844-1846) y Tomo II (1846-1850)*, (1996), entre otras.

Pedro Henríquez Ureña (1884-1946), es el único dominicano que ha poseído una cultura humanística de primera categoría. Después de haberse iniciado como poeta de escasa inspiración, se dedicó a la crítica literaria, campo en que dejó páginas magistrales como las del estudio de Juan Pérez de Alarcón y las del ensayo sobre el maestro Hernán Pérez de Oliva. Su ciencia fue, sobre todo, filológica y literaria, y su cultura se redujo, preferentemente, al teatro universal y a los clásicos ingleses y castellanos. Llegó en la prosa al grado máximo de perfección, a la sencillez absoluta, e hizo gala, en las obras de plenitud, de cierta sequedad calculada. Tanto podó el árbol de la retórica, que su estilo, despojado de toda fronda inútil, de todo adorno innecesario, resulta a veces pobre o esquemático. Hay páginas suyas que se reducen casi a un índice de materias o a una simple enumeración: hasta tal punto llevó su antipatía al énfasis y su repugnancia a la amplificación ociosa. Las pocas veces que abandonó el campo de la filosofía o el de la crítica literaria para escribir alguna obra de imaginación, como el breve cuento que titula 'La sombra', mantuvo la sequedad característica de la prosa utilizada en sus libros de erudición, desprovista de todo aliento poético, y en los cuales el vigor y la gracia del lenguaje resultan exclusivamente del desarrollo ordenado de las ideas. Para alcanzar un estilo así, es menester pasar por un proceso parecido al del diamante cuya pureza exige una cristalización milenaria (Balaguer, 1997, p. 253).

Como se habrá podido observar la perspectiva del doctor Balaguer en torno a Pedro Henríquez Ureña es totalmente contradictoria, desconsiderada y en ocasiones se coloca en el máximo nivel del cinismo intelectual. Por un lado, expresa que es el único dominicano que se ha apropiado de una cultura humanística de primera categoría, destacando que sus páginas magistrales están en la esfera de la crítica literaria. Pero de inmediato expresa que su ciencia se enfoca esencialmente en los ámbitos de la filología y la literatura, que su cultura intelectual se reduce al teatro universal y al estudio de los clásicos ingleses y castellanos.

Con esa afirmación, el doctor Balaguer pretendió opacar la amplia formación humanística antes referida por él y que en los hechos tenía Henríquez Ureña en ramas del conocimiento tan importantes como la filosofía, la historia, la música, la pintura, así como un conocimiento a fondo de los más destacados pensadores del antiguo Oriente, Grecia, Roma y de las épocas medieval, moderna y contemporánea. De igual manera, pretendió ocultar su elevado conocimiento de la

historia de la cultura hispanoamericana y de la cultura norteamericana, de las cuales bebió insaciablemente y dejó su impronta a través de su profusa labor educativa e intelectual que se expresó en las aulas, en conferencias magistrales, así como en sus libros, ensayos y artículos periodísticos de un incalculable valor humanístico.

En otra parte de su comentario, da la sensación de que Balaguer elogia a Henríquez Ureña cuando dice que en el ámbito de la prosa alcanzó el grado máximo de perfección con su sencillez absoluta, pero al mismo tiempo busca desmeritarlo y descalificarlo ante la posteridad cuando sostiene que hizo gala, en sus obras de madurez, de una cierta “sequedad calculada”. Esto se evidencia más claramente cuando afirma que tanto “podó el árbol de la retórica, que su estilo, despojado de toda fronda inútil, de todo adorno innecesario, resulta a veces pobre o esquemático”. Este punto de vista de Balaguer es totalmente incierto, ya que Henríquez Ureña aspiró de forma permanente a la perfección del espíritu humano, para lo cual estructuró con gran dominio, gracia y rigor estilístico una prosa sencilla y fácil de interpretar, sin perder nunca la profundidad y el sentido lógico de sus reflexiones.

Balaguer es injusto ante este personaje clave de la cultura dominicana e hispanoamericana cuando apunta que hay “páginas suyas que se reducen casi a un índice de materias o a una simple enumeración”, crítica que intenta justificar en la supuesta antipatía que éste le tenía a la afectación del lenguaje y al tedio que le causaba la amplificación innecesaria de las palabras. Al mismo tiempo pretendió inhabilitarlo en los ámbitos de la creación literaria, cuando expresó que en las pocas ocasiones en que dejó el campo de la filosofía o el de la crítica literaria para dar a luz una obra de imaginación, fuese poesía, cuento o teatro, “mantuvo la sequedad característica de la prosa utilizada en sus libros de erudición, desprovista de todo aliento poético”, al tiempo que limitaba el vigor y la gracia de su lenguaje exclusivamente al desarrollo ordenado de las ideas.

Entre sus obras de ficción de Henríquez Ureña mejor ponderadas por los críticos literarios están “El nacimiento de Dionisos”, su única obra de teatro con sabor a tragedia griega, y los “Cuentos de la Nana Lupe”, que cumplen una función didáctica y estaban dirigidos a la población infantil, de los cuales se dice fueron escritos para lectura de sus hijas. Como puede ocurrir con cualquier autor, y Pedro Henríquez Ureña no es la excepción, en el conjunto de su obra se podrían apreciar textos de juventud e incluso algunos de madurez que probablemente no llenen las

expectativas de todos sus lectores. Ahora bien, de ahí a descalificar rotundamente su obra de imaginación literaria, hay un gran trecho, lo cual no se puede tolerar ni callar.

El cinismo de Balaguer se eleva a la máxima potencia cuando, después de lanzar una andanada de críticas mal fundadas contra la producción intelectual de Henríquez Ureña, expresa que para alcanzar un estilo de ese tipo es necesario pasar por un proceso similar al que se somete el diamante para alcanzar su belleza y valor, ya que su pureza exige una cristalización milenaria. De esa manera, Balaguer quiso concluir su juicio crítico de la misma manera laudatoria con que inició la ponderación de la obra crítica, literaria y filosófica de Henríquez Ureña. Esta actitud del “*cortesano de la Era de Trujillo*” contra Henríquez Ureña, tal como él mismo se autodefinió en sus Memorias, podría estar fundada en el hecho de Henríquez Ureña nunca ponderó su obra poética, narrativa, histórica ni lingüística¹¹, muy a pesar de que se conocieron entre 1931 y 1946, cuando Henríquez Ureña ocupó el cargo de Superintendente General de Educación y Balaguer ocupó diferentes posiciones en el gobierno dictatorial del general Rafael Leónidas Trujillo Molina, desde abogado del Estado, Secretario de la Legación Dominicana en Madrid, Embajador Extraordinario y Plenipotenciario en Colombia y Ecuador y Subsecretario de Relaciones Exteriores, en ese período.

Queda sumamente claro que en esta investigación solo se han esbozado de forma muy sucinta las ideas centrales de las obras del gran intelectual de Hispanoamérica, Pedro Henríquez Ureña, relativas a la filosofía e historia de la cultura hispanoamericana, donde queda sumamente explícito el interés permanente que siempre mantuvo en torno a todo aquello que sucedía en la República Dominicana en el ámbito de las manifestaciones de la cultura y la literatura, desde sus primeras expresiones en 1492 hasta el año 1946, fecha en que ocurrió su trágico deceso en un tren mientras se dirigía a impartir sus clases a la Universidad de la Plata, Argentina.

Los aportes de Pedro Henríquez Ureña a la definición de una filosofía y una historia de la cultura hispanoamericana auténtica, original, orientada a la búsqueda de la perfección espiritual y a creación de un sentido identitario propio en medio de la situación de incertidumbre en que

¹¹ Salmos paganos (1922); Claro de Luna (1922); Tebaida lírica (1924); Métrica castellana (1930); Heredia: verbo de la libertad (1939); Azul en los charcos (1941); La realidad dominicana (1941); El tratado Trujillo-Hull y la liberación financiera de la República Dominicana (1941); La política internacional de Trujillo (1941); Guía emocional de la ciudad romántica (1944); Letras dominicanas (1944); Palabras con acentos rítmicos (1946); Palabras con dos acentos rítmicos (1946).

coexistía la humanidad durante las primeras cuatro décadas del siglo XX, con dos guerras mundiales y luchas de las grandes potencias por el control de la América Hispana, son más que evidentes en la producción intelectual de este dominicano de trascendencia hispanoamericanista y universal.

CAPÍTULO VI
LA UTOPIÍA POLÍTICO-CULTURAL DE UNA MAGNA PATRIA EN PEDRO
HENRÍQUEZ UREÑA

A las utopías se las concibe como ideales inalcanzables para una determinada generación o lugares imaginarios en que los seres humanos sueñan construir un paraíso en la tierra con determinadas características y especificaciones. Estos espacios han sido anhelados desde los orígenes mismos de la humanidad, así lo recoge la Biblia cuando indica en Deuteronomio 26 que “*el SEÑOR nos sacó de Egipto con mano fuerte y brazo extendido, con gran terror, con señales y milagros; y nos ha traído a este lugar y nos ha dado esta tierra, una tierra que mana leche y miel*”, en referencia a Caán, la tierra prometida.

Ahora bien, es a partir de la civilización griega cuando se llegó a entender que lo pensado como imposible y obra exclusiva del poder divino, era posible convertirlo en realidad, gracias a la planificación, a la persistencia y al trabajo constante y sostenido de todo un pueblo, que al mismo tiempo es capaz de construir sus propios liderazgos que le conduzcan de manera inexorable a lograr sus sueños.

Martín Buber (1966) definía la utopía como cuadros-fantasía de algo que no existe, que es imaginario, pero que se erige en torno a algo esencial y auténtico, el deseo inmenso de que esa fantasía se convierta en una realidad incontrovertible. Así las definía Buber:

Las utopías que figuran en la historia espiritual de la humanidad revelan a primera vista lo que tienen de común: son cuadros, y, por cierto, cuadros de algo que no existe, que es solamente imaginario. En general, se suele calificarlos de cuadros-fantasía, pero eso no basta para definirlos. Esa fantasía no divaga, no va de un lado a otro impulsada por ocurrencias cambiantes, sino que se centra con firmeza tectónica en derredor de algo primordial y originario que esa fantasía tiene que elaborar. Ese algo primordial es un deseo. La imagen utópica es un cuadro de lo que “debe ser”, lo que el autor de ella desearía que fuese real.

En tanto que Martínez Andrade (2016) sostiene que la utopía pertenece a la realidad, que es el lado potente de la realidad, y que mediante nuestra práctica histórica podemos transformarla en acciones, en movimientos, en revoluciones, en cambios significativos. Es precisamente esa mística la que da sentido, ánimo y direccionalidad a los movimientos, razón por la cual es necesario pensarla en términos sociológicos en la perspectiva en que la concebía Ernest Bloch, como el Principio Esperanza, que es lo que continuamente mueve a las personas, cual si fuera un motor

que le provee al ser humano la energía fundamental que le permite luchar por sus sueños y convertirlos en realidad.

En el ámbito latinoamericano, Martínez Andrade (2016) refiere la filosofía de la liberación de Enrique Dussel, partió en la década de los setenta principalmente de dos cuestiones, por un lado, de la situación de pobreza de gran parte de la humanidad y, por otro, del deterioro ecológico, ambas causadas indudablemente por el sistema de producción capitalista, en virtud de lo cual considera una condición indispensable de cualquier proyecto ético u ontológico la liberación política de la periferia, mediante la creación de un proyecto tras moderno que parta de las mismas víctimas del sistema de explotación vigente. En ese orden, recuperando los argumentos dusselianos, Martínez Andrade (2016) sostiene:

La modernidad hegemónica como proyecto eurocéntrico surgió negando no sólo el estatuto ontológico sino también las posibilidades materiales de reproducción de los negros, indígenas, mujeres y pueblos de la periferia mundial. Dicho proyecto, implicó las bases para la expansión de un sistema económico (capitalismo mercantil) y de un patrón de dominación (colonialismo hispánico-lusitano) que seguirá cobrando sus víctimas en las postrimerías del siglo XX. Por tanto, a diferencia de la corriente posmoderna que desdeña los proyectos de emancipación social y descalifica el papel de la razón como instrumento de dicha emancipación, ergo, diríamos cometiendo el yerro de «tirar el agua con todo y niño»; la filosofía de la liberación reivindica la parte libertaria de la *ratio* y pugna por un diálogo simétrico entre las víctimas que se han encontrado –desde hace más de cinco siglos– fuera de la totalidad hegemónica. Esa razón y ese diálogo serán posibles en un proyecto *trans-moderno* (p. 114).

En tanto Celentano (1995), hace un recorrido histórico del concepto utopía desde su aparición con Platón en la antigua Grecia hasta la aparición del marxismo como crítica mordaz contra el socialismo utópico, sin entender que con la idea del establecimiento del sistema comunista como sociedad perfecta, la cual estaría exenta de clases sociales, de toda explotación del hombre por el hombre y en que se edificaría una nueva sociedad basada en la igualdad entre todos los seres humanos, se constituía en la más grande utopía de la humanidad, donde muchos

movimientos sociales y políticos de diferentes países del mundo se han planteado convertir ese trascendental deseo utópico en realidad.

En los siguientes términos, Celentano recrea el trayecto histórico recorrido por el concepto de utopía o sociedad idílica desde la antigua Grecia hasta los proyectos de independencia de América Latina en el siglo XIX intentaron construir diferentes pensadores y movimientos sociales y políticos tanto a nivel de algunos países como a nivel regional y continental:

La utopía, como pensamiento de *lo que no es en ninguna parte*, puede rastrearse hasta la Grecia clásica en la reflexión de Platón, pero reaparece en la modernidad inscrita en la reflexión política inglesa, dentro de la convulsión producida por el enfrentamiento político-religioso durante el siglo XVI, permaneciendo en el marco ideológico renacentista tardío, dentro del cual debemos también inscribir la conquista de América. A partir de allí, el pensamiento de aquel ningún lugar como modelo de sociedad pasa por diferentes instancias con el iluminismo (como el lugar del comienzo de la humanidad en Rousseau) y con las revoluciones burguesas, que ubicaron ese modelo de sociedad en manos de los hombres, en tanto *ciudadanos*, y de la acción política. Una concepción que no fue ajena a las elaboraciones del pensamiento sobre la emancipación americana ya que, como plantea Sarmiento, nuestras independencias recibieron el impulso de las ideas europeas (p. 2).

En ese mismo orden, Celentano (1995) describe de una manera detallada las ideas utópicas socialistas, mediante las cuales sus autores Saint Simón, Robert Owen, Charles Fourier y Étienne Cabet, entre otros, pretendieron establecer sociedades igualitarias en forma de comunas, cooperativas y comunidades autónomas de producción y consumo, que ante la aparición del marxismo recibieron una crítica demoledora, al no comprender la esencia explotadora del sistema capitalista y no entender que la única vía que tenían los trabajadores del mundo para alcanzar las metas y propósitos era a través de la lucha de clases y de la creación de un instrumento político revolucionario que fuese capaz de conducir sus luchas de manera correcta, que para entonces se le denominó el Partido Comunista o partido del proletariado. Veamos lo que postula Celentano al respecto:

Durante las primeras décadas del siglo XIX la modernidad instala como dato la permanente inestabilidad política, lo que renueva el pensamiento sobre el fundamento de un poder,

ahora que el lazo divino ha sido disipado. Saint Simon buscando una reorganización social de la mano de un monarca y finalmente coronándose a sí mismo como Papa es, más que una inconsecuencia, una evidencia de la inestabilidad del nuevo lazo político. En esa misma centuria se produce la fusión entre el pensamiento utópico y un pensamiento de emancipación social bajo la égida del romanticismo, que incluye corrientes cristianas tanto en Francia como en Inglaterra con el rioplatense *Dogma Socialista* de Esteban Echeverría; también las ideas de Saint Simón, Owen, Fourier y Cabet atraviesan experiencias de colonias, falansterios y ciudades en Brasil, Estados Unidos y México. La crítica a la utopía es formulada desde el marxismo, con la aspiración de darle un fundamento científico a la política, extendiendo esta pretensión en un cruce de determinaciones de la política por la economía y la filosofía (p. 2).

Con la caída del Muro de Berlín y el derrumbe del socialismo en la Europa del Este, los teóricos del capitalismo, como Francis Fukuyama, postulaban el fin de las ideologías y el fin de la historia, con lo cual daban por un hecho la perpetuidad del capitalismo como sistema económico-social y el fin de la utopía comunista como símbolo de redención de la humanidad. Pero evidentemente, ellos eran solo los publicistas del capitalismo neoliberal que adjuva de toda presencia del Estado en la economía de mercado. Tras la crisis de los paradigmas tradicionales y fosilizados que se pretendieron replicar o trasplantar de manera esquemática en diferentes latitudes del mundo, lo que se impone es que los pueblos, tomando como referencia su historia, su cultura y sus experiencias socio-económicas y políticas más incluyentes, democráticas y participativas, como resultado de un dilatado proceso de debate, reflexión y acción, procedan a construir sus propios paradigmas utópicos, ya sean locales, regionales o continentales.

6.1. Los Referentes Utópicos Universales de Pedro Henríquez Ureña

El ideal de utopía adquiere terrenalidad cuando Platón en *La República* se planteó la necesidad de construir una ciudad-Estado gobernada por los filósofos, tras considerar que eran los únicos que poseían una formación integral, capaz de combinar de forma armónica a teoría con la práctica, la música y la poesía con la reflexión abstracta, la gimnasia orientada al desarrollo corporal con el cultivo de la mente y ejercer el poder desde una perspectiva ética y axiológica en las actuaciones y conductas de sus sustentadores.

En el diálogo que sostienen Sócrates y Glaucón en la República, se enuncian las características que deben poseer los gobernantes aptos para dirigir las ciudades-Estados, entre las que destacan: templanza, firmeza, valentía, hermosura, virilidad, nobleza de sentimientos, dones naturales para la educación, buena memoria, perseverancia y ser amantes tanto del trabajo físico como del trabajo intelectual.

Ellos entienden que los gobernantes deben tener la sagacidad necesaria para el estudio de las ciencias y una gran facilidad para aprender, puesto que el alma rechaza con mayor presteza las dificultades que presentan las ciencias abstractas, que las que ofrece la gimnasia, por cuanto se observa que esta provoca una fatiga más somera en el cuerpo que la que produce el ejercicio del pensar en la mente.

Por consiguiente, en ese diálogo Sócrates y Glaucón derivan que el error y el descrédito que se ciernen sobre la filosofía se debe fundamentalmente a que no se la cultiva de forma adecuada y dignamente, ya que la misma no la deben cultivar los hijos bastardos, sino los hijos bien nacidos en el ámbito familiar. También agregan que quien cultive la filosofía no puede ser una persona que no ame el trabajo, que tenga una mitad dispuesta al trabajo y la otra mitad perezosa, lo cual sucede cuando una persona ama la gimnasia, la caza y todo tipo de fatigas corporales, pero no ama los estudios ni es dado al diálogo y a la investigación, sino que, por el contrario, adjura de todos los trabajos relativos al alma o a la mente.

En los siguientes términos se expresa Sócrates en relación con las personas que debían gobernar las ciudades-Estados, según lo recoge Platón (2008):

Y una vez llegado a los cincuenta (años) de edad, hay que conducir hasta el final a los que hayan salido airoso de las pruebas y que hayan acreditado como los mejores en todo sentido, tanto en los hechos como en las disciplinas científicas, y se les debe forzar a elevar el ojo del alma para mirar hacia lo que proporciona luz a todas las cosas; y tras ver el Bien en sí, sirviéndose de éste como paradigma, organizar el resto de sus vidas -cada uno a su turno- el Estado, las particularidades y así mismos, pasando la mayor parte del tiempo con la filosofía pero, cuando el turno llega a cada uno, afrontando el peso de los asuntos políticos y gobernando por el bien del Estado, considerando esto no como algo elegante sino como algo necesario. Y así como después de haber educado siempre a otros semejantes

para dejarlos en su lugar como guardianes del Estado, se marcharán a la Isla de los Bienaventurados, para habitar en ella. El Estado les instituirá monumentos y sacrificios públicos como a divinidades, si la Pitia¹² lo aprueba; si no, como hombres bienaventurados y divinos. (Obras Completas, Tomo IV, República, pp. 375-376).

Pero a seguidas Sócrates aclara que las características enunciadas por él valen tanto para hombres como para mujeres, siempre que estas últimas estén dotadas de una aptitud conveniente, ya que deben compartir todo de igual modo con los hombres. Esto revela que el gran Sócrates tenía en muy alta estima el rol que podía ejercer la mujer como gobernante, siempre que estuviese en condiciones de combinar de forma armónica y coherente el trabajo físico con el trabajo mental y cumplierse efectivamente con todas las exigencias que se les hacen a los hombres.

Para hacer realidad su utopía, Platón expresa en voz de su gran maestro Sócrates, que su propuesta sobre el Estado y su constitución no son ideas ilusorias, sino cosas difíciles de alcanzar, pero no imposibles. Así se expresa textualmente Sócrates:

-Pues bien: convenid entonces que lo dicho sobre el Estado y su constitución política no son en absoluto castillos en el aire, sino cosas difíciles pero posibles de un modo que no es otro que el mencionado: cuando en el Estado lleguen a ser gobernantes los verdaderos filósofos, sean muchos o uno solo, que, desdeñando los honores actuales por tenerlos por indignos de hombres libres y de ningún valor, valoren más lo recto y los honores que de él provienen, considerando que lo justo es la cosa suprema y más necesaria, sirviendo y acrecentando, la cual ha de organizar su propio Estado (Platón, Obras Completas, Tomo IV, República, 2008, pp. 375-376).

Como se puede apreciar, Platón creía fervientemente que sólo los filósofos verdaderos estaban capacitados para gobernar, ya que además de cumplir con todas las características definidas, se valoran en ellos la rectitud y la honorabilidad que le adornan, puesto que la justicia es el bien supremo necesario en el proceso de organización y desarrollo del Estado, la cual se expresa con absoluta claridad si están presentes los tres elementos por excelencia que la integran: sabiduría, moderación y valentía. El Estado es sabio no por el conocimiento de algún aspecto en

¹² Pitia, sacerdotisa de Apolo, que era poseída por el dios para dar respuesta a las preguntas que se les hacían mediante una suerte de trance.

particular, sino por el de su totalidad, que es el apropiado para la vigilancia que les corresponde a los guardianes. El Estado es moderado cuando gobernantes y gobernados coinciden en definir quienes son las personas más aptas para gobernar y es valiente cuando se ve precisado a ir a la guerra por una causa justa. La justicia es la que permite alcanzar la excelencia de un Estado, la cual consiste en que cada ciudadano haga lo que verdaderamente le corresponde hacer.

En el año 387 antes de Cristo, Platón viajó por primera vez a Sicilia, a la poderosa ciudad de Siracusa, gobernada por el tirano Dionisio; allí conoció a Dión, el cuñado de Dionisio, por quien se sintió poderosamente atraído y al que transmitió las doctrinas socráticas acerca de la virtud y del placer. Según un relato que han acuñado diferentes autores, al final de su visita, Platón habría sido vendido como esclavo por orden de Dionisio y rescatado por el cirenaico Anníceris en Egina, polis que estaba en guerra con Atenas. A la vuelta de Sicilia, se estima que, al poco tiempo, Platón compró una finca en las afueras de Atenas, en un emplazamiento dedicado al héroe Academo, y fundó allí la Academia, que funcionó de forma ininterrumpida hasta el año 86 antes de Cristo.

La experiencia de Platón con los gobernantes que se engancharon a filósofos no fue muy buena, razón por la cual en su etapa de madurez intelectual hablaba de que sólo los filósofos verdaderos, que cumplían con un conjunto de condiciones tanto físicas, intelectuales, ético-morales y con más de cincuenta años, eran los únicos que estaban en capacidad de ejercer correctamente el poder del Estado. Así lo indicó Platón (2008), en su Carta VII, cuando enunció, a partir del conocimiento que le otorgó su convivencia con el poder:

Yo, que al principio estaba lleno de entusiasmo por dedicarme a la política, al volver mi atención a la vida pública y verla arrastrada en todas direcciones por toda clase de corrientes, terminé por verme atacado de vértigo, y sin bien no prescindí de reflexionar sobre la manera de poder introducir una mejora en ella, y en consecuencia en la totalidad del sistema político, si dejé, sin embargo, de esperar sucesivas oportunidades de intervenir activamente; y terminé por adquirir el convencimiento con respecto a todos los Estados actuales de que están, sin excepción, mal gobernados; en efecto, lo referente a su legislación no tiene remedio sin una extraordinaria reforma acompañada además de suerte para implantarla. Y me vi obligado a reconocer, en alabanza de la verdadera filosofía, que de ella depende el obtener una visión perfecta y total de lo que es justo, tanto en el terreno

político como en el privado, y que no cesará en sus males el género humano hasta que los que son recta y verdaderamente filósofos ocupen los cargos públicos, o bien los que ejercen el poder en los Estados lleguen, por especial favor divino, a ser filósofos en el auténtico sentido de la palabra. (Obras Completas, Tomo VII, Dudosos-Apócrifos-Cartas, p. 488).

Como se habrá visto para Platón la filosofía verdadera es la única que permite adquirir un enfoque correcto y amplio de lo que es justo, tanto en el ámbito de la política como de lo privado, razón por la cual estima que los males de la humanidad sólo cesarán cuando los filósofos ocupen los cargos públicos o cuando los que ejerzan el poder en los Estados o sociedades sean auténticos filósofos.

Esa trayectoria la seguiría Tomás Moro cuando escribió y publicó su libro Utopía en 1516, a partir de la postulación de una realidad ficticia que algunos relacionan con una isla grande ubicada en el Nuevo Mundo o América, donde los vientos y el agua son elementos indispensables a la hora de trazar su lugar ideal, lo cual tiene lógica si se toma en cuenta que hace referencia al navegante italiano Américo Vespucio. Aquí aparece la figura del filósofo como un ente salvador ante los males que padece el pueblo y la humanidad, quien con sus sabios consejos podría orientar por senderos correctos y justos a los reyes, pero que adjuraba de toda servidumbre ante un soberano por considerarse una persona de espíritu totalmente libre. Veamos lo que dice Moro (1999) en relación con la República Utopía:

Trataré, primero, de reproducir la charla en que, como por casualidad, salió el tema de la República de Utopía. Rafael acompañaba su relato de reflexiones profundas. Al examinar cada forma de gobierno, tanto de aquí como de allí, analizaba con sagacidad maravillosa lo que hay de bueno y de verdadero en una, de malo y de falso en otra. Lo hacía con tal maestría y acopio de datos que se diría haber vivido en todos esos sitios largo tiempo. Pedro, lleno de admiración por un hombre así, le dijo: —Me extraña, mi querido Rafael, que siendo el que eres y dada tu ciencia y conocimientos de lugares y hombres, no te hayas colocado al servicio de alguno de esos reyes. Hubiera sido un placer para cualquiera de ellos. Al mismo tiempo le hubieras instruido con tus ejemplos y conocimientos de lugares y de hombres. Sin olvidar que con ello podrías atender a tus intereses personales y aportar una ayuda sustancial a los tuyos... Ahora mismo vivo como quiero, cosa que dudo les

sucedan a muchos que visten de púrpura. Por lo demás, abundan y sobran los que apetecen la amistad de los Poderosos. Que yo les falte y algunos más semejantes a mí no creo que les cause excesivo perjuicio. —Es claro, querido Rafael —dije yo entonces— que no hay en ti ambición de riquezas, ni de poder. Un hombre de tu talante me merece tanta estima y respeto como el que detesta el mayor poder. Por ello, me parece que sería digno de un espíritu tan magnánimo, y de un verdadero filósofo como tú, si te decidieras, aun a pesar de tus repugnancias y sacrificios personales, a dedicar tu talento y actividades a la política. Para lograrlo con eficacia, nada mejor que ser consejero de algún príncipe. En tal caso — y yo espero que así lo harás— podrías aconsejarle —lo que creyeras justo y bueno. Tú sabes muy bien que un príncipe es como un manantial perenne del que brotan los bienes y los males del pueblo. Tienes, en efecto, un saber tan profundo que, aun en el caso de no tener experiencia en los negocios, serías un eminente consejero de cualquier rey. Y tú experiencia es tan vasta que supliría a tu saber. (pp. 5-6).

Una propuesta similar haría casi un siglo después Tomasso Campanella con su Ciudad del Sol, la cual se estima fue escrita en 1602, mientras su autor permanecía en la cárcel napolitana acusado de conspirar contra el imperio español.

La Ciudad del Sol se configura como siete círculos concéntricos con cuatro puertas abiertas a los puntos cardinales, dominando el conjunto un gran templo solar también circular. En éste habita el Metafísico, Hoh, la cabeza de la ciudad, en el cual Campanella ejemplifica el ideal platónico: el gobernante de la ciudad debe ser el filósofo, el sabio de conocimiento universal que nada ignora: considera deshonroso ignorar cualquier cosa que los hombres puedan saber.

Campanella crea así la figura de un filósofo-mago-científico-sacerdote que domina todos los saberes, configurando un ejemplo de su propia experiencia filosófica, llena de elementos tan cercanos a la nueva ciencia como de otros ligados a la tradición mágico-hermética del Renacimiento, pues para él todas las ciencias sirven a la magia en su búsqueda para captar el ritmo secreto de las cosas. Además, su proyecto político está dirigido a crear una monarquía universal, cuya cabeza sea la unión del poder político y religioso: El jefe supremo es un sacerdote, al que en su idioma designan con el nombre de Hoh; en el nuestro, le llamaríamos Metafísico. Se halla al frente de todas las cosas temporales y espirituales.

Esta mezcla de elementos heterogéneos (filosofía, magia, ciencia) no es tan extraña, aunque así pueda parecer, pues magia y ciencia constituyen, en los umbrales de la modernidad, una maraña difícil de descifrar. El que estos dos universos estaban tan estrechamente unidos lo evidencia la vida del científico Kepler, quien se ganaba la vida realizando cálculos astrológicos en la corte rudolfina de Praga. La ciudad se configuraba, pues, de forma racional, ocupando tanto una colina como un llano, tal y como ocurría en el caso de la ciudad Amauroto, de la isla Utopía. Pero, aparte de estos escasos indicios, a Campanella le preocupaba poco la situación de su ciudad. No disimulaba la pura creación geométrica y circular que suponía la ciudad y, al contrario, parecía destacar que se trataba de una construcción ideológica. Esto no quiere decir que se tratara de una ciudad de Dios en la tierra, como algunos han querido dar a entender, sino una creación de la razón humana que, a la manera platónica, esencializa las formas de la naturaleza, geometrizándolas, para llegar a conformar una unión metafísica. Así es como Campanella (1988: 206) lo explica en las *Quaestiones*: “Nosotros presentamos nuestra República no como dada por Dios, sino como un hallazgo de la Filosofía y de la razón humanas, para demostrar que la verdad evangélica está de acuerdo con la naturaleza”.

Como se ha podido observar, el texto *Ciudad del Sol* se inscribe en la tradición utopista de Platón y Tomás Moro, donde el filósofo sabio es la figura central en la construcción de la ciudad o la república soñada. El Estado postulado por Campanella se instituye de la mano de la filosofía y la razón humanas, orientado a demostrar que la verdad bíblica está en concordancia con la naturaleza, lo que ponen en evidencia la existencia de un definido panteísmo filosófico.

Desde entonces, miles de obras se han escrito en diferentes partes del mundo haciendo referencia a la palabra utopía como lugar o territorio inexistente que se aspira alcanzar para disfrutar una vida en total plenitud, felicidad y bienestar. Ese es el mismo lugar que siglos atrás los israelitas plasmaron en el texto divino de La Biblia con el nombre de Paraíso, la tierra prometida y la tierra de la abundancia, donde manaría “leche y miel”, que se ha convertido en la promesa del cristianismo de una vida placentera para todos los devotos de Dios después de su muerte física, si han cumplido fielmente con el mandato celestial.

Asimismo, varios siglos después, los fundadores del socialismo científico, Carlos Marx y Federico Engels, en textos tales como “El Manifiesto del Partido Comunista” hablaban del

comunismo como una sociedad donde desaparecería “la explotación del hombre por el hombre” y las clases sociales, al tiempo que los bienes se producirían de forma colectiva y se distribuirían equitativamente entre todos sus miembros.

2. La Utopía de Bolívar, la Referencia de Pedro Henríquez Ureña en América

En América, quien concibió tanto política como constitucionalmente una patria grande libre e independiente para el disfrute de todos, fue el gigante Simón Bolívar. Ese pequeño gigante independizó a Venezuela, Colombia, Ecuador, Bolivia y Perú, pero al mismo tiempo soñó con la integración de México, América Central, el Caribe y todos los países que conforman el Cono Sur, en una gran nación. Esta es la perspectiva que aporta Bolívar en 1815, cuando estuvo en Jamaica y Haití, en torno a los posibles centros metropolitanos de la América soñada, una vez la independizara totalmente del dominio español, teniendo como denominador común el idioma castellano o español, pero con la impronta de una diversidad cultural, étnica e histórica indiscutible:

Yo deseo más que otro alguno ver formar en América la más grande nación del mundo, menos por su extensión y riquezas, que por su libertad y gloria. Aunque aspiro a la perfección del gobierno de mi patria, no puedo persuadirme de que el nuevo mundo sea por el momento regido por una gran república; como es imposible no me atrevo a desearlo, y menos deseo aun una Monarquía universal de América, porque este proyecto, sin ser útil, es también imposible. Los abusos que actualmente existen, no se reformarían, y nuestra regeneración sería infructuosa. Los Estados Americanos, han menester de los cuidados de gobiernos paternales, que curen las plagas y las heridas del despotismo y la guerra. La Metrópoli, por ejemplo, sería Méjico, que es la única que puede serlo por su poder intrínseco, sin el cual no hay Metrópoli. Supongamos, que fuese el Istmo de Panamá, punto céntrico para todos los extremos de este vasto continente: ¿no continuarían éstos en la languidez y aun en el desorden actual? Para que un solo gobierno dé vida, anime, ponga en acción todos los resortes de la prosperidad pública, corrija, ilustre y perfeccione al nuevo mundo, sería necesario que tuviese las facultades de un dios, y cuando menos, las luces y virtudes de todos los hombres. (Bolívar, 2007, pp. 21-22).

Consciente de las dificultades de todo tipo que encontraría en el proceso de edificación de

esta magna empresa multinacional, se concentró en visualizar las identidades que poseían algunos países o conjunto de países para avanzar en la construcción de gobiernos federados u organismos regionales, anticipando la idea de que el centro político o metropolitano de esa gran república confederada debía ser México, por cuanto es la única nación que tenía en sí misma un poder interior. En ese sentido pasó a definir lo que entendía era la naturaleza de las localidades, las riquezas, la población y el carácter del pueblo mexicano:

Voy a arriesgar el resultado de mis cavilaciones sobre la suerte futura de la América: no la mejor, si no la que le sea más asequible. Por la naturaleza de las localidades, riquezas, población y carácter de los mejicanos, imagino que intentarán al principio establecer una república representativa, en la cual tenga grandes atribuciones el poder ejecutivo, concentrándolo en un individuo que, si desempeña sus funciones con acierto y justicia, casi naturalmente vendrá a conservar una autoridad vitalicia. Si su incapacidad o violenta administración excita una conmoción popular que triunfe, este mismo poder ejecutivo quizá se difundirá en una Asamblea. Si el partido preponderante es militar o aristocrático exigirá probablemente una Monarquía, que al principio será limitada y constitucional, y después inevitablemente declinará en absoluta; pues debemos convenir en que nada hay más difícil en el orden político que la conservación de una Monarquía mixta; y también es preciso convenir, en que solo un pueblo tan patriota como el inglés, es capaz de contener la autoridad de un Rey, y de sostener el espíritu de libertad bajo un Cetro y una Corona. (Bolívar, 2007, p. 24).

Es indudable que el libertador Simón Bolívar tenía un conocimiento cabal de lo que ocurría en cada parte de América, razón por la cual pudo indicar con toda certeza que el régimen que adoptaría tras su independencia frente a España era el de la república democrática representativa, donde el poder ejecutivo tendría un poder supremo frente a los demás. En tal sentido, ve a México como el país que estaría en mejores condiciones de encabezar la unidad de los pueblos hispanoamericanos, ya que, si bien el istmo de Panamá es el centro del continente, carece de la fortaleza interna y de la autoridad necesaria para ser el punto elegido para constituirse en la capital de la república confederada.

Bolívar destaca el rol esencial que jugarían los países que constituyen a la América Central

desde Panamá hasta Guatemala, pasando por Costa Rica, Nicaragua, Honduras y El Salvador, en el trasiego de mercancías a través de los canales comerciales que permitirían conectar a los continentes de Europa, América y Asia, con lo cual avizoró el futuro que le deparaba la geopolítica como capital del mundo a esta zona céntrica del Nuevo Mundo, con los canales de Panamá y Nicaragua. De esta manera lo expresó el gigante de la libertad americana:

Los Estados del istmo de Panamá hasta Guatemala formarán quizá una asociación. Esta magnífica posición, entre los dos grandes mares, podrá ser con el tiempo el emporio del Universo. Sus canales acortaran las distancias del Mundo: estrecharan los lazos comerciales de Europa, América, y Asia, traerán a tan feliz región los tributos de las cuatro partes del globo. ¡Acaso solo allí podrá fijarse algún día la Capital de la tierra, como pretendió Constantino que fuese Bizancio la del antiguo hemisferio! (Bolívar, 2007, pp. 24-25).

Al referirse a la unidad de Nueva Granada y Venezuela para conformar la Gran Colombia, como tributo al navegante de origen italiano Cristóbal Colón, Bolívar expresa que tendría fácil acceso y su situación sería tan poderosa que se haría inexpugnable ante sus enemigos, al tiempo que sería un territorio próspero para la agricultura, la ganadería y la madera de construcción, pasando a ser su capital Maracaibo o una ciudad nueva que recibiría el nombre de Las Casas en honor al filántropo dominico defensor de los aborígenes, Fray Bartolomé de las Casas. Así lo consigna Bolívar (2007) en las siguientes palabras:

La Nueva Granada se unirá con Venezuela, si llegan a convenirse en formar una Republica Central cuya Capital sea Maracaibo, o una nueva ciudad que, con el nombre de Las Casas (en honor de este héroe de la filantropía) se funde entre los confines de ambos países, en el soberbio puerto de Bahía honda. Esta posición, aunque desconocida, es más ventajosa por todos respectos. Su acceso es fácil, y su situación tan fuerte, que puede hacerse inexpugnable. Posee un clima puro y saludable, un territorio tan propio para la agricultura como para la cría de ganados, y una grande abundancia de maderas de construcción. Los salvajes que la habitan serian civilizados, y nuestras posesiones se aumentarían con la adquisición de la Goagira. Esta nación se llamaría Colombia, como un tributo de justicia y gratitud al creador de nuestro hemisferio. Su gobierno podrá imitar al inglés, con la

diferencia de que, en lugar de un rey, habrá un poder ejecutivo electivo cuando más vitalicio, y jamás hereditario si se quiere república, una cámara o senado legislativo hereditario que, en las tempestades políticas se interponga entre las olas populares y los rayos del Gobierno; y un cuerpo legislativo de libre elección, sin otras restricciones, que las de la cámara baja de Inglaterra. Esta constitución participaría de todas formas; y yo deseo que no participe de todos los vicios. Como ésta es mi patria, tengo un derecho incontestable para desearle lo que en mi opinión es mejor. Es muy posible que la Nueva Granada, no convenga en el reconocimiento de un Gobierno central, porque es en extremo adicta a la federación; y entonces formará por sí sola un Estado que, si subsiste, podrá ser muy dichoso por sus grandes recursos de todos géneros. (pp. 25-26).

En la construcción de esa gran confederación contó con el apoyo del presidente haitiano Alexandre Pétiou, quien puso como única condición para colaborar con armas y personas de su patria, que una vez fuese lograda la independencia de esos países todos los negros esclavos fueran liberados. En estos términos se expresó Bolívar (2007) de esta gran unidad cuando se dirigió al pueblo de Venezuela en el Congreso de Angostura, el 15 de febrero de 1819:

La reunión de la Nueva Granada y Venezuela en un grande Estado ha sido el voto uniforme de los pueblos y gobiernos de estas repúblicas. La suerte de la guerra ha verificado este enlace tan anhelado por todos los colombianos; de hecho, estamos incorporados. Estos pueblos hermanos ya os han confiado sus intereses, sus derechos, sus destinos. Al contemplar la reunión de esta inmensa comarca, mi alma se remonta a la eminencia que exige la perspectiva colosal que ofrece para el ejercicio de la voluntad soberana un cuadro tan asombroso. Volando por entre las próximas edades, mi imaginación se fija en los siglos futuros y observando desde allá, con admiración y pasmo, la prosperidad, el esplendor, la vida que ha recibido esta vasta región, me siento arrebatado y me parece que ya la veo en el corazón del universo, extendiéndose sobre sus dilatadas costas entre esos océanos que la naturaleza había separado, y que nuestra Patria reúne con prolongados y anchurosos canales. Ya la veo servir de lazo, de centro, de emporio a la familia humana. Ya la veo enviando a todos los recintos de la tierra los tesoros que abrigan sus montañas de plata y de oro. Ya la veo distribuyendo por sus divinas plantas la salud y la vida a los hombres dolientes del antiguo universo. Ya la veo comunicando sus preciosos secretos a los sabios

que ignoran cuán superior es la suma de las luces a la suma de las riquezas que le ha prodigado la naturaleza. Ya la veo sentada sobre el trono de la libertad empuñando el cetro de la justicia, coronada por la gloria, mostrar al mundo antiguo la majestad del mundo moderno. (pp. 98-99).

Por último, al hacer referencia a las provincias que conformaban el Cono Sur, especialmente a la Argentina, Chile y Perú, Bolívar destacó las características que vislumbraba en cada una. De Argentina subrayó la preeminencia de los sectores militares como consecuencia de sus divisiones intestinas y de las guerras externas, cuyo gobierno central tendía hacia la oligarquía. De Chile dice bondades, que es un pueblo de costumbres inocentes y virtuosas, que, si en algún pueblo prevalecería la libertad, ese sería el pueblo chileno. En tanto que de Perú expresó que era portador de dos elementos enemigos de todo régimen justo y liberal, el oro y la esclavitud, donde el primero lo corrompe todo y el segundo está corrompido en sí mismo, puesto que en muy escasas ocasiones el siervo llega a apreciar la sana libertad. Así lo resume Bolívar (2007):

Poco sabemos de las opiniones que prevalecen en Buenos Aires, Chile, y el Perú. Juzgando por lo que se trasluce, y por las apariencias en Buenos Aires, habrá un Gobierno central, en que los Militares se lleven la primacía por consecuencia de sus divisiones intestinas y guerras externas. Esta constitución degenera necesariamente en una oligarquía o una monocracia, con más o menos restricciones, y cuya denominación nadie puede adivinar. Sería doloroso que tal cosa sucediese, por que aquellos habitantes son acreedores a las más espléndidas glorias. El reino de Chile está llamado por la naturaleza de su situación, por las costumbres inocentes y virtuosas de sus moradores, por el ejemplo de sus vecinos los fieros republicanos del Arauco, a gozar de las bendiciones que derraman las justas y dulces leyes de una república. Si alguna permanece largo tiempo en América, me inclino a pensar que será la chilena. Jamás se ha extinguido allí el espíritu de Libertad; los vicios de la Europa y del Asia llegarán tarde o nunca, a corromper las costumbres de aquel extremo del Universo. Su territorio es limitado, estará siempre fuera del contacto inficionado del resto de los hombres, no alterará sus leyes, usos y prácticas, preservará su uniformidad en opiniones políticas y religiosas, en una palabra, Chile puede ser libre. El Perú, por el contrario, encierra dos elementos enemigos de todo régimen justo y liberal: oro y esclavos. El primero lo corrompe todo; el segundo está corrompido por sí mismo. El alma de un

siervo, rara vez alcanza a apreciar la sana libertad: se enfurece en los tumultos, o se humilla en las cadenas. Aunque estas reglas serían aplicables a toda la América, creo que con más justicia; las merece Lima, por los conceptos que he expuesto, y por la cooperación que ha prestado a sus señores contra sus propios hermanos, los ilustres hijos de Quito, Chile y Buenos Aires. Es constante que el que aspira a obtener la libertad, a lo menos lo intenta -. Supongo que en Lima no tolerarán los ricos la democracia, ni los esclavos y pardos libertos la aristocracia. Los primeros preferirán la tiranía de uno solo, por no padecer las persecuciones tumultuarias, y por establecer un orden siquiera pacífico. Mucho hará si consigue recobrar su independencia. (pp. 26-27).

Bolívar tenía la idea que las distintas provincias o regiones de América estaban luchando por lograr su independencia para constituir repúblicas con diferentes características y gobiernos monárquicos o federados. Al mismo tiempo ve como una gran idea la construcción de una sola nación de todo el Nuevo Mundo, ya que tiene un mismo origen, una misma lengua, costumbres similares y una misma religión, lo que debiera ser un motivo más que suficiente para constituir un solo Gobierno, que confederase a los diferentes estados que habrían de formarse, algo similar a lo que había propuesto un siglo antes el abate Charles-Irenee Castel de Saint Pierre como antecedente del actual proceso de constitución de la Unión Europea.

Esto deja entrever con absoluta claridad, que, así como el abate Saint-Pierre soñó con que Europa se constituyera en una gran nación, y tres siglos después su idea se constituyó en una realidad insoslayable, lo mismo podría ocurrir con la confederación de toda la América Hispánica. Por tanto, no es ilusorio pensar que más adelante toda América se pueda constituir en una sola nación desde América del Norte hasta la Tierra del Fuego, tal como la concibió Simón Bolívar en sus reflexiones y en virtud de la cual dio pasos firmes para echar las bases políticas de esa gran confederación, a través de la construcción de la Gran Colombia. Veamos lo que dice el propio Bolívar (2007):

De todo lo expuesto podemos deducir estas consecuencias: las provincias americanas se hallan lidiando por emanciparse, al fin obtendrán el suceso, algunas se constituirán de un modo regular en repúblicas federadas y centrales, se fundarán monarquías, casi inevitablemente, en las grandes secciones; y algunas serán tan infelices que devorarán sus

elementos, ya en la actual, ya en las futuras revoluciones; que una gran monarquía, no será fácil consolidar, una gran república imposible. Es una idea grandiosa pretender formar de todo el Nuevo Mundo, una sola nación con un solo vínculo que ligue sus partes entre sí y con el todo. Ya que tiene un origen, una lengua, unas costumbres y una religión, debería, por consiguiente, tener un solo Gobierno, que confederase los diferentes estados que hayan de formarse; mas no es posible, porque climas remotos, situaciones diversas, intereses opuestos, caracteres de semejantes dividen a la América: ¡Qué bello sería que el istmo de Panamá fuese para nosotros lo que el de Corinto para los griegos! Ojalá que algún día tengamos la fortuna de instalar allí un augusto congreso de los representantes de las repúblicas, reinos e imperios a tratar y discutir sobre los altos intereses de la paz y de la guerra, con las naciones de las otras tres partes del mundo. Esta especie de corporación podrá tener lugar en alguna época dichosa de nuestra regeneración: otra esperanza es infundada; semejante a la del abate St. Pierre, que concibió el laudable delirio de reunir un congreso europeo, para decidir de la suerte y de los intereses de aquellas naciones. (pp. 27-28).

Como se puede advertir, en Bolívar había mucho escepticismo de que esa idea de una sola Gran Nación se pudiese concretar en el momento en que la concibió, pero al mismo tiempo soñó con que esta se pudiera concretizar en alguna época dichosa de nuestra regeneración política, donde los habitantes de América pudieran tener la fortuna de instalar un augusto Congreso en el istmo de Panamá con los representantes de todas las repúblicas, reinos e imperios, donde se discutan los elevados intereses de la paz y de la guerra con las naciones de los demás continentes.

Así como existen diferencias, tal como las remarcó Bolívar, tales como climas remotos, situaciones diversas e intereses opuestos, del mismo modo existen muchas identidades, entre las que destacan un mismo origen, una lengua común, costumbres similares y una misma religión. Estas identidades deben servir de elementos motrices para avanzar hacia la constitución de un solo Gobierno, que confederase los diferentes estados que se han formado a lo largo y ancho de nuestra América, pero siempre teniendo en cuenta que debe existir reglas claras, como la igualdad de oportunidades, el consenso y el respeto a la diversidad, entre los que conformen el tren gubernamental, sin importar el tamaño de los territorios, religión, lengua o procedencia étnica.

Otro proyecto utópico fue el planteado por el escritor y político Domingo Faustino Sarmiento en relación con la necesidad de la creación de una confederación de los Estados del Río de la Plata, integrada por las repúblicas de Argentina, Uruguay y Paraguay, cuyos líderes de la independencia fueron el general José de San Martín, José Artigas y Pedro Juan Caballero, con el cual se definiría un espacio común para la creación de una capital que fuera punto de confluencia de los diferentes ríos, que desembocan en la isla Martín García. Por esa razón, Sarmiento sugiere que esa nueva capital se llamara Argirópolis, que sería al mismo tiempo el punto de reunión del Congreso, un punto obligado de comercio entre los Estados Confederados y una especie de paraíso terrenal entre las confluencias de varios ríos.

Sarmiento (1896) retrata la situación que se daba entre esas repúblicas segregadas por razones políticas y en virtud de los intereses comerciales que estaban en medio de todo esto:

La Confederación Argentina tiene, pues, un interés real en evitar para lo sucesivo estos tropiezos opuestos a su comercio, como asimismo el Paraguay tiene interés en ligarse con la Confederación Argentina para gozar de igual a igual con Buenos Aires de las ventajas del comercio europeo. Esta dependencia de la Confederación es común a la República del Uruguay, cuya arteria principal de comercio interior, es el Uruguay mismo, con sus tributarios que desembocan arriba de la isla de Martín García, y, por tanto, queda subordinado como el Paraná, a la legislación que le imponga el Estado poseedor de aquella isla que sirve de fortificación de la entrada de los ríos. De todas estas consideraciones resulta que la solución que haya de darse a la cuestión del Plata no debe en justicia y en previsión de males futuros, entregarse a la dirección de un encargado provisorio, a quien puede cegar su propio interés, o el de la provincia confederada que rige. En esta solución final han de consultarse los intereses de cada una de las provincias que forman la Confederación Argentina, los de la República del Uruguay y los del Paraguay, todas y cada una, interesadas en hacer un arreglo de sus relaciones comerciales, de la navegación de sus ríos y de su independencia recíproca, sin sacrificar los intereses de todas las provincias al interés de una de ellas, ni el de todos los Estados contrincantes al de uno solo. (Obras de Sarmiento, Tomo XIII, pp. 33-34).

Como solución a esta situación controvertida que se presentaba entre estos Estados de

América del Sur, situados en la ribera del Río de la Plata y sus diversos afluentes, Domingo Faustino Sarmiento sugiere el establecimiento de un local donde funcionara el Congreso y se estableciera la capital de la confederación que era necesario crear con la participación de la Argentina, Paraguay y el Uruguay, que propuso se fundara en la isla Martín García y llevara por nombre Argirópolis.

El local para la reunión del Congreso general ha de estar de tal manera situado, con tales garantías resguardado, que todas las opiniones se hallen en completa libertad, todos los intereses respetados, y todas las susceptibilidades puestas a cubierto de cualquier viso de humillación. Si no existiera este lugar privilegiado en el Río de la Plata, debiera inventarse uno que estuviese al abrigo de toda conexión e influencia de los diversos Estados. Si no hubiese una nación que por su respetabilidad pudiese garantizar este terreno neutro, debiera invocarse la protección de alguna de las que han tomado parte en la cuestión del Plata. Afortunadamente el local existe, y es célebre ya en la historia de las colonias españolas por la reunión de los diputados de las coronas de España y Portugal, para transigir por medios de convenios amigables prolongadas cuestiones de límites y poner como al presente término a guerras asoladoras. La nación garante de la libertad de las discusiones del Congreso posee este punto del territorio, y el medio de hacérselo devolver a la Confederación, sería ponerse en posesión de él el Congreso general, quedando desde ese momento sometido a su jurisdicción. Hablamos de la isla de Martín García, situada en la confluencia de los grandes ríos y cuya posesión interesa igualmente a Buenos Aires, a Montevideo, al Paraguay, a Santa Fe, Entre Ríos y Corrientes, cuyo comercio está subordinado al tránsito bajo las fortalezas de esta isla. Ocupándola el Congreso, la ocuparán al mismo tiempo todas las provincias, todas las ciudades interesadas, todos los Estados confederados. Ocupada la isla central por el Congreso, quedaría garantizada la libertad comercial de todos los estados contratantes, sin el peligro que hoy subsiste de que, devuelta a la jurisdicción del Gobierno de Buenos Aires, la libertad comercial de Entre Ríos, Corrientes, Santa Fe, el Paraguay y el Uruguay, sea en lo sucesivo sometida a las regulaciones que quiera imponerles en su propio provecho el Gobierno poseedor de la isla fortificada y dejar con esto subsistentes motivos de conflictos futuros. (Obras de Sarmiento, Tomo XIII, 1896, p. 44).

Para entender mejor lo que planteaba Sarmiento en torno al lugar ideal que era necesario establecer para fundar la capital de los estados confederados integrados por Argentina, Paraguay y Uruguay, que denominó Argirópolis, reproducimos lo que escribió para entonces la Revista francesa *Le Liberté de Penser*:

¡Argirópolis! Cuantos lectores a la vista de este título van a imaginarse que se trata de alguna República de Utopía, como la Atlántida de Platón, o la ciudad del sol de Campanella, o alguna ruina antigua descubierta a orillas del Páctolo. ¡Error! Argirópolis es el título de una obra muy práctica; es el nombre significativo de la capital de los Estados Unidos del Río de la Plata: es una ciudad que puede salir en algunas semanas de la urna de escrutinio de nuestros representantes, sin que ello cueste a la Francia ni un óbolo ni un soldado; es la gloria de la Asamblea que promueva su fundación; es la tierra prometida para todos los obreros laboriosos que mueren de hambre en la vieja Europa. Argirópolis, en una palabra, es el más bello de todos los sueños, pero un sueño realizado, porque es Martín García, en donde flota hoy inútilmente nuestro pabellón a precio de hartos millones, y que mañana daría, por el contrario, muchos millones al comercio, si nuestro gobierno comprende el magnífico proyecto que le propone el autor de Argirópolis. Para quien conoce la admirable fertilidad de las orillas del Plata y de sus afluentes, nuestro entusiasmo no tendrá nada de exagerado. Aquellos países son un verdadero paraíso terrestre, al cual no faltan sino habitantes en relación con su extensión, para distribuir al mundo sus riquezas. (Obras de Sarmiento, Tomo XIII, 1896, p. 8).

Como se puede observar, Domingo Faustino Sarmiento veía en Argirópolis a la capital ideal de los Estados Unidos del Río de la Plata, integrado por la Argentina, Paraguay y Uruguay, una especie de paraíso o tierra prometida que serviría de morada para todos los obreros laboriosos procedentes del continente europeo y para todos aquellos nacidos en estas tierras que estén dispuestos a producir ingentes riquezas para distribuirlas al mundo, en virtud de la gran fertilidad que se desprende de las márgenes del Río de la Plata y de todos sus afluentes. Es por eso se plantea como meta a lograr la construcción en la isla Martín García esa capital de los Estados Unidos o Confederados del Río de la Plata, que está situada en la confluencia de los grandes ríos y porque su disfrute interesa por igual a Buenos Aires, a Montevideo, al Paraguay, a Santa Fe, a Entre Ríos y a Corrientes, cuyo comercio depende del tránsito bajo las fortalezas de esta isla.

6.3. La Patria de la Justicia y del Ideal de Cultura de Pedro Henríquez Ureña

Como se ha podido observar, en las utopías esbozadas se han visualizado muchas identidades y diferencias con respecto a la perspectiva esbozada por Pedro Henríquez Ureña en la Argentina de los años 1922 y 1925, en sus textos *La Utopía de América* y *Patria de la Justicia*. Con las utopías que tiene más similitudes son las esbozadas por el filósofo griego Platón en sus obras y el libertador latinoamericano Simón Bolívar en sus cartas, discursos y constituciones, procediendo a integrar en su formulación una diversidad de elementos sumamente novedosos. Es así como Henríquez Ureña (2013) delinea los factores comunes que justifican la formulación de su utopía:

La unidad de su historia, la unidad de propósitos en la vida política y en la intelectual, hacen de nuestra América una entidad, una magna patria, una agrupación de pueblos destinados a unirse cada día más y más. Si conserváramos aquella infantil audacia con que nuestros antepasados llamaban Atenas a cualquier ciudad de América, no vacilaría yo en compararnos con los pueblos políticamente disgregados, pero espiritualmente unidos, de la Grecia clásica y la Italia del Renacimiento. Pero sí me atreveré a compararnos con ellos para que aprendamos, de su ejemplo, que la desunión es el desastre. Nuestra América debe afirmar la fe en su destino, en el porvenir de la civilización. (Completas, Tomo 7, 1921-1928, I, pp. 127-128).

La utopía de Henríquez Ureña tiene como fundamento su propuesta filosófica de la perfección del espíritu y la búsqueda de la profunda raíz nativa, original; su postulado de que el concepto de justicia es superior al ideal de cultura; su aspiración de lograr que todos los habitantes de América logren alcanzar la emancipación del brazo y la inteligencia; su anhelo de que América sea la tierra de promisión para la humanidad; su apuesta para que los pueblos americanos mantengan su unidad en base al respeto y logren la armonía en la diversidad de voces y expresiones, evitando así la uniformidad que regularmente imponen los imperialismos estériles; pero, sobre todo, al mantener la claridad de miras de que las utopías sólo pueden convertirse en realidad como resultado del trabajo constante y sistemático de todos los pueblos que aspiran y luchan por hacer realidad un elevado ideal.

En ese orden, la destaca escritora dominicana Soledad Álvarez pondera los aportes realizados por Henríquez Ureña en cuanto a la postulación de la necesidad de unir a la América Hispánica para que estuviera en capacidad de enfrentar la creciente dominación imperialista, donde se planteaba retomar el proyecto de constitución de una Magna Patria como la concibieron el libertador Simón Bolívar y el apóstol de la libertad José Martí, cuando hablaban de Nuestra América. A tono con este postulado, Álvarez destacó el compromiso intelectual que asumió Henríquez Ureña en relación con el estímulo de la participación popular en el proceso de lucha contra todo tipo de colonialismo, el imperialismo norteamericano y en pro de la construcción de su utopía basada en la “Patria de la Justicia”. Así lo plantea de forma explícita la investigadora social Álvarez (1980):

Contrario a los pensadores idealistas de su tiempo, quienes, contagiados por las teorías irracionales y hegelianas, veían a nuestra América como un producto de negaciones, no de síntesis, como un continente desvinculado entre sí y a la vez desvinculado del mundo, Henríquez Ureña plantea la consustancialidad de nuestros pueblos que constituido en Magna Patria deberán unir sus fuerzas para impedir la creciente dominación imperialista. Retoma entonces el proyecto de unidad latinoamericana enarbolado por Bolívar y Martí. A ellos le une no solo el reclamo unitario: el americanismo de Henríquez Ureña es fruto del americanismo bolivariano, y, sobre todo, continuación de José Martí. La presencia de Martí es evidente en el pensamiento de Henríquez Ureña. Ya vimos su recta interpretación del legado martiano, su admiración hacia el escritor que pudiendo todo al solo ideal de ser poeta, “antes quiso acatar normas de honrado; el deber y el amor se le agrandaron, se completaron en la devoción de su tierra”. De Martí el rechazo a toda actitud evasiva, la toma de partido por un arte plenamente humano, lo mejor de la cultura universal a nuestra cultura, conservando las esencias latinoamericanas, el amor hacia la auténtica cultura española y hacia el idioma, y el reclamo de una expresión propia a la que debe proceder el reconocimiento de la existencia de Latinoamérica. Sobre todo, de Bolívar y Martí la conciencia apasionada de servicio, el antiimperialismo. En momentos en que el intelectual latinoamericano tenía que decidir su suerte del lado de nuestros pueblos y con los oprimidos, o en su contra. Henríquez Ureña se pronuncia contra todo tipo de colonialismo, contra el saqueo espiritual y económico de nuestros países por parte del imperialismo norteamericano y proclama que nuestra América se justificará ante el futuro cuando

termine en sus tierras la explotación del hombre por el hombre. Contempla, además, la participación popular en la construcción de lo que él llama “nuestra utopía” -su sueño de justicia-, ya que, como Martí, es con los oprimidos con quienes hace causa común. (pp. 129-130).

Una obra interesante y polémica es *Delirio Americano* del autor colombiano, residente en España, Carlos Granés, quien estructura su ensayo en tres tiempos bien definidos, partiendo del supuesto delirio permanente en que ha vivido esta tierra de utopías: el delirio de las vanguardias y la búsqueda de la modernidad, con el temprano ensueño de la Madre Patria, la búsqueda de un destino común y la exaltación de los sentimientos antiyanquis y antiimperialistas; el delirio de la identidad, la explosión de los nacionalismos, la consolidación de los estados y la peligrosa derivación de muchos de ellos hacia regímenes fascistas; y el delirio de la soberbia, el renacer de la revolución y la invención del guevarismo, con incidencia en diferentes países de América Latina.

Con su reflexión, que inicia con la muerte en combate del apóstol de independencia cubana José Martí en 1895 y concluye con la muerte del comandante de la Revolución Cubana, Fidel Castro, el 25 de noviembre de 2016, Granés intenta demostrar que “América Latina es siempre una pantalla donde alguien intenta proyectar una utopía, una fantasía o un delirio”, ya sea extranjero o nativo. En ese orden, el autor colombiano niega todas las afirmaciones que históricamente se han estructurado en torno a que América Latina “es el continente mágico-realista, el continente de las revoluciones o el continente solitario que llegó tarde al banquete de la civilización”. Muy por el contrario, se propone “quitar todas esas capas de ficción para demostrar que somos un continente extremadamente complejo geográfica, racial y culturalmente” e indica que “nos toca a todos convivir en democracia y con tolerancia, y eso supone dejar todos esos anhelos de pureza con respecto al enemigo exterior que siempre derivan en la búsqueda de un enemigo interno, lo cual ha sido nuestra gran tragedia.”, expresó Granés en una entrevista concedida a la Revista Mundo Dinero de Quito, Ecuador, el 1 de marzo del 2023.

En lo que se refiere al proceso identitario latinoamericano, Granés destaca que el continente ha tenido una larga historia de búsqueda de sí mismo, de exploración de una esencia que no pocos políticos e intelectuales han creído encontrar en los nacionalismos, los indigenismos y los populismos, haciendo del martirologio y del rechazo indolente y ancestral de los Estados Unidos

o de España sus señales de identidad, dejando entrever que todos los males vienen de afuera, alimentando así una supuesta falsa dialéctica entre los imperialismos ficticios y la inocencia de los nativos. Al respecto Granés (2022) sostiene:

(...) de las independencias habíamos pasado a las guerras civiles, luego a las guerras entre países y finalmente, de forma abrupta, a las revoluciones –la mexicana, la chilena, las militares de Uruburu, Getúlio Vargas y Sánchez Cerro; la de Sandino, las populistas, las socialistas, las antiimperialistas–; llegábamos a los años ochenta exhaustos, rindiéndole una fidelidad absurda y masoquista a un conjunto de ideas obsoletas, crueles y tiránicas que los latinoamericanos parecíamos condenados a repetir como loros tropicales: la descolonización, el antiyanquismo, el enemigo interno, la pureza de las tradiciones, el líder telúrico, la legitimidad de la violencia (p. 399).

En *Delirio Americano* se examina a profundidad la relación permanente que existe entre arte y política, literatura y poder político, revelando claramente que el genio literario y la ambición política por el poder han andado siempre muy de cerca. De esta manera, Granés encuentra reveladores niveles de correspondencia entre las expresiones políticas e intelectuales con la manifestaciones artísticas y literarias. Salvo el muralismo mexicano, el populismo Argentino, la vanguardia arquitectónica brasileña, la Revolución cubana y el *boom* literario, la mayor parte de los fenómenos culturales latinoamericanos han tenido un consumo marcadamente de tipo local o nacional. En este sentido, la tensión creativa entre localismo y universalismo es una clave de lectura de la historia cultural de América Latina. No cabe duda de que intelectuales como Martí, Rodó, Vasconcelos, Neruda, García Márquez, Vargas Llosa y Borges, entre otros, recrearon magistralmente problemas latinoamericanos en diálogo con los cánones de las vanguardias más avanzadas de su tiempo. Por eso sus nombres no quedaron atrapados en el ámbito reducido de lo nacional, sino que aún hoy exhiben ante el mundo su mejor espíritu creativo.

Tras realizar un recorrido desmitificador que va desde finales del siglo XIX, pasando por el siglo XX hasta llegar al siglo XXI, Granés (2022) concluye su obra con un discurso nihilista, que al mismo tiempo intenta ser un llamado a la convivencia, a la cordura y al reconocimiento de la exuberancia geográfica, la complejidad histórico-cultural, así como también del barroquismo étnico y literario que caracteriza a la América Latina. Esto se pone manifiesto en el siguiente texto:

Lo auténticamente latinoamericano, sería sacudirse ese estereotipo, olvidarnos de la imposible pureza premoderna, huir del lugar del “otro” que nos han asignado y tratar de entender que América Latina no es la tierra del prodigio, ni de la utopía, ni de la revolución, ni del realismo mágico, ni de la descolonización, ni de la resistencia, ni del narco, ni de la violencia eterna, ni el subdesarrollo, ni de la esperanza, ni siquiera el delirio. Tan solo es un lugar donde gente muy diversa tiene que convivir y prosperar. Un lugar exuberante por su geografía, complejo por su historia y barroco por las improbables mezclas a las que ha dado lugar. Solamente eso. Cualquier otra cosa que se diga tal vez no deje de ser solo una proyección o una fantasía. Incluso, una maldición (pp. 516-517).

Contrario a las ideas postuladas por Granés en su *Delirio Americano*, la república anhelada por Henríquez Ureña, la Patria de la Justicia, cobra sentido no en el deseo de uno, dos o tres iluminados, al margen del esfuerzo colectivo, sino que es fruto o resultado del esfuerzo mancomunado de múltiples y coordinadas voluntades de todo un pueblo, conducido por un liderazgo colegiado, democrático, responsable y con una visión táctica y estratégica, salido de sus propias entrañas. Solo con la cooperación sistemática de cada uno de los hijos de Hispanoamérica y de todos aquellos que estén dispuestos a colaborar solidariamente en esa magna empresa, se podrían alcanzar las metas delineadas y los propósitos proyectados. Veamos lo que dice el pensador dominicano sobre este aspecto:

Nuestro ideal no será la obra de uno, dos o tres hombres de genio, sino de la cooperación sostenida, llena de fe, de muchos, innumerables hombres modestos; de entre ellos surgirán, cuando los tiempos estén maduros para la acción decisiva, los espíritus directores; si la fortuna nos es propicia, sabremos descubrir en ellos los capitanes y timoneles, y echaremos al mar las naves. (Henríquez Ureña, *Obras Completas*, tomo V, 2003, pp. 462-463).

La patria que aspira a construir no puede edificarse sobre la base de la injusticia ante sus propios hijos e hijas o frente a naciones y pueblos vecinos o de otras latitudes, en aras de mostrar poderío e infundir temor. La justicia ha de ocupar un lugar privilegiado en la Magna Patria postulada por Henríquez Ureña, de manera que se anteponga y sirva de fundamento al ideal de cultura, tan necesario para lograr el desarrollo integral de nuestros pueblos. Al respecto el gran humanista hispanoamericano plantea: “El ideal de justicia está antes que el ideal de cultura: es

superior el hombre apasionado de justicia al que sólo aspira a su propia perfección intelectual”. (Henríquez Ureña, tomo V, 2003, p. 462).

Henríquez Ureña entiende que debemos propiciar la unidad en torno a la Magna Patria, pero que esto no debe constituirse en un fin en sí mismo. Por eso entiende que la meta final es alcanzar un ideal superior de justicia y desarrollo cultural, porque si ocurriese lo contrario, ese proyecto se constituiría en uno más para acumular poder con el solo propósito de tener poder, lo que podría contribuir a que la nueva nación se convierta en una potencia internacional fuerte y temible, destinada a sembrar nuevos terrores en el seno de la humanidad atribulada, que busca de forma incesante la tierra prometida. El humanista dominicano define el perfil de la nueva patria a que aspira se construya en América con las siguientes palabras:

Si la magna patria ha de unirse, deberá unirse para la justicia, para asentar la organización de la sociedad sobre bases nuevas, que alejen del hombre la continua zozobra del hambre a que lo condena su supuesta libertad y la estéril impotencia de su nueva esclavitud, angustiosa como nunca lo fue la antigua, porque abarca a muchos más seres y a todos los envuelven la sombra del porvenir irremediable. (Henríquez Ureña, tomo V, 2003, p. 462).

Al mismo tiempo deplora el que nuestro continente se constituya en una réplica o prolongación de Europa, Estados Unidos o cualquier otra potencia imperialista de la tierra, porque con ello solo se haría crear las condiciones propicias para profundizar la explotación y expoliación entre los seres humanos. Muy al contrario, entiende que se deben crear las condiciones para que América se convierta en la tierra de promisión, amor, justicia, desarrollo cultural, libertad, abundancia y bienestar de la humanidad, cansada de soñarla y buscarla en todos los lugares del planeta. Por eso, al tiempo de trazar las coordenadas de su ideal utópico, Henríquez Ureña (2003) advierte contra los peligros que asechan:

Si nuestra América no ha de ser sino una prolongación de Europa, si lo único que hacemos es ofrecer suelo nuevo a la explotación del hombre por el hombre (y por desgracia, esa es hasta ahora nuestra única realidad), si no nos decidimos a que esta sea la tierra de promisión para la humanidad cansada de buscarla en todos los climas, no tenemos justificación: sería preferible dejar desiertas nuestras altiplanicies y nuestras pampas si sólo hubieran de servir para que en ellas se multiplicaran los dolores humanos, no los dolores que nada alcanzará

a evitar nunca, los que son hijos del amor y de la muerte, sino los que la codicia y la soberbia infringen al débil y la hambriento. (Obras Completas, tomo V, p. 462).

Para prevenir a los constructores de la Magna Patria, soñada por Simón Bolívar, José de San Martín, Juan Pablo Duarte, Francisco Morazán, Eugenio María de Hostos, Gregorio Luperón, Emeterio Betances, José Martí, Máximo Gómez, Federico Henríquez y Carvajal, Pedro Albizu Campos, César Augusto Sandino, Gregorio Urbano Gilbert, Farabundo Martí, Ernesto -Che- Guevara, Francisco Alberto Caamaño, José Enrique Rodó y el propio Pedro Henríquez Ureña, este nos traza con claridad el camino a seguir:

Nuestra América se justificará ante la humanidad del futuro cuando, constituida en magna patria, fuerte y próspera por los dones de su naturaleza y por el trabajo de sus hijos, dé el ejemplo de la sociedad donde se cumple ‘la emancipación del brazo y la inteligencia’... En nuestro suelo nacerá entonces el hombre libre, el que, hallando fáciles y justos los deberes, florecerá en generosidad y en creación. (Henríquez Ureña, tomo V, 2003, p. 462).

Como se puede observar, la América a que aspira nuestro gran pensador y crítico es aquella que se fundamenta en la unidad de todos sus pueblos sobre la base de la prosperidad material y espiritual que proporciona la naturaleza y los frutos que emanan del trabajo y el esfuerzo mancomunado de sus hijos. Esta es la única vía para construir la mujer y el hombre nuevos – el ser humano universal nuevo- que se necesita, con una mentalidad y una praxis democrática y participativa, donde ondee serena -pero firme- la llama ardiente de la libertad y donde florezcan en creatividad y altos vuelos imaginativos y reflexivos, las más infinitas y disímiles escuelas artísticas, literarias y del pensamiento, en los ámbitos filosófico, científico y epistémico.

Así concebía Henríquez Ureña (2013) al ser humano universal que emergería del proceso de construcción de la nueva sociedad utópica americana:

El hombre universal con que soñamos, a que aspira nuestra América, no será descastado: sabrá gustar de todo, apreciar todos los matices, pero será de su tierra; su tierra, y no la ajena, le dará el gusto intenso de los sabores nativos, y esa será su mejor preparación para gustar de todo lo que tenga sabor genuino, carácter propio. La universalidad no es el descastamiento: en el mundo de la utopía no deberán desaparecer las diferencias de carácter

que nacen del clima, de la lengua, de las tradiciones, pero todas estas diferencias, en vez de significar división y discordancia, deberán combinarse como matices diversos de la unidad humana. Nunca la uniformidad, ideal de imperialismos estériles; sí la unidad, como armonía de las multánimes voces de los pueblos. Y por eso, así como esperamos que nuestra América se aproxime a la creación del hombre universal, por cuyos labios hable libremente el espíritu, libre de estorbos, libre de prejuicios, esperamos que toda América, y cada región de América, conserve y perfeccione todas sus actividades de carácter original, sobre todo en las artes: las literarias, en que nuestra originalidad se afirma cada día; las plásticas, tanto las mayores como las menores, en que poseemos el doble tesoro, variable según las regiones, de la tradición española y de la tradición indígena, fundidas ya en corrientes nuevas; y las musicales, en que nuestra insuperable creación popular aguarda a los hombres de genio que sepan extraer de ella todo un sistema nuevo que será maravilla del futuro. (Henríquez Ureña, Obras Completas: Tomo 7, 1921-1928, I, pp. 127-128).

Está claro que el ser universal por el que abogaba Henríquez Ureña debía ser una persona capaz de valorar y disfrutar de todas las tonalidades, pero debía fundar sus gustos en los sabores procedentes de los lares nativos, de todo lo que tenga sabor auténtico o propio. De igual manera, plantea que en el mundo de las utopías no deben desaparecer nunca las diferencias que surgen del clima, las lenguas y las tradiciones, las cuales, en lugar de causar separación y discrepancias, deberán combinarse como tonos diversos de la unidad humana, como concordia de las múltiples voces, jamás como similitud proveniente de dominaciones y hegemonías infecundas. De esa manera, América contribuiría a forjar al ser universal, por cuyos labios se podría expresar libremente el espíritu en todas sus manifestaciones.

A tono con su novedosa concepción filosófica de la perfección espiritual, Henríquez Ureña (2013) postula triunfante:

Si el espíritu ha triunfado, en nuestra América, sobre la barbarie interior, no cabe temer que lo rinda la barbarie de afuera. No nos deslumbre el poder ajeno: el poder es siempre efímero. Ensanchemos el campo espiritual: demos el alfabeto a todos los hombres; demos a cada uno los instrumentos mejores para trabajar en bien de todos; esforcémonos por acercarnos a la justicia social y a la libertad verdadera; avancemos, en fin, hacia nuestra utopía. (Henríquez Ureña, Obras Completas: Tomo 7, 1921-1928, I, p. 129).

En fin, el forjador del ideal político-cultural y filosófico de la Magna Patria recuerda que la utopía no es ilusión, sino flecha de anhelo, razón por la cual era de opinión que los ideales solo se concretizan sobre la faz de la tierra con base en el esfuerzo y el sacrificio. Es por ello por lo que insta a todos los hispanoamericanos a trabajar día tras día de forma incansable, con fe y esperanza en el porvenir, para convertir en una realidad irrefutable y venturosa la creación de la patria de la justicia y de la cultura. Por ella tanto soñó y luchó Henríquez Ureña, desplegando inmensos esfuerzos en el ámbito de la cultura, el magisterio y la producción intelectual en todos los confines de Hispanoamérica, tratando de interpretar, arrojar luz y transformar la realidad de sumisión y explotación que existía, en un paraíso lleno de abundancia material y espiritual, donde el amor, la libertad, la democracia, el respeto a los derechos humanos, la libertad de pensamiento y, sobre todo, la justicia social plena, prevalezcan para siempre.

CONCLUSIONES

La presente investigación, relativa a la Filosofía e Historia de la Cultura Hispanoamericana en la producción intelectual del dominicano Pedro Henríquez Ureña, arroja un conjunto de hallazgos que ponen de manifiesto la pertinencia y actualidad de sus reflexiones y propuestas, sin soslayar determinados estereotipos y prejuicios que pueden observarse en algunos de sus enfoques, los cuales han sido señalados y criticados oportunamente. Los principales hallazgos que se derivan de este estudio son los siguientes:

-Pedro Henríquez Ureña concibe las humanidades como las musas portadoras de la gracia y la felicidad interior que proporcionan los secretos de la perfección humana, donde las formas intelectuales del mundo antiguo constituyen los tesoros ocultos que es necesario desvelar para que sirvan de referencia a los procesos de creación de las generaciones posteriores.

-Henríquez Ureña asume la tesis del “milagro helénico”, en el caso de la Grecia antigua, porque a su entender supo combinar de una forma inteligente aspectos de la terrenalidad mundana con una amplia perspectiva de la trascendencia divina. Igualmente, sostiene que el pueblo griego fue quien introdujo la inquietud del progreso y no descansó hasta averiguar el secreto de toda perfección, cuando descubrió que el ser humano puede ser individualmente mejor de lo que es y puede vivir socialmente mejor que como vive. Para Henríquez Ureña, el pueblo griego juzga y compara, busca y experimenta sin tregua; mira hacia atrás y crea la historia y mira hacia el futuro y crea la utopía; inventa la discusión y la crítica; funda el pensamiento libre y la investigación sistemática; somete a examen todas las doctrinas y de su perpetua sucesión brota la evolución filosófica y científica; de su actitud crítica nace el dominio del método, de la técnica científica y filosófica, al tiempo que se erige en modelo de disciplina moral.

-Con gran espíritu crítico, Henríquez Ureña enjuicia al movimiento cultural e intelectual renacentista, reconociendo que hizo mucho bien al desarrollo material y espiritual de la sociedad, pero al mismo tiempo subraya su carácter limitado en el ámbito de las humanidades, al no generar entre los ciudadanos de entonces un espíritu creativo, emprendedor, de libre pensamiento y moralizante que tuviera como centro al ser humano.

-Henríquez Ureña ve al movimiento intelectual que se desarrolló en la Alemania de finales del siglo XVIII y principios del siglo XIX, como el nuevo humanismo que verdaderamente exalta la cultura clásica griega, con figuras tan relevantes como Immanuel Kant, Friedrich Hegel, Friedrich Schiller, Friedrich Schelling, Johann Gottlieb Fichte, Heinrich Heine y otros. Este movimiento impactó enormemente a España, por cuanto de allí salieron los métodos que contribuirían a renovar la erudición española, cuando los introdujo don Manuel Milá y Fontanals y luego los propagó don Marcelino Menéndez Pelayo y su destacada escuela erudita.

-En México, a principios del siglo XX, una generación de jóvenes intelectuales, entre ellos Henríquez Ureña, contribuyó enormemente a la transformación cultural e intelectual de ese importante país, lo que permitió que tanto la filosofía, la ciencia como el arte centraran su quehacer fundamentalmente en el ser humano, partiendo de las tradiciones milenarias de la población aborigen y mestiza e integrando los más diversos aspectos de aquel presente sacudido por grandes transformaciones revolucionarias en todos los órdenes a sus profundas producciones artísticas y literarias.

-Con los intelectuales latinoamericanos y españoles de su generación y de otras generaciones, Henríquez Ureña estableció diálogos, reflexiones y debates teóricos enriquecedores que contribuyeron a crear redes intelectuales continentales y transatlánticas que permitieron que las ideas de diversos pensadores latinoamericanos llegaran a otras latitudes, como fueron los casos de José Enrique Rodó, José Vasconcelos, Antonio Caso y el propio Henríquez Ureña, al tiempo de producirse interesantes colaboraciones e intercambios académicos y literarios con personalidades españolas de la estatura intelectual de Ramón Menéndez Pidal, Amado Alonso y Rafael Altamira, entre otros,

-En Henríquez Ureña se combinan de una forma maravillosa el ser humano de alma noble y generosa, con el pensador dotado de una formación intelectual superior, que siempre supo compartir con los demás sus conocimientos y saberes, que es el verdadero apostolado de un humanista a carta cabal, tal como lo indican discípulos y condiscípulos suyos, como Francisco Romero, Ernesto Sábato, Jorge Luis Borges, Alfonso Reyes y Eugenio Pucciarelli, entre otros. De igual manera, armonizó inteligentemente la razón con la emoción, la filosofía y la ciencia con la creación artística y literaria, pero donde la preocupación por el ser humano se yergue en el motivo

esencial de sus investigaciones, reflexiones y enseñanzas, conjugando en cada una de ellas la originalidad y la tradición. Esto coloca a Pedro Henríquez Ureña entre los tres más importantes humanistas del continente americano, junto al venezolano Andrés Bello y al colombiano Rufino José Cuervo.

-Desde muy temprana edad, Henríquez Ureña define su perfil intelectual en torno a las áreas de conocimiento de la literatura, el arte, la filosofía, la filología y el lenguaje; es decir, definió su universo intelectual en torno al ámbito de la cultura, desde una perspectiva crítica y filosófica. En el año 1907, el universo intelectual de Henríquez Ureña sufriría una profunda transformación. Fue el período en que leyó con fruición las obras de los más grandes pensadores y creadores del período helénico, siendo Platón el que más vivamente influyó en su formación y en su nueva perspectiva del mundo. En este vuelco tuvo mucho que ver su decisión de mudarse desde Cuba hacia México, relacionándose allí con un conjunto de jóvenes intelectuales que eran asiduos lectores de los clásicos griegos, lo que, sin lugar a duda, se convirtió en un ambiente positivo que le motivó a profundizar aún más en el helenismo, del cual ya venía bebiendo profusamente desde tiempos atrás.

-En el ámbito filosófico, a partir de 1907 cambia también su orientación filosófica positivista, que hasta ese momento había estado centrada fundamentalmente en Augusto Comte, Herbert Spencer, John Stuart Mill, Ernst Heinrich Haeckel, José Martí y Eugenio María de Hostos. A partir de entonces hace suyas las críticas que se les formulaban al positivismo desde diversos ámbitos y desplaza su interés intelectual hacia los filósofos contemporáneos William James, Henri Bergson, Emile Boutroux, Benedetto Croce, Jules de Gaultier y otros. Pero, al mismo tiempo, fija su vista en los grandes maestros de la filosofía moderna y contemporánea, tanto universales como hispanoamericanos, como Francis Bacon, René Descartes, Blaise Pascal, Gottfried Wilhelm Leibniz, Baruch Benedicto Spinoza, Immanuel Kant, Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Johann Glottieb Fichte, Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling, Arthur Schopenhauer, Friedrich Wilhelm Nietzsche, Eugenio María de Hostos, José Martí, José Enrique Rodó, José Ingenieros y Antonio Caso, entre otros.

-Henríquez Ureña forjó una concepción filosófica propia, que se podría denominar filosofía de la perfección espiritual, la cual se pone de manifiesto en su amplia cosmovisión del mundo, de la

cultura, de la literatura y del lenguaje, pero donde el ansia infinita de perfección del espíritu se convierte en su brújula orientadora en el inmenso, ignoto y caótico piélago del universo plural. Henríquez Ureña llega a darle preeminencia al mundo espiritual por encima del mundo material, siguiendo las huellas del gran Platón, para quien el mundo sensible no es más que un reflejo del mundo suprasensible o del mundo de las ideas. De su lado, el pensador dominicano, concibe al mundo espiritual como ansia de perfección, creador de luz para iluminar el cosmos y generador de armonía para lograr el equilibrio de todo lo existente.

-Henríquez Ureña considera que las materias primas rústicas del caos universal son las que sirven de fundamento al espíritu para crear el mundo perfecto. Cuando el espíritu anhela la creación de concordia entre los seres humanos, procede a crear la moral. De igual modo, busca la libertad y la justicia a través de las utopías, que son sus cumbres, en tanto creaciones espirituales magnas. Crea su mundo perfecto a través del arte, mediante simples representaciones. Define las formas ideales de la vida mediante la religión. Llega a su nivel más elevado mediante la creación espiritual pura y perfecta del ser humano, máxime cuando este se entrega al mundo en total plenitud, logrando así que cobre sentido la existencia de toda la humanidad. Es en ese contexto que encuentra justificación su extremada concepción filosófica espiritualista, la que bautiza con el nombre propio de ansia de perfección del espíritu. De aquí se desprende la idea, que hemos asumido a lo largo de esta investigación, de que Henríquez Ureña debe ser considerado el creador por excelencia de la filosofía de la perfección espiritual.

-En cuanto a su filosofía de la cultura, Henríquez Ureña sostiene que el gran secreto para el logro de una auténtica expresión del espíritu hispanoamericano es trabajar honda y tesoneramente por una expresión propia y distintiva, pero siempre teniendo como referencia la expresión del arquetipo, la norma universal y perfecta, que le otorga a Grecia y Roma, hasta llegar al extremo de definir las como “*arcas de todos los tesoros*”. También aconseja bajar a la raíz de las cosas que queremos decir, dotando de un contenido profundo y de una forma de expresión sencilla y elegante todo lo que necesitamos comunicar a través del arte, de la literatura, la ciencia y la filosofía. Todo esto, además, debe ser afinado y definido claramente, teniendo siempre como brújula orientadora el ansia de perfección.

-Henríquez Ureña destaca que entre los siglos X y XIV de la Edad Media, se crearon los rasgos más destacados de la cultura española, muchos de los cuales perviven hasta la época actual. En ese periodo se produjo una dualidad cultural en la península Ibérica, ya que los pueblos de la parte sur, de la región central y la de la zona meridional fueron dominados por los árabes (Badajoz, Málaga, Granada, Armería, Sevilla, Murcia, Córdoba, Valencia, Mallorca, Toledo y Zaragoza, pasando a formar lo que los árabes denominaron el Al Ándalus), mientras que los pueblos del norte (Reino de León, Reino de Castilla, Reino de Navarra, Reino de Aragón y el Condado de Barcelona) rechazaron la dominación árabe y fueron configurando su propia cultura, derivada directamente del influjo latino a través de la lengua provenzal.

-Las culturas de Galicia, Portugal, León, Cataluña, Aragón y Castilla batallaron por convertirse en hegemónicas, logrando esta última imponerse sobre las demás hacia el siglo XIII. De esta manera se hizo predominante su cultura y su idioma, el castellano, el cual, tras la derrota de los últimos reductos árabes en la península Ibérica, así como la toma del Emirato de Granada en abril de 1492 por parte de los Reyes Católicos de Castilla y Aragón, asume el nombre genérico de idioma español. Henríquez Ureña resalta que el castellano se apoderó definitivamente de toda la zona central de España, de norte a sur, de mar a mar, siendo el momento decisivo el siglo XIII, pero cuando procedió a “descubrir” y a conquistar el Nuevo Mundo, Castilla le daría, sola, su triunfante idioma imperial.

-Henríquez Ureña le concede un lugar muy especial al español, como vehículo fundamental de comunicación de los pueblos hispanoamericanos, al permitirle conformar una unidad lingüística, política y cultural, cuando fueron conquistados, colonizados y dominados política, cultural e ideológicamente por España. El idioma español, traído por Cristóbal Colón y los integrantes de las diferentes expediciones realizadas hacia La Española y al resto de América, tuvo un débil impacto en las poblaciones originarias entre los siglos XV, XVI y XVII, debido al exterminio masivo realizado por los conquistadores en el archipiélago del Caribe y ante la actitud inicialmente tolerante mostrada por los Reyes Católicos y los sucesivos reyes de la Casa de Austria hacia las distintas órdenes religiosas responsables del proceso de evangelización cristiana en el Nuevo Mundo, quienes podían llevar a cabo las catequesis tanto en las lenguas amerindias como en las lenguas de los conquistadores.

-La unidad lingüística de todos los pueblos conquistados y colonizados por España con base en el idioma castellano o español, fue un factor clave en el proceso de conformación de la cultura hispanoamericana. El idioma español ha permitido la intercomunicación de todas las culturas nativas con la cultura española, las culturas criollas, las culturas afroamericanas y las culturas afrocaribeñas, posibilitando de esta manera una adecuación de la lengua hispánica a las nuevas condiciones económicas, sociales, políticas, jurídicas, culturales e ideológicas del contexto americano y caribeño.

-Henríquez Ureña llegó a la conclusión, producto de sus investigaciones lingüísticas, de que el español en Santo Domingo tiene un matiz antiguo en su vocabulario, ya que desde finales de siglo XIX hasta épocas recientes, entre las gentes cultas se oían, y en gran parte se oyen todavía, expresiones arcaicas dentro del español general. Muchas de estas locuciones subsisten en diversas regiones de España o América, pero en ningún otro país podrá formarse un vocabulario de palabras obsoletas u obsolescentes del español que iguale en cantidad al que existe en Santo Domingo.

-Henríquez Ureña, el reconstructor más sigiloso de los aportes creativos de España a la multiculturalidad que hoy caracteriza a la América Hispánica desde los territorios de México hasta la Tierra del Fuego, es al mismo tiempo el crítico más acervo e incisivo de las acciones realizadas y de los errores cometidos por la nación ibérica contra la población originaria y su cultura en el proceso de conquista y colonización del Nuevo Mundo. No obstante, este pensador hispanoamericano estima que el “Descubrimiento de América” o del Nuevo Mundo por parte de Cristóbal Colón y los Reyes Católicos constituyó el acontecimiento más trascendente de la época moderna, el cual le permitió a España tener un rol decisivo en el desarrollo político, económico-social y cultural de Europa.

-El rol jugado por los sectores criollos, por las comunidades nativas y por los grupos afroamericanos en la configuración de una independencia integral, en que confluirían la independencia económica, social, cultural, espiritual e ideológica de los pueblos hispanoamericanos ante la dominación que durante más tres siglos y medio había ejercido España, fue un factor clave para lograr su definición cultural e identitaria, sin que ello implique el desconocimiento de los grandes aportes recibidos de la nación ibérica. El rol que jugaron las poblaciones indígenas, los negros esclavos procedentes de África, los mestizos y los mulatos en la

definición identitaria histórica y cultural de los pueblos hispanoamericanos, no es abordado a profundidad a lo largo de obra por Henríquez Ureña. Esto ha motivado que varios autores hayan mostrado una actitud crítica en torno a este proceder del destacado intelectual dominicano y le haya merecido la denominación de “mulato poscolonial”, al no enfatizar el rol decisivo de esos sectores sociales y étnicos en la configuración de las nuevas naciones que surgieron como resultado de la lucha independentista, mientras que dedica varias obras a España y a su influjo cultural y literario en el continente americano.

-Henríquez Ureña sustenta la idea de que antes de completarse la independencia política en la América Hispánica, hacia el año 1823, Andrés Bello había proclamado la independencia espiritual a través de sus *Silvas Americanas*, a través de las cuales instaba a los poetas y a la poesía a dejar como fuente de inspiración a Europa y a tomar las tierras vírgenes bañadas por el Océano Atlántico como su verdadera musa inspiradora, lo que, a su entender, tuvo en ese momento una intención revolucionaria, a pesar de estar expresada en un estilo clásico. De igual manera, destaca el aporte al proceso de independencia espiritual de Juan María Gutiérrez y José María Heredia en la construcción de una poética tocada por el espíritu profético y de rebeldía, tan necesario en ese contexto histórico. En relación con otros géneros literarios, así como en las campañas humanitarias y democráticas, destaca la ingente labor realizada por los hispanoamericanos José Joaquín Fernández de Lizardi, Bartolomé Hidalgo, Esteban Echavarría, Domingo Faustino Sarmiento, Eugenio María de Hostos, Rubén Darío, José Martí y José Enrique Rodó, entre otros, de quienes dijo bebieron “*ávidamente agua de todos los ríos nativos*” con el claro propósito de contribuir a la búsqueda de una verdadera expresión del espíritu americano.

-Henríquez Ureña considera que, si bien era necesario avanzar hacia la independencia espiritual, no menos importante era no perder de vista que todo intento de aislamiento es ilusorio, ya que hasta nuestros grandes orientadores primigenios estuvieron aguijoneados por un afán europeizante y sería absurdo no aprovechar todos los beneficios que nos ofrece la cultura occidental. Al respecto sostiene que en el ámbito literario Europa estará presente, cuando menos, en el arrastre histórico del idioma. No obstante, es del parecer que el idioma compartido no nos obliga a perdernos en la masa de un coro de voces uniformes, cuya dirección no esté bajo nuestro control, sino que, por el contrario, nos obliga a acentuar nuestra nota expresiva, a buscar nuestro propio acento original e inconfundible.

-La convicción profunda de Henríquez Ureña de que sólo es posible obtener una expresión original y auténtica cuando se busca con amor y denuedo en el suelo nativo, es lo que nos permite comprender más claramente el por qué este pensador hurgó tanto en las raíces históricas y culturales de su propio país, República Dominicana, que en muchos de sus escritos denomina Santo Domingo -por ser más conocido de esa manera en América y Europa-, a pesar de vivir más tiempo fuera del mismo, que dentro de él.

-Henríquez Ureña hace un recorrido histórico interesante por las diferentes expresiones culturales y los múltiples aportes creativos de escritores de origen hispánico, escritores criollos y escritores dominicanos tanto en la configuración de la cultura y las letras coloniales, como en la definición de la cultura dominicana, destacando los roles preeminentes de escritores como Fray Bartolomé de las Casas, Gonzalo Fernández de Oviedo, Diego Álvarez Chanca, Fray Ramón Pané, Juan de Castellanos, Leonor de Ovando, Cristóbal de Llerenas, Antonio Sánchez Valverde, José Francisco Heredia, Bernardo Correa y Cidrón, Andrés López de Medrano, José Núñez de Cáceres, Juan Pablo Duarte, Antonio del Monte y Tejada, José Joaquín Pérez, Salomé Ureña de Henríquez, Félix María del Monte, los hermanos Javier y Alejandro Ángulo Guridi, Ulises Francisco Espaillat, Mariano Antonio Cestero, Gregorio Luperón, José Gabriel García, Fernando Arturo de Meriño, Manuel de Jesús Galván, Manuel de Jesús Peña y Reynoso, Federico García Godoy, Gastón Fernando Deligne, Américo Lugo, Emiliano Tejera, Domingo Moreno Jimenes, Tomás Hernández Franco, Virgilio Díaz Grullón, Héctor Incháustegui Cabral, Manuel del Cabral, Pedro Mir, Emilio Rodríguez Demorizi y Juan Bosch, entre otros.

-La patria anhelada por Henríquez Ureña no es aquella que se funda sobre la base del deseo de uno, dos o tres iluminados, al margen del esfuerzo colectivo, sino la que es fruto del esfuerzo mancomunado de múltiples voluntades de seres humanos modestos, del pueblo, que es quien dará a luz a los espíritus directores cuando las condiciones estén maduras, de los cuales surgirán los capitanes y timoneles que conducirán las naves a Puerto Seguro. Solo la cooperación sistemática de cada uno de los hijos de la América Hispana y de todos aquellos que estén dispuestos a colaborar solidariamente con ella, es lo que permitirá el logro efectivo de todas las metas y de los propósitos proyectados, en torno a la creación de una Patria Grande y Próspera para todos los hijos de esta tierra, al tiempo que se convertiría en tierra de promisión para toda la humanidad.

-La justicia ha de ocupar un lugar privilegiado en la Magna Patria postulada por Henríquez Ureña, de manera que se anteponga y sirva de fundamento al ideal de cultura, tan necesario para lograr el desarrollo integral de los pueblos hispanoamericanos. La patria que se quiere construir no puede edificarse sobre la base de la injusticia ante sus propios hijos o frente a naciones y pueblos vecinos o pertenecientes a otras latitudes, pretendiendo mostrar poderío para infundir temor a los demás, sino que debe ser una nación solidaria y bienhechora para todos.

-La América que aspiraba a edificar nuestro gran pensador y crítico es aquella que se fundamenta en la unidad de todos sus pueblos sobre la base de la prosperidad material y espiritual que se deriva del aporte de la naturaleza y del trabajo que emana del esfuerzo mancomunado de sus hijos. Esta es la única vía para alcanzar al ser humano integral que se necesita con una mentalidad y una praxis democrática y participativa, donde ondee serena y firmemente la llama ardiente de la libertad, al tiempo de florecer en creatividad y altos vuelos imaginativos y reflexivos con el surgimiento de infinitas escuelas artísticas, literarias, de pensamiento filosófico, científico y epistemológico, en el marco de la más amplia libertad de expresión y de cultos.

-Henríquez Ureña, forjador del ideal político-cultural y filosófico de la Magna Patria, nos recuerda que la utopía no es ilusión, sino el creer que los ideales se concretizan sobre la faz de la tierra sin esfuerzo y sin sacrificio. Esto le lleva a motivar a todos los hispanoamericanos a trabajar día a día, de forma incansable, con fe y con esperanza en el porvenir, para convertir en una realidad bienhechora e incontrovertible la creación de la patria de la justicia y de la cultura, donde se logre a plenitud la emancipación del brazo y de la inteligencia de todos sus hijos y de todos aquellos que hagan posible su feliz edificación.

BIBLIOGRAFÍA

Aguirre, Luis Maira (2006). “Las relaciones entre América Latina y Estados Unidos: balance y perspectivas”. En Política y movimientos sociales en un mundo hegemónico. Lecciones desde África, Asia y América Latina. Boron, Atilio A.; Lechini, Gladys. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO).

Altamira y Crevea, Rafael (1900), Cuestiones Hispano-Americanas, Madrid: E. Rodríguez Serra Editor.

Altamira y Crevea, Rafael (1902), Historia de España y de la Civilización Española, Tomo II, Barcelona: Herederos de Juan Gili, Editores.

Altamira y Crevea, Rafael (1906), Historia de España y de la Civilización Española, Tomo III, Barcelona: Herederos de Juan Gili, Editores.

Altamira y Crevea, Rafael (1914), Historia de España y de la Civilización Española, Tomo IV, Barcelona: Herederos de Juan Gili, Editores.

Altamira y Crevea, Rafael (1929), Obras Completas, Tomo XI: Escritos patrióticos,

Madrid: Compañía Ibero-Americana de Publicaciones, S.A.

Álvarez, Julia (2002). En el Nombre de Salomé. México: Alfaguara.

Álvarez, Soledad (1980). La magna patria de Pedro Henríquez Ureña. Santo

Domingo: Colección Siboney.

Anónimo (1924). Leyes de Manú. Instituciones religiosas y civiles de la India. París:

Casa editorial Garnier Hermanos.

Anónimo (1999). Códigos legales de tradiciones babilónicas. Barcelona: Trotta,

Ediciones de la Universitat de Barcelona.

Aránguez de Sánchez, Tasia (2016). ¿Qué es el método hermenéutico? La Galería de

los Perplejos. Blog oficial de la Asociación Arjaí. <https://arjai.es/2016/08/24/que-es-el->

[metodo-hermeneutico/](https://arjai.es/2016/08/24/que-es-el-metodo-hermeneutico/).

Aristóteles (2008). Obras Escogidas, 5 tomo. Madrid: Editorial Gredos.

Avelino, Andrés (1946). “Pedro Henríquez Ureña: Filósofo y Humanista”. Homenaje a

Pedro Henríquez Ureña. Ciudad Trujillo: Universidad de Santo Domingo,

Volumen 50, pp. 87-118.

Balaguer, Joaquín (1997). *Historia de la Literatura Dominicana*. Santo Domingo: Editora Corripio.

Barcia, Pedro Luís (Compilador) (2006). *Pedro Henríquez Ureña y la Argentina*. Santo Domingo: Dirección General de la Feria del Libro y Fondo de Cultura Económica.

Bello, Andrés (1995). *Obras Completas de Don Andrés Bello. Tomo V: Gramática de la Lengua Castellana destinada al uso de los americanos*. Prólogo de Amado Alonso. Caracas: La Casa de Bello.

Bello, Andrés (1881). *Obras Completas de Don Andrés Bello. Volumen I: Filosofía del Entendimiento*. Santiago de Chile: Dirección del Consejo de Instrucción Pública.

Bello, Andrés (1881a). *Obras Completas de Don Andrés Bello. Volumen II: Poema del CID*. Santiago de Chile: Dirección del Consejo de Instrucción Pública.

Bello, Andrés (1883). *Obras Completas de Don Andrés Bello. Volumen III: Poesías*. Santiago de Chile: Dirección del Consejo de Instrucción Pública.

Bethell, Leslie (Editora) (1992). *Historia de América Latina. Tomo 9: México, América Central y el Caribe, c. 1870-1930*. Barcelona: Editorial Crítica.

Bilbao, Francisco (1864). *El Evangelio Americano*, Buenos Aires: Imprenta de la Sociedad Topográfica Bonaerense.

Bilbao, Francisco (1978). *Iniciativa de la América. Idea de un Congreso Federal de las Repúblicas*, México: UNAM.

Bolívar, Simón (2007). *La obra política y constitucional de Simón Bolívar*, Madrid: Tecnos.

Bosch, Juan (2009). "Mujeres en la Vida de Hostos". *Obras Completas, Tomo VI: Biografías*. Santo Domingo: Comisión Permanente de Efemérides Patrias.

Bosch, Juan (2009). "Hostos, el sembrador". *Obras Completas, Tomo VI: Biografías*. Santo Domingo: Comisión Permanente de Efemérides Patrias.

Buber, Martín (1966). *Caminos de utopía*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.

Caballero Wangüemert, María (2011). *Cronología de Eugenio María de Hostos*.

https://www.cervantesvirtual.com/portales/eugenio_maria_de_hostos/autor_cronologia/

Campanella, Tommaso (1988). *La Ciudad del Sol*. Madrid, Mondadori.

Calder, Bruce J. (1998). El Impacto de la Intervención. La República Dominicana

durante la Ocupación Norteamericana de 1916-1924. Santo Domingo:

Fundación Cultural Dominicana.

Cassirer, Ernst (1968). Antropología Filosófica. Introducción a una Filosofía de la

Cultura. México: Fondo de Cultura Económica.

Cassirer, Ernst (1975-1976). Filosofía de las Formas Simbólicas, 3 tomos. México:

Fondo de Cultura Económica.

Cassirer, Ernst (2005). Las Ciencias de la Cultura. México: Fondo de Cultura

Económica.

Caso, Antonio (1971-1978). Obras completas, Tomos I al XI. México: Universidad Autónoma

de México (UNAM).

Caso, Antonio (2019). El Concepto de la Historia Universal. México: Fondo de Cultura

Económica.

Castro-Gómez, Santiago (1991). Filosofía e identidad latinoamericana. Exposición y crítica de

una problemática. Universitas Philosophica, 17-18, dic. 1991- junio 1992, Bogotá, Colombia, pp. 153-175.

Celenteano, Adrián (2005). Utopía: Historia, concepto y política. Utopía y Praxis

Latinoamericana, Volumen10, Número 31, Maracaibo, Diciembre 2005.

Cicerón, Marco Tulio (2008). Disputas Tusculanas. México: Universidad Autónoma de México.

Collado, Miguel (Compilador) (2006). Ideario de Pedro Henríquez Ureña. Santo

Domingo: Ediciones CEDIBIL.

De Nolasco, Flérida (1966). Pedro Henríquez Ureña: Síntesis de su pensamiento. Santo

Domingo: Editora del Caribe, C. por A.

De Unamuno, Miguel (1996). La Agonía del Cristianismo. Madrid: Editorial Espasa

Calpe.

De Unamuno, Miguel (1999). Del Sentimiento Trágico de la Vida en los Hombres y en

los Pueblos. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva.

Dilthey, Wilhelm (1986). *Introducción a las Ciencias del Espíritu*. Madrid: Alianza

Editorial.

Doueïhi, Milad (2011). *Humanismo digital*, *El Correo de la UNESCO*, Octubre-

Diciembre de 2011, pp. 32-33.

Durán, Diony (1992). *La Flecha de Anheló*. La Habana, Cuba: Editorial Letras Cubanas.

Eliade, Mircea (2001). *El mito del eterno retorno*, Buenos Aires: Emecé Editores.

Dussel, Enrique; Mendieta, Eduardo y Bohórquez, Carmen (Editores) (2009). *El*

pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y “latino” (1300-2000):

historia, corrientes, temas y filósofos. México: Siglo XXI: Centro de

Cooperación Regional para la Educación de Adultos en América Latina y el

Caribe.

Escolano Giménez, Luis Alfonso (2022). *Labor de Pedro Henríquez Ureña en la*

articulación del ámbito cultural hispanoamericano (1904-1924). Tzintzun.

Revista de estudios históricos No.75 Michoacán enero/junio 2022.

Estrella González, Alejandro (2010). “Antonio Caso y las redes filosóficas mexicanas:

sociología de la creatividad intelectual”. *Revista Mexicana de Sociología* 72, No. 2 (abril-junio, 2010): 311-342. México, D. F.: Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Sociales.

Freud, Sigmund (2003). *Obras Completas*. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva.

Galindo Ulloa, Javier (2012). *La cultura clásica en la formación intelectual de Pedro Henríquez Ureña*. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid (Tesis Doctoral).

Galindo Ulloa, Javier (2018). *El proyecto cultural de Pedro Henríquez Ureña en México*.

Universidad Autónoma Metropolitana: *Fuentes Humanísticas*, Año 30, No. 57, II

Semestre, julio-diciembre 2018, pp. 27-45.

García, Rubén (1986). *La Filosofía de Antonio Caso (Antonio Caso y la Universidad)*. México:

Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).

Garciadiego, Javier (2010). *Textos de la Revolución Mexicana*. Caracas: Fundación

Biblioteca Ayacucho.

García Morales, Alfonso (1992). *El Ateneo de México (1906-1914). Orígenes de la*

Cultura Mexicana Contemporánea, Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-
Americanos de Sevilla.

Gómez Pardo, Rafael (2006), El positivismo en América Latina en la era de la globalización.

Franciscanum. Revista de las ciencias del espíritu, No. 142, 2006, pp. 55-78. Universidad
de San Buenaventura Bogotá, Colombia.

González Flores, Adolfo (1999). El conocimiento de la realidad y el papel de la intuición en la
obra de Antonio Caso (1908-1917). México: Universidad Nacional Autónoma de México
(UNAM).

González Tapia, Carlisle (1998). El Pensamiento Lingüístico de Pedro Henríquez

Ureña (Primer lingüística dominicano y primer dialectólogo de Hispanoamérica). Santo
Domingo: Editora Universitaria.

González, Raymundo (2007) (Compilador). Documentos para la Historia de la Educación

Moderna en la República Dominicana (1879-1894). Tomos I y II. Santo Domingo:
Academia Dominicana de la Historia/Archivo General de la Nación.

Gotay-Morales, Michelle. “Acerca de Eugenio María de Hostos y Bonilla”. Claridad, En

Rojo 7 al 13 de enero de 2016: 16-17, San Juan, Puerto Rico.

Carlos Granés (2022). Delirio americano. Una historia cultural y política de América Latina.

Bogotá: Taurus.

Hegel, Georg W. Friedrich (1995). Lecciones sobre Historia de la Filosofía I. México:

Fondo de Cultura Económica.

Hegel, Georg W. Friedrich (2005). Filosofía de la Historia. Buenos Aires: Claridad.

Henríquez Ureña, Familia (1996). Epistolario, 2 tomos. Santo Domingo: Secretaría de

Educación, Bellas Artes y Cultos.

Henríquez Ureña, Familia (2002). Martí en los Henríquez Ureña. Santo Domingo:

Secretaría de Estado de Educación.

Henríquez Ureña, Max (1950). Hermano y Maestro (Recuerdos de infancia y

juventud). Ciudad Trujillo: Librería Dominicana.

Henríquez Ureña, Max (1977). Los yanquis en Santo Domingo: la verdad de los

hechos comprobada por datos y documentos oficiales. Santo Domingo: Sociedad Dominicana de Bibliófilos.

Henríquez Ureña, Max (1988). *Mi Padre. Perfil biográfico de Francisco Henríquez y Carvajal*. Santo Domingo: Comisión Permanente de la Feria Nacional del Libro.

Henríquez Ureña, Pedro (1920). *La Versificación Irregular en la Poesía Castellana*. Prólogo de Ramón Menéndez Pidal. Madrid: Centro de Estudios Históricos, *Revista de Filología Española*, Volumen IV.

Henríquez Ureña, Pedro (1940). *El español en Santo Domingo*. Buenos Aires: Biblioteca de Dialectología Hispanoamericana, Volumen VI.

Henríquez Ureña, Pedro (1988). *Obra Dominicana*. Santo Domingo: Sociedad Dominicana de Bibliófilos.

Henríquez Ureña, Pedro (1989). *La utopía de América*. Prólogo: Rafael Gutiérrez Girardot; compilación y cronología: Ángel Rama y Rafael Gutiérrez Girardot. Caracas (Venezuela): Biblioteca Ayacucho.

Henríquez Ureña, Pedro (1994). *Las Corrientes Literarias en América Latina*. Bogotá:

Fondo de Cultura Económica.

Henríquez Ureña, Pedro (1998). Ensayos. México: Fondo de Cultura Económica.

Henríquez Ureña, Pedro (2000). Memorias * Diario * Notas de Viajes. México: Fondo
de Cultura Económica.

Henríquez Ureña, Pedro (2001). Obra Crítica. México: Fondo de Cultura Económica.

Henríquez Ureña, Pedro (2003). Obras Completas, 5 tomos. Santo Domingo: Editora
Nacional de la Secretaría de Estado de Cultura.

Henríquez Ureña, Pedro (2004a). Estudios Mexicanos. México: Fondo de Cultura
Económica.

Henríquez Ureña, Pedro (2004b). Desde Washington. México: Fondo de Cultura
Económica.

Henríquez Ureña, Pedro (2013-2015) (Miguel D. Mena, Compilador y Editor). Obras
Completas, 14 tomos. Santo Domingo: Ministerio de Cultura de la República
Dominicana.

Henríquez Ureña de Hlito, Sonia (1993). Pedro Henríquez Ureña: Apuntes para una

Biografía. México: Siglo Veintiuno Editores.

Hernández Sampieri, Roberto; Fernández Collado, Carlos y Baptista Lucio, Pilar (2014).

Metodología de Investigación. México: McGraw-Hill/Interamericana

Editores S.A.

Hoernel, D. (1980). Las grandes corporaciones y la política del gran garrote en Cuba y en

México. *Historia Mexicana*, 30 (2), 209-246.

Inoa, Orlando (2002). Pedro Henríquez Ureña en Santo Domingo. Santo Domingo: Comité

Permanente de la Feria del Libro.

Inoa, Orlando (2022). *Alrededor de Pedro Henríquez Ureña*. Santo Domingo: Letras

Gráficas.

Israel, Jonathan (2012). *La Ilustración radical*. México, Fondo de Cultura Económica.

Israel, Jonathan (2017). “Estos son malos tiempos para un ideal democrático, liberal,

universalista” por Marcelo Somarriva. *Revista Santiago* No. 5, junio 2018,

Santiago de Chile.

Jaeger, Werner (2006). *Paideia: Los Ideales de la Cultura Griega*. México: Fondo de

Cultura Económica.

Juretschke Meyer, Hans (1974). Alemania en la obra de Milá y Fontanals, Boletín de

la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona, N°. 35, 1974, págs. 5-67.

Jimenes-Grullón, Juan Isidro (1969). Pedro Henríquez Ureña: Realidad y Mito y Otro

Ensayo. Santo Domingo: Editorial Librería Dominicana.

Jurado Rojas, Yolanda (2005). Técnicas de Investigación Documental. Manual para la

elaboración de tesis, monografías, ensayos e informes académicos. México: International

Thomson Editores.

Kant, Immanuel (1987). Los progresos de la Metafísica desde Leibniz y Wolff, Madrid: Tecnos.

Kant, Immanuel (2004). Filosofía de la Historia. México: Fondo de Cultura Económica.

Krauze, Enrique (1999). Pedro Henríquez Ureña. México: CONACULTA.

Kozlarek, Oliver (2012). “Antonio Caso: Humanismo, religión y sociología”. México: Open

Insight (Revista de Filosofía) • Volumen III • N° 3 (enero 2012) • pp. 5–19.

Levene, Ricardo (1951), Las Indias no eran colonias. Madrid: Espasa-Calpe.

Levene, Ricardo (1956), Historia del derecho argentino. Buenos Aires: Editorial G. Kraft.

Martí, José (1980). *Nuestra América*. Buenos Aires: CLACSO.

Martí, José (1992). *Obras Completas*. La Habana, Cuba: Editorial de Ciencias Sociales.

Martí, José (2005). *Nuestra América*. Caracas: Fundación Biblioteca Ayacucho.

Mateo, Andrés L. (2003). *Pedro Henríquez Ureña: Errancia y Creación*. Bogotá: Taurus.

Mateo, Andrés L. (2006). *¿Por qué vino Pedro Henríquez Ureña en 1931?* Santo Domingo: Editora Publiguías.

Matthew, Arnold (2010). *Cultura y anarquía*, Madrid: Cátedra.

Menéndez Pelayo, Marcelino (1962). *Obras Completas: Historia de las ideas estéticas en España*, Tomo IV, Madrid: Ministerio de Educación Nacional y Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Mendoza Bolaños, Daniel (2018). La formación inicial de Pedro Henríquez Ureña en República Dominicana (1884-1901). *Revista Mexicana de Historia de la Educación*, Ciudad de México, vol. VI, núm. 11, 2018, pp. 23-45. DOI: <https://doi.org/10.29351/rmhe.v0i11.132>

Mendoza Bolaños, Daniel (2022). La formación literaria de Pedro Henríquez Ureña en

Cuba, 1904-1906. *Latinoamérica* no.75, Ciudad de México, julio/diciembre 2022, Epub
22-Nov-2022.

Ministerio de Relaciones Exteriores (2010). *Acuerdos de Integración Latinoamericana 1826-1881*, Caracas: Ministerio del Poder Popular para Relaciones Exteriores.

Miranda Cancela, Elina (1995). *Pedro Henríquez Ureña y el mundo griego*, Revista
Aula, Santo Domingo: UNPHU.

Moro, Tomás (1999). *Utopía*. Madrid: Espasa-Calpe.

Mosterín, Jesús (1993). *Filosofía de la Cultura*. Madrid: Alianza.

Murray, Gilbert (1962). *Grecia Clásica y el Mundo moderno*. Madrid: Editorial Norte y
Sur.

Núñez Carpizo, Elssié (2016). “El positivismo en México: Impacto en la educación”. *La independencia de México a 200 años de su inicio. Pensamiento social y jurídico*. México:
Universidad Autónoma de México/Instituto de Investigaciones Jurídicas.

Knight, Melvin M. (1939). *Los americanos en Santo Domingo*. Estudios del imperialismo
americano. Publicaciones de la Universidad de Santo Domingo. Ciudad Trujillo,

Distrito de Santo Domingo: Imprenta Listín Diario.

Ocampo López, Javier (2004). Eugenio María de Hostos (1839-1903). Sus ideas americanistas y educativas para la formación de los Maestros. Revista Historia de la Educación Latinoamericana, vol. 6, No. 6, 2004, pp. 235-248. Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia, Boyacá, Colombia.

O’Gorman, Edmundo (1976). La invención de América. México: Fondo de Cultura Económica.

Ortega y Gasset, José (2000). La Deshumanización del Arte y otros Ensayos de Estética. Madrid: Editorial Espasa Calpe.

París, Carlos (1994). El Animal Cultural. Biología y Cultura en la Realidad Humana. Barcelona: Crítica.

Pérez, Odalís G. (2010). Pedro Henríquez Ureña: historia cultural, historiografía y crítica literaria. Santo Domingo: Archivo General de la Nación.

Pérez, Odalís G. (2021). Pedro Henríquez Ureña: Humanidades Críticas y Democracia del Pensamiento. Santo Domingo: MESCYT-UASD.

Platón (2008). Diálogos, 9 tomos. Madrid: Editorial Gredos.

Portillo López, José María (2010). “La Constitución en el Atlántico Hispano, 1808-1824”,

pp. 123-178. Fundamentos: Cuadernos monográficos de teoría del estado, derecho público e historia constitucional, Nº 6, 2010. Coord. por Ignacio Fernández Sarasola, Joaquín Varela Suanzes-Carpegna).

Portillo Valdés, José María (2018). “Pueblos y Naciones: los sujetos de la

independencia”. Alcores: Revista de Historia Contemporánea No. 5, 2008, pp. 53-

69. Dialnet-PueblosYNaciones-2776830.pdf.

Quijano, Aníbal (2014). Cuestiones y Horizontes. De la Dependencia Histórico-

Estructural a la Colonialidad/Descolonialidad del Poder. Buenos Aires: CLACSO.

Reyes, Alfonso (2000). Obras Completas. México: Fondo de Cultura Económica.

Reyes, Alfonso (1938). “Homilía por la Cultura”. El Trimestre Económico, Vol. 5 No.

17 (1938): abril-junio, pp. 80-102. México: Fondo de Cultura Económica.

Ricardo, Yolanda (2003). Magisterio y Creación. Los Henríquez Ureña. Santo

Domingo: Academia de Ciencias de la República Dominicana.

Ricardo, Yolanda (2011). *Hostos y la Mujer*. Río Piedras: Publicaciones Gaviota.

Riveros Cornejo, Luis (2003). *Eugenio María de Hostos: Educador y Político*. Discurso del

Rector de la Universidad de Chile con motivo del homenaje al educador. Salón de Honor

de la Universidad de Chile, el 11 de agosto de 2003. Organizado por la Sociedad de

Escritores y el Liceo Eugenio María de Hostos de Santiago de Chile.

Rodríguez Demorizi, Emilio (2002). *Dominicanidad de Pedro Henríquez Ureña –*

Biografía-. Santo Domingo: Educarte.

Rodríguez Demorizi, Emilio (2004). *Hostos en Santo Domingo, Volúmenes I y II*. Santo

Domingo: Sociedad Dominicana de Bibliófilos.

Santamaría Plascencia, Ana Laura (2000). *Antonio Caso y la necesidad de la Metafísica*. México:

Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).

Sánchez Valverde, Antonio (1947). *Idea del Valor de la Isla Española*. Ciudad Trujillo:

Editora Montalvo.

Sarmiento, Domingo Faustino (1886). *Obras de Domingo Faustino Sarmiento, Tomo*

V: Viajes por Europa, África y América. Santiago de Chile: Imprenta Gutenberg.

Sarmiento, Domingo Faustino (1896). Obras de Domingo Faustino Sarmiento, Tomo

VII: Civilización y Barbarie. Buenos Aires: Imprenta y Litografía “Mariano Moreno”.

Sarmiento, Domingo Faustino (1896a). Obras de Domingo Faustino Sarmiento, Tomo

XIII: Argirópolis: Capital de los Estados Confederados. Buenos Aires: Imprenta y Litografía “Mariano Moreno”.

Sarmiento, Domingo Faustino (1899). Obras de Domingo Faustino Sarmiento, Tomo

XXIII: Inmigración y Colonización. Buenos Aires: Imprenta y Litografía “Mariano Moreno”.

Secretaría de Estado de Educación, Bellas Artes y Cultos -SEEBAC- (1996).

Ponencias de la Semana Internacional en Homenaje a Pedro Henríquez Ureña, 1946-1996. Santo Domingo: Editora Corripio.

Seth, Sanjay (2011). ¿A dónde va el humanismo?, El Correo de la UNESCO, Octubre-Diciembre de 2011, pp. 6-9.

Sobrevilla, David (Editor) (1998). Filosofía de la Cultura. Madrid: Editorial Trotta y

Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Sumner Welles, Benjamín (2006). La Viña de Naboth. La República Dominicana 1844-1924. Tomos I y II. Santo Domingo: Sociedad Dominicana de Bibliófilos.

Tena Reyes, Jorge y Castro Burdiaz, Tomás (Compiladores) (2001). Presencia de Pedro Henríquez Ureña -Escritos sobre el Maestro-. Santo Domingo: Editora Corripio.

Ulloa, Alberto (Compilador) (1938), Los Congresos Americanos de Lima, Archivo Diplomático del Perú, tomo I, Lima: Imprenta Torres Aguirre.

Ureña de Henríquez, Salomé (1997). Poesías Completas. Santo Domingo: Comisión Permanente de la Feria del Libro.

Valencia Dorantes, Margarita (2006). Antonio Caso como Director de la Facultad de Filosofía y Letras 1929-1933. Un estudio hemerográfico, bibliográfico y de archivo. México: Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).

Valerio-Holguín, Fernando (2013). Pedro Henríquez Ureña: el intelectual mulato poscolonial.

CELEHIS–Revista del Centro de Letras Hispanoamericanas. Año 22 – Nro. 25 – Mar del Plata, Argentina, 2013; 103–117.

Vargas, José Rafael (1984). La Integridad Humanística de Pedro Henríquez Ureña – Antología-. Santo Domingo: Editora de la UASD.

Voltaire (1990). Filosofía de la Historia. Madrid: Editorial Tecnos, S.A.

Zea, Leopoldo (1944). Apogeo y decadencia del positivismo en México. México: Fondo de Cultura Económica.

Zea, Leopoldo (1968). El positivismo en México: nacimiento, apogeo y decadencia. México: Fondo de Cultura Económica.

Zea, Leopoldo (1976a). Pensamiento Latinoamericano. México: Ariel.

Zea, Leopoldo (1976b). Filosofía y Cultura Latinoamericanas. Caracas: Consejo

Nacional de la Cultura/Centro de Estudios Latinoamericanos “Rómulo Gallegos”.

Zea, Leopoldo (1990). Descubrimiento e identidad latinoamericana. México: UNAM.