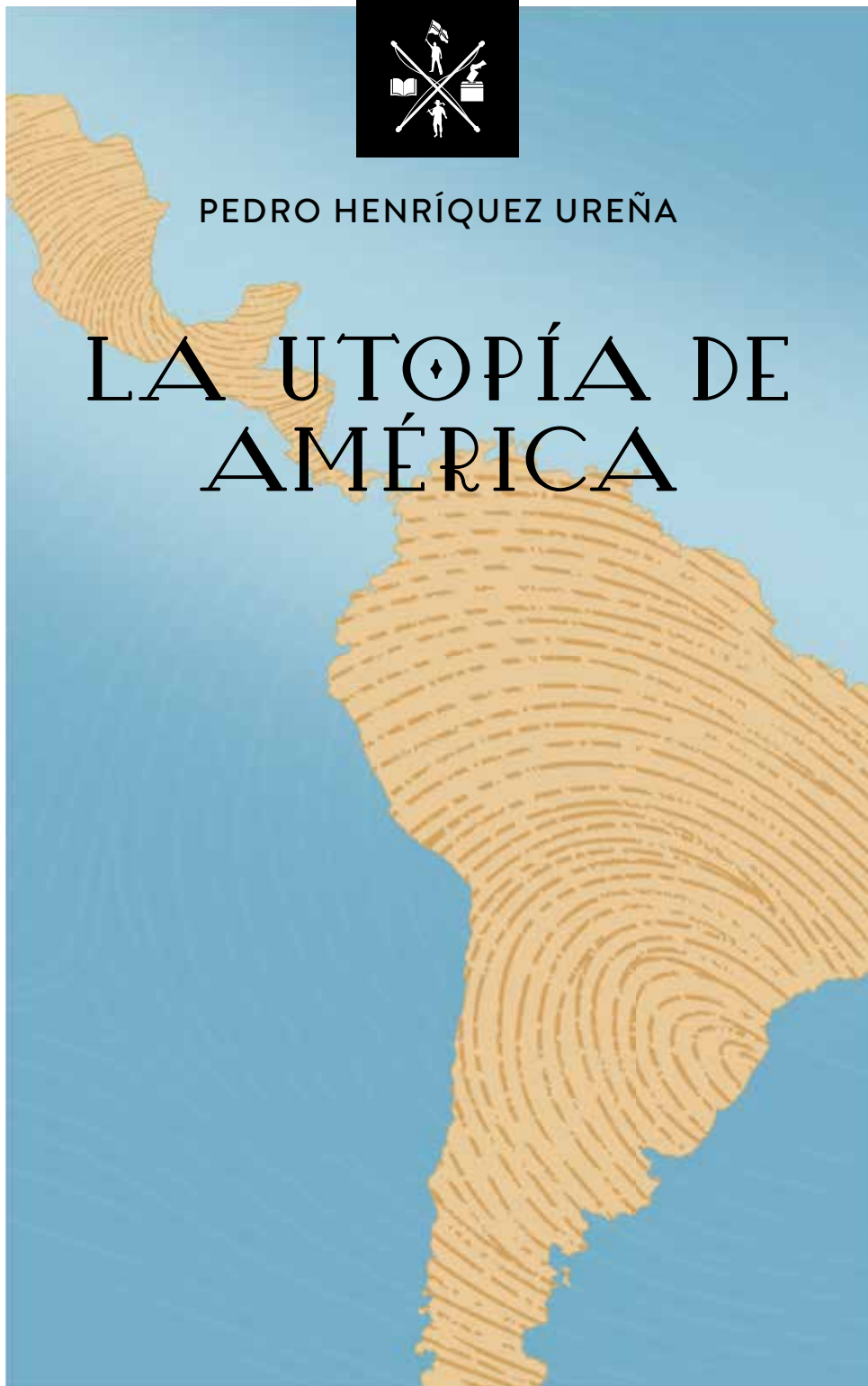




PEDRO HENRÍQUEZ UREÑA

LA UTOPIA DE AMÉRICA



LA UTOPIA DE AMÉRICA

CLÁSICOS DOMINICANOS
COLECCIÓN DEL INSTITUTO SUPERIOR DE FORMACIÓN DOCENTE SALOMÉ UREÑA
SERIE II. ENSAYOS



INSTITUTO SUPERIOR
DE FORMACIÓN DOCENTE
SALOMÉ UREÑA
ISFODOSU

JUNTA DE DIRECTORES

Antonio Peña Mirabal Ministro de Educación

Denia Burgos Viceministra de Servicios Técnicos y Pedagógicos, Ministerio de Educación

Remigio García Director General de Currículo, Ministerio de Educación

Andrés de las Mercedes Director Ejecutivo del INAFOCAM

Xiomara Guante Presidenta de la Asociación Dominicana de Profesores (ADP)

Magdalena Lizardo, Radhamés Mejía, Rafael Emilio Yunén, Juan Tomás Tavares,

Ramón Pérez Minaya, Laura Peña Izquierdo, Laura Lehoux, Ángela Español,

Ramón Morrison, Adriano Miguel Tejada Miembros

Julio Sánchez Maríñez Rector

CONSEJO ACADÉMICO

Julio Sánchez Maríñez Rector

Rosa Kranwinkel Vicerrectora Académica

Andrea Paz Vicerrectora de Investigación y Postgrado

Milta Lora Vicerrectora de Innovación y Desarrollo

Alliet Ortega Vicerrectora de Gestión

Luisa Taveras Vicerrectora Ejecutiva Recinto Félix Evaristo Mejía

Cristina Rivas Vicerrectora Ejecutiva Recinto Eugenio María de Hostos

Mercedes Carrasco Vicerrectora Ejecutiva Recinto Juan Vicente Moscoso

Ana Julia Suriel Vicerrectora Ejecutiva Recinto Emilio Prud'Homme

David Capellán Ureña Vicerrector Ejecutivo Recinto Luis Napoleón Núñez Molina

Jorge Sención Vicerrector Ejecutivo Recinto Urania Montás

Carmen Gálvez Directora de Estudios de Grado

Angelquis Aquino Directora de Postgrado y Educación Permanente

Apolinar Méndez Director de Extensión y Cocurriculares

Sharon Schnabel Directora de Planificación y Desarrollo

Anthony Paniagua Representante Directores Académicos

Luisa Acosta Representante Maestros

Jeremías Pimentel Representante Estudiantil

PEDRO HENRÍQUEZ UREÑA



LA UTOPIA DE
AMÉRICA

PRÓLOGO DE MIGUEL D. MENA

LA UTOPIÍA DE AMÉRICA | Pedro Henríquez Ureña

COLECCIÓN CLÁSICOS DOMINICANOS. Serie II. Ensayos.

Dirección general Julio Sánchez Maríñez, Rector

Dirección editorial Margarita Marmolejos V.

Diseño de interiores Ana Zady Gerardino

Diagramación Julissa Ivor Medina y Yelitza Sosa

Portada Julissa Ivor Medina

Corrección Miguelina Crespo V., Apolinar Liz y Vilma Martínez A.

ISBN 978-9945-9222-9-5

Para esta edición: © Instituto Superior de Formación Docente Salomé Ureña.
Prohibida la reproducción total o parcial sin autorización.

Impreso en los talleres gráficos de Editora Búho,
Santo Domingo, República Dominicana, 2020.

P R E S E N T A C I Ó N



Como parte de las iniciativas y esfuerzos para el cumplimiento de su misión, el Instituto Superior de Formación Docente Salomé Ureña, La Pedagógica Dominicana, implementa un proyecto editorial para poner en manos de sus docentes y de su estudiantado, formadores de formadores y futuros maestros, respectivamente, así como de toda la comunidad educativa y académica nacional, ediciones de obras de sobresaliente importancia literaria, histórica o académica.

Tras iniciar este proyecto editorial con «Clásicos Dominicanos. Serie I. Narrativa», consistente en diez piezas fundamentales de nuestro acervo literario, proseguimos con la «Serie II. Ensayos».

Esta nueva Serie comprende once libros que recogen ensayos de autores considerados clásicos, a saber: *Ideas de bien patrio*, de Ulises Francisco Espaillat; *Seis ensayos en busca de nuestra expresión*, de Pedro Henríquez Ureña; *Análisis de la Era de Trujillo. Informe sobre República Dominicana*, de José R. Cordero Michel; *La utopía de América*, de Pedro Henríquez Ureña; *Feminismo*, de Ercilia Pepín; *Ideario feminista y algún apunte para la historia del feminismo dominicano*, de Abigaíl Mejía; *Perfiles y relieves*, de Federico García Godoy; *La República Dominicana: una ficción*, de Juan Isidro Jimenes Grullón; *El nacionalismo dominicano*, de Américo Lugo; *Invitación a la lectura*, de Camila Henríquez Ureña e *Imágenes del dominicano*, de Manuel Rueda.

Quien suscribe se honra en compartir como prologuista con Adriano Miguel Tejada, Andrés L. Mateo, Ángela Hernández Núñez, Franklin Gutiérrez, Ida Hernández Caamaño, León David, Miguel D. Mena, Quisqueya Lora H., René Rodríguez Soriano[†] y Rubén Silié, a quienes agradecemos su invaluable contribución.

En el proceso de selección de los ensayos que forman parte de esta Serie, participaron Andrés L. Mateo, Bruno Rosario Candelier, Dennis Simó, Marcos Villamán, Miguel D. Mena, Mu-Kien Sang Ben, Pablo Mella, Raymundo González, Roberto Cassá y Soledad Álvarez.

En la primera Serie, reunimos parte importante de lo mejor de las letras dominicanas y de la recreación de nuestras realidades históricas y culturales. La «Serie II. Ensayos», persigue hacer lo mismo, con una valiosa representación de la ensayística dominicana, la mejor literatura interpretativa y argumentativa sobre nuestras realidades a través de los tiempos, que nos invite a pensarla de manera analítica y crítica.

Si algunas de las obras, o todas, aquí incluidas resultan controversiales, mejor aún, porque al suscitar nueva vez el debate, como lo hicieron de seguro cuando originalmente vieron la luz, mayor será su contribución a ese pensamiento analítico y crítico que tanto necesitamos.

Al ofrecer a la comunidad educativa y académica, y a la sociedad en general, esta Serie II, nos satisface seguir aportando a la preservación y difusión del patrimonio intelectual y cultural del país, como reclama nuestra misión como institución de educación superior. Reiteramos la esperanza de que también contribuya a una mejor formación de nuestros futuros docentes, del magisterio nacional y de una población lectora esforzada en el conocimiento de su cultura y su historia y en su desarrollo intelectual.

Julio Sánchez Maríñez
Rector

P R Ó L O G O



La utopía de Pedro Henríquez Ureña

Por Miguel D. Mena

Un discurso para la historia

Entre agosto y diciembre de 1922, el Secretario de Educación de México, José Vasconcelos, realizó una amplia gira por Brasil, Uruguay y Argentina, acompañado por una gran comitiva de artistas, intelectuales, funcionarios y militares. Primeramente, participó de las fiestas de Independencia del Brasil, celebradas el 7 de septiembre. Luego, asistió a la toma de posesión del nuevo presidente argentino, Manuel Alvear, quien recibía la silla presidencial de Hipólito Yrigoyen. Dentro de los acompañantes de Vasconcelos, estuvo Pedro Henríquez Ureña, como Jefe de Intercambio de la Universidad Nacional. Debido a sus vínculos con estudiantes argentinos que en 1921 habían visitado a México, a las publicaciones que ya venía haciendo en Argentina desde 1919, la Universidad de La Plata lo invitó a pronunciar un discurso que luego marcaría su legado. Su título, «La utopía de América». Ese texto se recogió en 1925 junto a otro, «Patria de la justicia», en una edición de Estudiantina, de la ciudad de

la Plata. Una segunda publicación de estos dos textos aparecería en 1978 en el libro *La utopía de América*, en la Biblioteca Ayacucho de Venezuela. Editado por Rafael Gutiérrez —quien también escribiría el prólogo—, y por Ángel Rama, este libro en realidad sería la segunda gran compilación de la obra del dominicano, luego de *Obra crítica*, publicada en 1961 por el Fondo de Cultura Económica y prologada por Jorge Luis Borges.

El concepto de «utopía» estuvo presente desde los primeros escritos de Henríquez Ureña, recuperando instancia de un pensamiento griego que tendía al mejoramiento de la condición de vida urbana, hacia un grado superior de formas de convivencia.

A diferencia de sus contemporáneos, e incluso de escritores muy cercanos como Alfonso Reyes, que apelaban más a un aspecto social, histórico, de desarrollo, Henríquez Ureña apeló mayormente a la ética. Pensador de la cotidianidad, le dio entrada en su sistema filosófico a lo que hoy podría considerarse como «la calle», «la gente». Si bien pudo internarse en los campos de la abstracción e incluso de la especulación filosófica, nunca dejó de sentir el pulso de la ciudad y sus habitantes.

«La utopía de América» es uno de los documentos cimeros del humanismo latinoamericano. Lo que ha permitido esta consagración ha sido su comprensión del sujeto y de su vida cotidiana, la claridad con que expone el mayor concepto de convivencia —la justicia social—, precediendo en muchos aspectos a la Teología de la Liberación, como señala el poeta Ernesto Cardenal al recibir en el 2014 el Premio Internacional Pedro Henríquez Ureña, que otorgaba el Gobierno dominicano.

Personalidad de Pedro Henríquez Ureña

La psicología ha demostrado que mientras más personal es la educación del niño, más posibilidades de concentración y expresión logra este. En el caso de Henríquez Ureña, la comprensión

de su legado debería comenzar por el impacto de su madre en sus aspectos formativos. Salomé Ureña (1850-1897), su madre, fue educadora y poeta, y durante buena parte de su infancia, tuvo que asumir la responsabilidad total de su educación, ya que su padre, Francisco Henríquez y Carvajal, se fue a París a perfeccionar estudios de medicina cuando el pequeño Pedro apenas tenía cuatro años. Luego se agregarían otros factores, como un contexto histórico caracterizado por la migración, lo insular y la multiculturalidad.

Salomé Ureña de Henríquez fue animadora cultural y poeta, antes de integrarse a los proyectos educativos del puertorriqueño Eugenio María de Hostos. Ambos pensaron y trabajaron por la modernización de la Escuela, la integración de las mujeres y la implantación de principios racionales en la educación.

Uno de los fundamentos hostosianos era la comprensión del educando como sujeto, un ser que debía desarrollar sus capacidades de racionalización y decisiones en funciones de convicciones propias, haciendo uso de su libertad como ser y sujeto. Lo que en los años sesenta se conocerían como los «principios dialógicos» de la Educación, a partir de los conceptos y prácticas de Paulo Freire y su *Pedagogía del oprimido* (1968), ya eran usuales en la didáctica de Hostos de aquel último cuarto del siglo XIX.

A pesar del impacto del fallecimiento de Salomé Ureña cuando Pedro apenas tenía 13 años, al parecer lo implantado ya ofrecía sus frutos: un joven intelectual interesado por todo lo que pasaba en su alrededor, desde los clásicos, Shakespeare e Ibsen, hasta los poetas haitianos que había ya leído dentro de sus primeras lecturas francesas.

Recuérdese que debido a las limitaciones económicas que había en el país, de las represiones bajo el régimen de Ulises Heureaux, el doctor Francisco Henríquez y Carvajal tuvo que trasladarse a Cabo Haitiano junto a sus tres hijos varones para

poder trabajar libremente. Desde ese año 1894 hasta 1899, la familia se vería mediada por esa residencia en Cabo Haitiano. Si bien los niños aprenderían el francés, la concentración en los ámbitos familiares le debía limitar las percepciones de lo ampliamente nacional y de la época.

Cuando Pedro y sus hermanos, en 1901, salen con rumbo a Nueva York y se establecen los próximos cuatro años en esa urbe norteamericana, su personalidad habrá dado un grandísimo salto: la isla le será clara, nunca dejará de amarla, pero advierte que antes que dominicano es ante todo un ser humano, ciudadano del mundo, y que lo primero será servir allí donde se necesite y se tenga la felicidad en la participación de los procesos sociales.

Viajero constante, ciudadano universal, Henríquez Ureña hizo de algunas ciudades donde vivió momentáneas patrias chicas: Nueva York (1901-1904), Ciudad México (1907-1914), Madrid (1920) y Buenos Aires (1924-1946).

No fue necesariamente el «crítico errante», como le llamaba Enrique Krauze, porque su «errancia» no era cuestión natural, sino condicionamiento político o económico: voluntariamente solo se fue de Santo Domingo, La Habana y Minnesota, pero el resto de sus mudanzas fueron obligatorias. Se fue de México en 1914 porque la Revolución lo atenazaba, no brindándole las más mínimas seguridades de vida ni de trabajo. Abandonó Minnesota en 1921, porque su viejo amigo José Vasconcelos lo llamaba para colaborar en su Secretaría de Educación. Siempre se sintió útil en el uso de su palabra, porque con ella suponía contribuir a la constitución de una comunidad pensante y actuante.

Entre la ética y la estética

Para comprender los alcances de *La utopía de América*, tendríamos que internarnos en algunos temas y autores con

quienes Henríquez Ureña desarrolló un significativo diálogo. Dos grupos entran en consideración: los filósofos griegos y sus intérpretes, por un lado, y por el otro, los hacedores y pensadores de lo que José Martí llamó «Nuestra América», esa que se vincula en función de sus orígenes latinoamericanos y que comparte una situación colonial.

Pedro Henríquez Ureña leyó a dos importantes ensayistas ingleses y a un alemán de finales del siglo XIX: Matthew Arnold, Walter Pater y Friedrich Nietzsche. Del primero asumió su lectura del romanticismo inglés y sus principios de lucha contra la naturaleza y el poder en la sociedad; del segundo, su refrescante lectura de la filosofía griega, donde al saber se le unía el placer y la justa convivencia social; del último, Nietzsche, que en 1900 moría después de años de ausencia mental dejando el último gran legado de la clasicidad, la lectura crítica de toda la filosofía anterior o el «trastocamiento de la moral», la imposición de la relatividad de los valores como vía excelsa del saber. En síntesis: encontró un vínculo entre la ética y la estética, la democracia y el bien común.

Henríquez Ureña también se nutrió de un conjunto de reflexiones producidas en el Nuevo Mundo. Leyó de Bartolomé de Las Casas su defensa del sujeto indígena, de Simón Bolívar y Andrés Bello el derecho de nuestros países a su independencia. Se nutrió de José Martí, Eugenio María de Hostos y José Enrique Rodó, en su visión de la autonomía nacional, la relación de igualdad frente a los imperios del Norte y Europa.

La síntesis de ambas corrientes, la primera, que podríamos llamar abstracta —por cuanto se desarrolla a partir de la discusión de los modelos griegos—; y la latinoamericana, que participa de las luchas políticas, desembocó finalmente en esta conferencia sobre *La utopía de América*, y en los hechos, marcó toda su obra.

Hacia la utopía

En el primer párrafo de su conferencia, Henríquez Ureña advierte que habla a título personal, pero que lo hace a partir de la experiencia mexicana porque ella ilustra la importancia de un concepto muy importante: la tradición. De esta manera, realiza su primera crítica a la razón imperial o imperialista, esa que supone como infantiles o degradados o necesitados de «civilización» a los pueblos como los nuestros, supuestamente «naturales» por las limitaciones que todavía tiene el capital para asumirnos.

Tener *tradición* implica disponer de *una consistencia cultural*, de formas de socialización, de grados de desarrollo que si bien subsumidos por el poder colonial, han logrado subsistir y de alguna manera imponerse en el contexto de la dominación imperial:

«Y aquel de vosotros que haya visitado las ciudades antiguas de México, —Puebla, Querétaro, Oaxaca, Morelia, Mérida, León—, aquel podrá decir cómo parecen hermanas, no hijas, de las españolas: porque las ciudades españolas, salvo las extremadamente arcaicas, como Ávila y Toledo, no tienen aspecto medioeval sino el aspecto que les dieron los siglos XVI a XVIII, cuando precisamente se edificaban las viejas ciudades mexicanas».

Pedro Henríquez Ureña cuestiona la manera en que los modernos medios de comunicación difunden una imagen falsa de los sujetos coloniales, al escribir sobre «la interesada difamación del cinematógrafo y del telégrafo». A él no le interesa «lo autóctono» en tanto tal, o lo indígena, sino que asume las modernas sociedades como producto de la conjunción de los pueblos originarios con las distintas migraciones desde

los centros imperiales. Su análisis puede tener algunas fallas, vista desde nuestros días. Por ejemplo, no destaca la presencia africana, pero sí es lo suficientemente integrador como para ampliar su foco de intención, integrando espacios no habituales a los discursos científicos como el Brasil.

Al reconocimiento de lo propio de nuestras sociedades le sigue el aporte que las mismas han hecho en torno a nuevas formas artísticas, literarias e incluso arquitectónicas. Si la creación nacional asume su «en sí» de nuestras sociedades, entonces tendríamos de un elemento más para considerarnos sujetos universales y no seres al margen de los poderes imperiales, recicladores de sus diseños. También nosotros tenemos saberes, haceres, monumentos, obras, que no pueden seguirse minimizando bajo el halo de lo supuestamente «exuberantes» que somos, como si fuésemos pieza de museo o de circo ante el europeo o norteamericano. En esa línea Henríquez Ureña apela a lo positivo de las corrientes nacionalistas en América Latina, en cuanto ofrecen conciencia de nuestra naturaleza, cultura, tradiciones.

Luego de apelar a lo histórico, a ver en el pasado, Henríquez Ureña se orienta a ver el presente. Luego de independizados de los antiguos colonizadores, llama a una regeneración nacional, a la necesidad de pensar nuevas formas sociales. Pero este paso solo será posible si es que prima un principio de solidaridad y ruptura con la ética del capitalismo avasallante, de cuestionamiento a ese orden donde solo importa la producción, el valor de los objetos, que muchas veces se transforma en el de los sujetos.

Su conclusión es simple y cada vez más necesaria:

«Dentro de nuestra utopía, el hombre llegará a ser plenamente humano, dejando atrás los estorbos de la absurda organización económica en que estamos prisioneros y el lastre de los

prejuicios morales y sociales que ahogan la vida espontánea; a ser, a través del franco ejercicio de la inteligencia y de la sensibilidad, el hombre libre, abierto a los cuatro vientos del espíritu».

Henríquez Ureña vincula saber, conocer, reconocer y actuar. En su breve conferencia actualiza conceptos como tradición y nacionalismo, destacando sus aspectos positivos y no solo museísticos o de simples orgullos localistas. Plantea potenciar lo mejor de nuestras tradiciones —como las libertarias— con nuevos valores, como los de una democracia real, en la que se potencia la plenitud de un sujeto social consciente, responsable y solidario.

Su conclusión será simple y posible:

«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».

Santo Domingo, marzo de 2020

Bibliografía

Moya López, Laura A.: *Pedro Henríquez Ureña: la identidad cultural hispanoamericana en «La utopía de América»*. Estudios de historia moderna y contemporánea de México, núm 20, 2000, pp. 67-100.

Durán, Diony: «Ucronía y Utopía. Proyecto utópico de Pedro Henríquez Ureña». <http://www.cielonaranja.com/phu-dionyduran.htm> [Revisado el 4.3.2020].

Castañón, Adolfo. «Pedro Henríquez Ureña: una pasión sacrificial». *Revista de la Universidad de México*, núm. 101, julio de 2012, pp. 45-48.

González Casanova, Pablo: «Una utopía de América» en *Revista de la Universidad de México*, núm. 34, 2006, pp. 96-98.

Díaz Quiñones, Arcadio: «Pedro Henríquez Ureña y las tradiciones intelectuales caribeñas», en *Historia de los intelectuales en América Latina: Los avatares de la «ciudad letrada» en el siglo XX*, editado por Carlos Altamirano. Buenos Aires, Katz Editores, 2010, pp. 65-81.

Guerrero Guerrero, Eva: «Afinidades entre la utopía de Pedro Henríquez Ureña y la de Alfonso Reyes». *La isla posible. III Congreso de la Asociación Española de Estudios Literarios Hispanoamericanos* / coord. por Carmen Alemany Bay, Remedios Mataix Azuar, José Carlos Rovira Soler, 2001, pp. 303-312.

LA UTOPIA DE
AMÉRICA

In memoriam
Edwin Elmore



AL DIRECTOR DE
« ESTUDIANTINA »

Amigo Villarreal:

Vienen sus palabras a recordarme, en momentos de escepticismo, uno de mis actos de fe: aquella conferencia que di en octubre de 1922, ante estudiantes de la Universidad de La Plata, cuando visité la Argentina unido a los mexicanos. Las horas de la vida me bastan apenas, desde hace años, para la obligación premiosa de sustentarla; y la pobre conferencia utópica dormía, intacta, esperando retoques para los que nunca llegaba tiempo. Me llegó, sí, el olvido, y la duda de que valiera aquello la pena.

Estamos en peligro de caer en escépticos al advertir que el mundo no mejora con la rapidez que ansiábamos cuando teníamos veinte años. Yo sé que no será en mis días cuando nuestra América suba adonde quiero. Pero no viene de ahí mi escepticismo: es que rodando, rodando, ya no sé a quién hablo; no sé si nadie quiere oír, ni dónde habría que hablar. ¿Su petición me dice que mis palabras no son inútiles? Allá va, pues, la conferencia sobre *La utopía de América*, y con ella su corolario, *Patria de la justicia*, que fue la tesis de mi discurso, meses atrás,

en la demostración de simpatía al buen luchador Carlos Sánchez Viamonte.

Temo, sí, que todo se pierda en el desatado río de palabras que fluye sobre el ancho cauce de «nuestra América». Lo sentiría, porque miro en torno, y miro escaso empeño de dar sustancia y firmeza a los conceptos que corren de pluma en pluma. Aplaudo las voces entusiastas, *líricas*, en su valor generoso de estímulo; pero quiero más: si estas palabras mías que ahora le entrego suenan vagas, será que padezco torpeza para dar en breve espacio la impresión de las cosas reales que me preocupan. A mí no me interesa la unión como fin en sí: creo en nuestra unión, y la deseo, contra todos los cortos de vista (¡la rencorosa y abigarrada Europa no se ruboriza al hablar de su federación futura, y nosotros, por miedo a parecer ingenuos, no sabemos romper la lugareña estrechez que se da aires de malicia desengañada!); pero nuestra unión, sea cualquiera la forma que asuma, será solo medio y recurso para fines reales. Es fin, es propósito válido, la conservación de nuestro espíritu con sus propias virtudes, el «nacionalismo espiritual», contrario al político, que solo se justifica temporalmente como defensa del otro, del esencial; y aun así me interesaría poco si hubiéramos de persistir en nuestros errores, en nuestra pereza intelectual y moral, bajo el pretexto de que «así somos». Aquí el peligro no es que a fuerza de imitar al extraño caigamos en el descastamiento: la ley de genio y figura se cumple en los pueblos como en los hombres, hasta bajo las desviaciones aparentes; el peligro es que no sepamos vencer la desidia para revelarnos en perfección. Y para mí el peor despeñadero está en el mal del sueño que aflige a nuestro sentido de justicia: el dolor humano golpea inútilmente a la puerta de nuestra imaginación, y nuestra indiferencia discurre sonámbula entre la «guerra de todos contra todos» que es la sociedad de nuestro tiempo.

Me despido, en la esperanza de que habrá de cesar nuestra ofuscación; de que despertará nuestra inteligencia y nos abrirá el camino de la justicia.

Suyo,

Pedro Henríquez Ureña
La Plata, septiembre de 1925



LA UTOPIA DE AMÉRICA

No vengo a hablaros en nombre de la Universidad de México, no solo porque no me ha conferido ella su representación para actos públicos, sino porque no me atrevería a hacerla responsable de las ideas que expondré.* Y sin embargo, debo comenzar hablando largamente de México porque aquel país, que conozco tanto como mi Santo Domingo, me servirá como caso ejemplar para mi tesis. Está México ahora en uno de los momentos activos de su vida nacional, momento de crisis y de creación. Está haciendo la crítica de su vida pasada; está investigando qué corrientes de su formidable tradición lo arrastran hacia escollos al parecer insuperables y qué fuerzas serían capaces de empujarlo hasta puerto seguro. Y México está creando su vida nueva, afirmando su carácter propio, declarándose apto para fundar su tipo de civilización.

Advertiréis que no os hablo de México como país joven, según es costumbre al hablar de nuestra América,

* Me dirigía al público de la Universidad de La Plata, en 1922.

sino como país de formidable tradición, porque bajo la organización española persistió la herencia indígena, aunque empobrecida. México es el único país del Nuevo Mundo donde hay tradición, larga, perdurable, nunca rota, para todas las cosas, para toda especie de actividades: para la industria minera como para los tejidos, para el cultivo de la astronomía como para el cultivo de las letras clásicas, para la pintura como para la música. Aquel de vosotros que haya visitado una de las exposiciones de arte popular que empiezan a convertirse, para México, en benéfica costumbre, aquel podrá decir qué variedad de tradiciones encontró allí representadas, por ejemplo, en cerámica: la de Puebla, donde toma carácter del Nuevo Mundo la loza de Talavera; la de Teotihuacán, donde figuras primitivas se dibujan en blanco sobre negro; la de Guanajuato, donde el rojo y el verde juegan sobre fondo amarillo, como en el paisaje de la región; la de Aguascalientes, de ornamentación vegetal en blanco o negro sobre rojo oscuro; la de Oaxaca, donde la mariposa azul y la flor amarilla surgen, como de entre las manchas del cacao, sobre la tierra blanca; la de Jalisco, donde el bosque tropical pone sobre el fértil barro nativo toda su riqueza de líneas y su pujanza de color. Y aquel de vosotros que haya visitado las ciudades antiguas de México, —Puebla, Querétaro, Oaxaca, Morelia, Mérida, León—, aquel podrá decir cómo parecen hermanas, no hijas, de las españolas: porque las ciudades españolas, salvo las extremadamente arcaicas, como Ávila y Toledo, no tienen aspecto medioeval, sino el aspecto que les dieron los siglos XVI a XVIII, cuando precisamente se edificaban las viejas ciudades mexicanas. La capital, en fin, la triple México —azteca, colonial, independiente—, es el símbolo de la continua lucha y de los ocasionales equilibrios entre añejas tradiciones y nuevos impulsos, conflicto y armonía que dan carácter a cien años de vida mexicana.

Y de ahí que México, a pesar de cuanto tiende a descivilizarlo, a pesar de las espantosas conmociones que lo sacuden y revuelven hasta los cimientos, en largos trechos de su historia, posea en su pasado y en su presente con qué crear o —tal vez más exactamente— con qué continuar y ensanchar una vida y una cultura que son peculiares, únicas, suyas.

Esta empresa de civilización no es, pues, absurda, como lo parecería a los ojos de aquellos que no conocen a México sino a través de la interesada difamación del cinematógrafo y del telégrafo: no es caprichosa, no es mero deseo de *Jouer a l'autochtone*, según la opinión escéptica. No: lo autóctono, en México, es una realidad; y lo autóctono no es solamente la raza indígena, con su formidable dominio sobre todas las actividades del país, la raza de Morelos y de Juárez, de Altamirano y de Ignacio Ramírez: autóctono es eso, pero lo es también el carácter peculiar que toda cosa española asume en México desde los comienzos de la era colonial, así la arquitectura barroca en manos de los artistas de Taxco o de Tepozotlán como la comedia de Lope y Tirso en manos de Don Juan Ruiz de Alarcón.

Con fundamentos tales, México sabe qué instrumentos ha de emplear para la obra en que está empeñado; y esos instrumentos son la cultura y el nacionalismo. Pero la cultura y el nacionalismo no los entiende, por dicha, a la manera del siglo XIX. No se piensa en la cultura reinante en la era del capital disfrazado de liberalismo, cultura de *dilettantes* exclusivistas, huerto cerrado donde se cultivan flores artificiales, torre de marfil donde se guardaba la ciencia muerta, como en los museos. Se piensa en la cultura social, ofrecida y dada realmente a todos y fundada en el trabajo: aprender no es solo aprender a conocer sino igualmente aprender a hacer. No debe haber alta cultura, porque será falsa y efímera, donde no haya cultura popular. Y no se piensa en el nacionalismo político, cuya única justificación moral

es, todavía, la necesidad de defender el carácter genuino de cada pueblo contra la amenaza de reducirlo a la uniformidad dentro de tipos que solo el espejismo del momento hace aparecer como superiores: se piensa en otro nacionalismo, el espiritual, el que nace de las cualidades de cada pueblo cuando se traducen en arte y pensamiento, el que humorísticamente fue llamado, en el Congreso Internacional de Estudiantes celebrado allí, el nacionalismo de las jícaras y los poemas.

El ideal nacionalista invade ahora, en México, todos los campos. Citaré el ejemplo más claro: la enseñanza del dibujo se ha convertido en cosa puramente mexicana. En vez de la mecánica copia de modelos triviales, Adolfo Best, pintor e investigador, —«penetrante y sutil como una espada»—, ha creado y difundido su novísimo sistema, que consiste en dar al niño, cuando *comienza* a dibujar, solamente los siete elementos lineales de las artes mexicanas, indígenas y populares (la línea recta, la quebrada, el círculo, el semicírculo, la ondulosa, la *ese*, la espiral) y decirle que los emplee a la manera mexicana, es decir, según reglas derivadas también de las artes de México: así, no cruzar nunca dos líneas sino cuando la cosa representada requiera de modo inevitable el cruce.

Pero al hablar de México como país de cultura autóctona, no pretendo aislarlo en América: creo que, en mayor o menor grado, toda nuestra América tiene parecidos caracteres aunque no toda ella alcance la riqueza de las tradiciones mexicanas. Cuatro siglos de vida hispánica han dado a nuestra América rasgos que la distinguen.

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. Para mantenerlo no me fundo, desde luego, en el desarrollo presente o futuro de las riquezas materiales, ni siquiera en esos argumentos, contundentes para los contagiados del delirio industrial, argumentos que se llaman Buenos Aires, Montevideo, Santiago, Valparaíso, Rosario. No: esas poblaciones demuestran que obligados a competir dentro de la actividad contemporánea, nuestros pueblos saben, tanto como los Estados Unidos, crear en pocos días colmenas formidables, tipos nuevos de ciudad que difieren radicalmente del europeo, y hasta acometer, como Río de Janeiro, hazañas no previstas por las urbes norteamericanas. Ni me fundaría, para no dar margen a censuras pueriles de los pesimistas, en la obra, exigua todavía, que representa nuestra contribución espiritual al acervo de la civilización en el mundo, por más que la arquitectura colonial de México, y la poesía contemporánea de toda nuestra América, y nuestras maravillosas artes populares, sean altos valores.

Me fundo solo en el hecho de que, 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 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 fácil 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 sus instrumentos de trabajo, en lugares donde a veces la actividad económica estaba reducida al mínimo de la vida patriarcal, son los verdaderos representantes de nuestro espíritu. Tenemos la costumbre de exigir, hasta al escritor de gabinete, la aptitud magistral: porque la tuvo, fue representativo José Enrique Rodó. Y así se explica que la juventud de hoy, exigente como toda juventud, se ensañe contra aquellos hombres de inteligencia poco amigos de terciar en los problemas que a ella le interesan y en cuya solución pide la ayuda de los maestros.

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.

¿Hacia la utopía? Sí: hay que ennoblecer nuevamente la idea clásica. La utopía no es vano juego de imaginaciones pueriles: es una de las magnas creaciones espirituales del Mediterráneo, nuestro gran mar antecesor. El pueblo griego da al mundo occidental la inquietud del perfeccionamiento constante. Cuando descubre que el hombre puede individualmente ser mejor de lo que es y socialmente vivir mejor de como vive, no descansa para averiguar el secreto de toda mejora, de toda perfección.

Juzga y compara: busca y experimenta sin descanso; no le arredra la necesidad de tocar a la religión y a la leyenda, a la fábrica social y a los sistemas políticos. Es el pueblo que inventa la discusión; que inventa la crítica. Mira al pasado, y crea la historia; mira al futuro, y crea las utopías.

El antiguo Oriente se había conformado con la estabilidad de la organización social: la justicia se sacrificaba al orden, el progreso a la tranquilidad. Cuando alimentaron esperanzas de perfección —la victoria de Ahura Mazda entre los persas o la venida del Mesías para los hebreos— las situaron fuera del alcance del esfuerzo humano: su realización sería obra de leyes o de voluntades más altas. Grecia cree en el perfeccionamiento de la vida humana por medio del esfuerzo humano. Atenas se dedicó a crear utopías: nadie las revela mejor que Aristófanes; el poeta que las satiriza no solo es capaz de comprenderlas sino que hasta se diría simpatizador de ellas, ¡tal es el esplendor con que llega a presentarlas! Poco después de los intentos que atrajeron la burla de Aristófanes, Platón crea, en *La República*, no solo una de las obras maestras de la filosofía y de la literatura, sino también la obra maestra en el arte singular de la utopía.

Cuando el espejismo del espíritu clásico se proyecta sobre Europa, con el Renacimiento, es natural que resurja la utopía. Y desde entonces, aunque se eclipse, no muere. Hoy, en medio del formidable desconcierto en que se agita la humanidad, solo una luz unifica a muchos espíritus: la luz de una utopía, reducida, es verdad, a simples soluciones económicas por el momento, pero utopía al fin, donde se vislumbra la única esperanza de paz entre el infierno social que atravesamos todos.

¿Cuál sería, pues, nuestro papel en estas cosas? Devolverle a la utopía sus caracteres plenamente humanos y espirituales, esforzarnos porque el intento de reforma social y justicia económica no sea el límite de las aspiraciones; procurar que la desaparición de las tiranías económicas concuerde con la libertad perfecta

del hombre individual y social, cuyas normas únicas, después del *neminem laedere*, sean la razón y el sentido estético. Dentro de nuestra utopía, el hombre deberá llegar a ser plenamente humano, dejando atrás los estorbos de la absurda organización económica en que estamos prisioneros y el lastre de los prejuicios morales y sociales que ahogan la vida espontánea; a ser, a través del franco ejercicio de la inteligencia y de la sensibilidad, el hombre libre, abierto a los cuatro vientos del espíritu.

¿Y cómo se concilia esta utopía, destinada a favorecer la definitiva aparición del hombre universal, con el nacionalismo antes predicado, nacionalismo de j́caras y poemas, es verdad, pero nacionalismo al fin? No es difícil la conciliación: antes al contrario, es natural. 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.

Y sobre todo, como símbolos de nuestra civilización para unir y sintetizar las dos tendencias, para conservarlas en equilibrio y armonía, esperemos que nuestra América siga produciendo lo que es acaso su más alta característica: los hombres magistrales, héroes verdaderos de nuestra vida moderna, verbo de nuestro espíritu y creadores de vida espiritual.

Ed. Estudiantina
La Plata, Argentina, 1925



PATRIA DE LA JUSTICIA

Nuestra América corre sin brújula en el turbio mar de la humanidad contemporánea. ¡Y no siempre ha sido así! Es verdad que nuestra independencia fue estallido súbito, cataclismo natural: no teníamos ninguna preparación para ella. Pero es inútil lamentarlo ahora: vale más la obra prematura que la inacción; y de todos modos, con el régimen colonial de que llevábamos tres siglos, nunca habríamos alcanzado preparación suficiente: Cuba y Puerto Rico son pruebas. Y con todo, Bolívar, después de dar cima a su ingente obra de independencia, tuvo tiempo de pensar, con el toque genial de siempre, los derroteros que debíamos seguir en nuestra vida de naciones hasta llegar a la unidad sagrada. Paralelamente, en la campaña de independencia, o en los primeros años de vida nacional, hubo hombres que se empeñaron en dar densa sustancia de ideas a nuestros pueblos: así, Moreno y Rivadavia en la Argentina.

Después... Después se desencadenó todo lo que bullía en el fondo de nuestras sociedades, que no eran sino vastas desorganizaciones bajo la apariencia de

organización rígida del sistema colonial. Civilización contra barbarie, tal fue el problema, como lo formuló Sarmiento. Civilización o muerte, eran las dos soluciones únicas, como las formulaba Hostos. Dos estupendos ensayos para poner orden en el caos contempló nuestra América, aturdida, poco después de mediar el siglo XIX: el de la Argentina, después de Caseros, bajo la inspiración de dos adversarios dentro una sola fe, Sarmiento y Alberdi, como jefes virtuales de aquella falange singular de activos hombres de pensamiento; el de México, con la Reforma, con el grupo de estadistas, legisladores y maestros, a ratos convertidos en guerreros, que se reunió bajo la terca fe patriótica y humana de Juárez. Entre tanto, Chile, único en escapar a estas hondas convulsiones de crecimiento, se organizaba poco a poco, atento a la voz magistral de Bello. Los demás pueblos vegetaron en pueril inconsciencia o padecieron bajo afrentosas tiranías o agonizaron en el vértigo de las guerras fratricidas: males pavorosos para los cuales nunca se descubría el remedio. No faltaban intentos civilizadores, tales como en el Ecuador las campañas de Juan Montalvo en periódico y libro, en Santo Domingo la prédica y la fundación de escuelas, con Hostos y Salomé Ureña; en aquellas tierras invadidas por la cizaña, rendían frutos escasos, pero ellos nos dan la fe: ¡no hay que desesperar de ningún pueblo mientras haya en él diez hombres justos que busquen el bien!

Al llegar el siglo XX, la situación se define, pero no mejora: los pueblos débiles, que son los más en América, han ido cayendo poco a poco en las redes del imperialismo septentrional, unas veces solo en la red económica, otras en doble red económica y política; los demás, aunque no escapan del todo al mefítico influjo del Norte, desarrollan su propia vida, en ocasiones, como ocurre en la Argentina, con esplendor material no exento de las gracias de la cultura. Pero, en los unos como en los otros, la vida

nacional se desenvuelve fuera de toda dirección inteligente: por falta de ella no se ha sabido evitar la absorción enemiga; por falta de ella, no se atina a dar orientación superior a la existencia próspera. En la Argentina, el desarrollo de la riqueza, que nació con la aplicación de las ideas de los hombres del 52, ha escapado a todo dominio; enorme tren, de avasallador impulso, pero sin maquinista... Una que otra excepción, parcial, podría mencionarse: el Uruguay pone su orgullo en enseñarnos unas cuantas leyes avanzadas; México, desde la Revolución de 1910, se ha visto en la dura necesidad de pensar sus problemas: en parte, ha planteado los de distribución de la riqueza y de la cultura, y a medias y a tropezones ha comenzado a buscarles solución; pero no toca siquiera a uno de los mayores: convertir al país de minero en agrícola, para echar las bases de la existencia tranquila, del desarrollo normal, libre de los aleatorios caprichos del metal y del petróleo.

Si se quiere medir hasta dónde llega la cortedad de visión de nuestros hombres de Estado, piénsese en la opinión que expresaría cualquiera de nuestros supuestos estadistas si se le dijese que la América española debe tender hacia la unidad política. La idea le parecería demasiado absurda para discutirla siquiera. La denominaría, creyendo haberla herido con flecha destructora, una utopía.

Pero la palabra utopía, en vez de flecha destructora, debe ser nuestra flecha de anhelo. Si en América no han de fructificar las utopías, ¿dónde encontrarán asilo? Creación de nuestros abuelos espirituales del Mediterráneo, invención helénica contraria a los ideales asiáticos que solo prometen al hombre una vida mejor fuera de esta vida terrena, la utopía nunca dejó de ejercer atracción sobre los espíritus superiores de Europa; pero siempre tropezó allí con la maraña profusa de seculares complicaciones: todo intento para deshacerlas, para sanear

siquiera con gotas de justicia a las sociedades enfermas, ha significado —significa todavía— convulsiones de largos años, dolores incalculables.

La primera utopía que se realizó sobre la Tierra —así lo creyeron los hombres de buena voluntad— fue la creación de los Estados Unidos de América: reconozcámoslo lealmente. Pero a la vez meditemos en el caso ejemplar: después de haber nacido de la libertad, de haber sido escudo para las víctimas de todas las tiranías y espejo para todos los apóstoles del ideal democrático, y cuando acababa de pelear su última cruzada, la abolición de la esclavitud, para librarse de aquel lamentable pecado, el gigantesco país se volvió opulento y perdió la cabeza; la materia devoró al espíritu; y la democracia que se había constituido para bien de todos se fue convirtiendo en la factoría para lucro de unos pocos. Hoy, el que fue arquetipo de libertad, es uno de los países menos libres del mundo.

¿Permitiremos que nuestra América siga igual camino? A fines del siglo XIX lanzó el grito de alerta el último de nuestros apóstoles, el noble y puro José Enrique Rodó: nos advirtió que el empuje de las riquezas materiales amenazaba ahogar nuestra ingenua vida espiritual; nos señaló el ideal de la magna patria, la América española. La alta lección fue oída; con todo, ella no ha bastado para detenernos en la marcha ciega. Hemos salvado, en gran parte, la cultura, especialmente en los pueblos donde la riqueza alcanza a costearla; el sentimiento de solidaridad crece; pero descubrimos que los problemas tienen raíces profundas.

Debemos llegar a la unidad de la magna patria; pero si tal propósito fuera su límite en sí mismo, sin implicar mayor riqueza ideal, sería uno de tantos proyectos de acumular poder por el gusto del poder, y nada más. La nueva nación sería una potencia internacional, fuerte y temible, destinada a sembrar nuevos terrores en el seno de la humanidad atribulada. No: 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 envuelve en la sombra del porvenir irremediable.

El ideal de justicia está antes que el ideal de cultura: es superior el hombre apasionado de justicia al que solo aspira a su propia perfección intelectual. Al diletantismo egoísta, aunque se ampare bajo los nombres de Leonardo o de Goethe, opongamos el nombre de Platón, nuestro primer maestro de utopía, el que entregó al fuego todas sus invenciones de poeta para predicar la verdad y la justicia en nombre de Sócrates, cuya muerte le reveló la terrible imperfección de la sociedad en que vivía. 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 solo 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 la muerte, sino los que la codicia y la soberbia infligen al débil y al hambriento. 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 de la inteligencia».

En nuestro suelo nacerá entonces el hombre libre, el que, hallando fáciles y justos los deberes, florecerá en generosidad y en creación.

Ahora, no nos hagamos ilusiones: no es ilusión la utopía, sino el creer que los ideales se realizan sobre la tierra sin esfuerzo y sin sacrificio. Hay que trabajar. Nuestro ideal no será la obra de uno o 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.

Entre tanto, hay que trabajar, con fe, con esperanza todos los días. Amigos míos: a trabajar.

Ed. Estudiantina
La Plata, Argentina, 1925



APÉNDICE

Pedro Henríquez Ureña¹

¹ N. del E. Por ser esta una edición dirigida esencialmente a un público compuesto por docentes y docentes en formación, hemos querido incluir como Apéndice a esta edición de *La utopía de América*, el excelente escrito del filósofo y ensayista colombiano Rafael Gutiérrez Girardot (1928-2005), que sirvió de prólogo a la compilación y cronología que él y Ángel Rama publicaran bajo el mismo título en 1989 (Ver: Pedro Henríquez Ureña. *La utopía de América*. Prólogo: Rafael Gutiérrez Girardot; compilación y cronología: Ángel Rama y Rafael Gutiérrez Girardot. Caracas (Venezuela): Biblioteca Ayacucho, 1989, pp. 486-487. (Col. Biblioteca Ayacucho; 37). El prólogo de Gutiérrez Girardot dimensiona justamente a Pedro Henríquez Ureña como un intelectual y humanista de estatura mundial. Su lectura complementa los dos ensayos que conforman este libro y lo convierten en un material que todo educador dominicano debe tener a mano y traspasar como legado a sus estudiantes.



PEDRO HENRÍQUEZ UREÑA

Por Rafael Gutiérrez Girardot

Para Martella y Bettina

1

EN LOS RETRATOS de Pedro Henríquez Ureña que legaron a la perezosa posteridad latinoamericana Alfonso Reyes, Jorge Luis Borges, Ezequiel Martínez Estrada y Enrique Anderson Imbert, entre otros, no se distinguen los rasgos que habitualmente adornan a las imágenes de los próceres de las letras latinoamericanas. Carecía de pose y de *pathos*. Irradiaba, en cambio, una sobria pasión y un magisterio humano tan grandes, que alcanzan a llegar hasta el lector de hoy entre las líneas de los retratos. No lo rodeaba el aura de alguna leyenda que da fama. Ningún maestro europeo o, subsidiariamente, español lo santificó científicamente a la puerta de alguna sonora universidad, ni lo consagró con algún gesto de aprobación en alguna visita, ni, como ha solido ocurrir en tantos casos, le infundió con la mirada o un apretón de manos la ciencia de que carecía el afamado visitante. Fue discípulo de sí mismo, pero no autodidacta: desde niño, lo cuenta su hermano Max, fue el maestro por excelencia que aprendía enseñando y enseñaba aprendiendo, enriqueciendo así una vieja

tradición americana que hizo del hogar una grata escuela y de la vida en sociedad una imborrable pasión intelectual. Ignoraba las gesticulaciones, y aunque en las prosas de su juventud temprana se asoman, tímidamente, es cierto, las huellas del entusiasmo que debió causar en el conciso Don Pedro la exuberancia del tenor de las letras italianas, D'Annunzio, esa admiración —comprensible en un amante de la ópera, como lo fue Henríquez Ureña— nunca lo sedujo a convertir la literatura en un escenario pintoresco. Pronto abandonó esas intenciones —o tentaciones— «guillermovalencianas» en aras de la sencillez cristalina, de la que es ejemplo la prosa de sus *Seis ensayos en busca de nuestra expresión* (1928). Sin proponérselo, es decir, con elegancia, Pedro Henríquez Ureña encarnó la figura del antihéroe literario en la República opulentamente patética de las letras latinoamericanas de su tiempo.

Este antiheroísmo lo ha retribuido la perezosa posteridad latinoamericana con un apurado, pero pertinaz olvido venerable. Las ediciones de *Las corrientes literarias en la América hispánica*, por ejemplo, se multiplican desde su aparición en 1949 (en la versión castellana de Joaquín Díez-Canedo; el original inglés es de 1945) con rutinaria regularidad. Nada indica, sin embargo, que en ese largo lapso se las haya leído con la atención que merecen y el provecho que prometen. Si algún avisado investigador de los años cincuenta se hubiera fijado sin prevenciones en las densas líneas que allí dedica Henríquez Ureña al Modernismo, y hubiera tratado de profundizarlas o, al menos, de rebatir sus tesis, es probable que el debate sobre el Modernismo hubiera podido prescindir tanto de las peregrinas especulaciones de Guillermo Díaz Plaja en su libro *Modernismo frente a Noventa y ocho* (1952) como de las numerosas defensas que ha emprendido con tan conmovedora cordialidad el jurista santanderino Dr. Ricardo Gullón. El párrafo con que se inicia el capítulo VII de las *Corrientes*, para citar solo un ejemplo plantea la cuestión en los adecuados términos históricos, y esboza,

indirectamente, un programa de trabajo, cuya realización sigue aún prometiendo sólidos, concretos y claros resultados que eviten interesantes, a veces plausibles y bibliográficamente fundadas especulaciones sobre indigenismo, pitagorismo, los colores, los olores, etc., en el Modernismo, o que coloque esos fragmentos aislados dentro de un contexto que les dé sentido (si lo tienen). No deja de ser posible que los lectores avisados, pero desatentos, de las *Corrientes*, habituados al gesticulador «importantismo» reinante (aparatosas notas a pie de página, que no prueban ni complementan nada; terminología sonora, pero confusas; efusiones anecdóticas y clamantes eureka que reivindican la genialidad del autor, etc.) no pudieron reconocer en las páginas sintéticas de modesta apariencia lo que tras ellas se ocultaba, y confundieron la síntesis con la enumeración. Pero la enumeración, tanto en el texto como en el rico aparato de notas, supone, para ser entendida en su dimensión, que el lector latinoamericano conozca, en parte o en todo y aún de manera rudimentaria, su propia literatura, de modo que la simple mención baste para que ese ideal lector latinoamericano coloque las obras, los autores y las corrientes en el contexto trazado por Henríquez Ureña. Para el lector extranjero (a quien estaban destinadas originalmente las *Corrientes*), la enumeración es un programa de estudio y al mismo tiempo una invitación a que cumpla un elemental mandamiento del trabajo intelectual: tener en cuenta un amplio, indispensable contexto, es decir, no confundir la literatura latinoamericana con el autor en que se especializa, no dar por ciencia rigurosa lo que es miopía o incapacidad personal de darse cuenta que un autor es solo un momento de un contexto y de un proceso, no todo el contexto y el proceso. Pero la invitación iba también dirigida a los lectores latinoamericanos, para que fueran lectores idealmente latinoamericanos.

La época en la que aparecieron las *Corrientes* fue doblemente desventurada como para que se atendiera su síntesis creadora.

Pese a las muestras que de ella tenían, desde Martí y Darío, al menos, pasando por la trinidad Gallegos-Rivera-Güiraldes, hasta el entonces apenas conocido Vallejo, y Mallea, y Borges, por solo citar algunos al azar, el público culto latinoamericano cultivaba una peculiar actitud ante su propia literatura. La consideraba como algo propio y hasta valioso, pero no parecía suficientemente convencido de su valor y menos aún del valor de su tradición; o, por ignorancia, creía que las glorias locales sustituían la literatura universal, consiguientemente la de los países del Continente, y hasta la superaban; o, en fin, daba por sentado tácitamente que cualquier autor extranjero era mejor que cualquier latinoamericano. Se leyó, por ejemplo, con insólita admiración *La familia de Pascual Duarte* (1943) del rezagado neocastizo Camilo José Cela, pero se pasó por alto *Ficciones* de Borges, de 1944. Los catálogos de las principales editoriales de aquella época dan testimonio del clima que ilustra este ejemplo. Ellas difundieron no solamente la gran literatura europea, sino también la mediocre, a la que se adjudicaba un valor que se negaba a la gran literatura latinoamericana de entonces. Y aunque ellas también dieron a conocer escritores latinoamericanos muy ampliamente, el público prefería a Stefan Zweig o a Camilo José Cela o a D. Carnegie. El extremo contrario de este «cosmopolitismo», el nacionalismo hispano-criollo, o simplemente hispano, o simplemente criollo, lo mismo que cierto indigenismo, no era sustancialmente diferente de aquel: los dos partían de la misma actitud ambigua, es decir, la de la convicción a medias del valor de la literatura latinoamericana. Solo que en los nacionalistas, esta se manifestaba de manera irritada y resignadamente agresiva, como una «confusión de sentimientos». A los dos extremos dedicó Henríquez Ureña precisas reflexiones en su ensayo «El descontento y la promesa» de sus *Seis ensayos en busca de nuestra expresión*, de 1928. En 1949, no había variado en nada, al parecer, la situación de 1928. Por el contrario. Paradójicamente, animados por las

pintorescas reflexiones del báltico Conde de Keyserling, por la monumental morfología de Spengler, por los improperios de Papini, por el «circunstancialismo» orteguiano, y armados con el aparato conceptual europeo de sospechosa procedencia ideológica, los latinoamericanos se entregaron a la tarea de destacar la especificidad telúrica de América, logrando así una involuntaria síntesis de los dos extremos. Tras numerosas «interpretaciones» del «ser» americano que gozaron entonces del favor del público (la marxospengleriana de Haya de la Torre, la nietzscheana de Franz Tamayo, entre otras), se ocultaba esa actitud ambigua frente a la propia cultura. Las especulaciones afirmativas y optimistas satisfacían el deseo de adquirir, al menos verbalmente, dignidad histórica, nacido, empero, de una profunda y callada desconfianza ante lo propio.

Las *Corrientes* no practicaban ese tipo de nacionalismo incrédulo y servil. Y ello contribuyó, en parte, a la peculiar recepción con que escépticamente se honró al libro. Descreyendo de la propia literatura, ¿cómo iba a darse crédito a una obra que la «descubría» y que descubría, además, su valor y su sentido histórico, opuesto radicalmente al sentido municipal y de campanario que hasta entonces se le había dado?

Pero este peculiar nacionalismo no fue la única causa de la desconfiada recepción de la obra. Los estudios literarios en América habían comenzado a recibir las influencias de la renovación cultural iniciada en España por el krausismo, más tarde por Menéndez Pidal y, de manera más inmediata en el Continente, por Ortega y Gasset, según suele afirmarse. Se había introducido, pues, el «rigor germánico». Solo conocido por los discípulos del legendario Instituto de Filología de Buenos Aires, en el que colaboró Henríquez Ureña, y por los lectores, escasos, de las publicaciones de aquel, el «rigor germánico» se reveló a casi todo el continente cuando en un «viaje a las regiones equinocciales» en 1948, Dámaso Alonso difundió con primores y desgarrones afectivos la reciente versión que él había hecho de

la vieja estilística de Leo Spitzer. La revelación fue fulminante. La estilística invadió los estudios literarios con tal pretensión de única y absoluta verdad científica, que sofocó a la historia o la consideró como algo extraliterario. En esta embriaguez formalista, las *Corrientes* solo podían parecer un simple manual más de historia literaria al uso, en el que la ausencia de «estilística» certificaba ya su «antigüedad», y lo condenaba a ser eco de un mundo pasado y pobre en el eufórico nuevo universo que experimentaba el voluptuoso poder hermenéutico de la estilística. Pero no fueron solamente la coqueta álgebra y el «rigor» de los procedimientos analíticos los que despertaron el entusiasmo por el nuevo método formalista. Esta se presentaba no solamente como un método que garantizaba la objetividad de la interpretación y que ponía a disposición un arsenal de instrumentos fácilmente manejables y combinables, sino como una teoría de la literatura que, además y como si lo anterior fuera poco, traía la marca de la rigurosa «Escuela de Madrid». No sobra recordar que cuatro años antes de esta revelación del formalismo, Alfonso Reyes había publicado *El Deslinde. Prolegómenos a una teoría literaria* (1944), una de las primeras obras modernas de teoría literaria en los países de lengua española (junto con *Concepto de la poesía* (1941), de José Antonio Portuondo), que por su significación y solidez era comparable a la de Roman Ingarden, *La obra de arte literaria* (1930). Pero aunque es más fundamentada, amplia y seria que *La primorosa* de Dámaso Alonso en su versión viajera (la académica la regaló Carlos Bousoño en 1952, con su *Teoría de la expresión poética*), y mostraba conocimiento no solo de la reveladora «Escuela de Madrid», sino de otras corrientes que, aunque no eran germanas, eran, sin embargo, rigurosas (I. A. Richards, por ejemplo), los estudiosos latinoamericanos de entonces no la leyeron con la atención que merecía y el provecho que prometía (la excepción de Portuondo confirma la regla). Ocurrió con ella lo que

a *Ficciones* de Borges y a las *Corrientes* de Henríquez Ureña. ¿Qué ocurría, entonces, realmente?

2

La indiferencia del público y de los estudiosos latinoamericanos frente a obras como las citadas más arriba, y su servil y ciego entusiasmo por lo que hacía resonar la «zeta castellana» (con las erres germánicas del rigor), en un momento de exaltados nacionalismos, no delata solamente una incongruencia. En la política, esta se manifestó de manera delirante: las ideologías nacionalistas articulaban sus programas de «redención» con categorías de corrientes intelectuales profundamente arraigadas en el desarrollo político y social de Europa; corrientes, además, que formaban parte del contexto complejo de los fascismos europeos. Tras Haya de la Torre asoma Spengler, es decir, tras el teórico del «indoamericanismo», el más energético y refinado profeta del imperialismo germánico; Jorge Eliécer Gaitán, menos dado que Haya a la filosofía de la historia, reproducía fragmentos de la vida política italiana de inconfundible sello mussoliniano; también se los encontraba en el justicialismo de Perón, quien los aderezó con ingredientes de la «doctrina social de la Iglesia», y del nacionalismo, y de la falange española. Esta había dado su nombre a la juventud chilena del partido conservador, que descontenta con el anquilosamiento ideológico de sus patriarcas quiso rejuvenecerlo con un radicalismo de derecha, en el que además de la «doctrina social de la Iglesia» cupieron las producciones de Manoilescu, el teórico de la «Guardia de hierro» rumana. El panorama ideológico de esos años era tan confuso como cada una de las ideologías nacionalistas. Claro era solamente un hecho: nunca estuvieron tan cerca entre sí la izquierda y la derecha, aproximadas por el nacionalismo de esos años. El tiempo ha decantado las aguas y ha

limado las aristas que aparentemente los separaban: el germen irracionalista se desarrolló en direcciones aparentemente racionales, pero no perdió su íntima sustancia. Lo comprueban el proamericanismo nacionalista del exfalangista Eduardo Frei y del «indoamericanista» Haya de la Torre, y de manera más tumultuosa el neoperonismo. La opción de los primeros por el «desarrollismo» no viene a significar, en última instancia, otra cosa que el postulado de una incongruencia, es a saber, que la emancipación y la soberanía de una Nación dependen del apoyo de las inversiones extranjeras, que la cifra y suma de una Nación soberana descansa en las arcas de la ITT y demás. Con el argumento de que solo así se pueden crear puestos de trabajo —lo que técnicamente es cierto— y consiguientemente solucionar los agudos problemas sociales, se distraía de la realidad, esto es, que los conflictos sociales solo pueden solucionarse mediante una reforma radical de la sociedad, presupuesto largo y difícil, es cierto, del mejoramiento que ellos pretendían con soluciones a medias. La resistencia a todo cambio había caracterizado a las altas clases sociales latinoamericanas desde muy temprano en el siglo XIX. Al terminar el medio siglo presente, los beneficiarios de los movimientos de izquierda del primer cuarto del siglo XX, de la Revolución mexicana de 1910 y sus irradiaciones a todo el Continente, de los efectos de la Revolución de Octubre, de la Reforma universitaria de Córdoba, del movimiento sindical; los que gracias a todo esto habían podido ascender socialmente, eran tan resistentes a cualquier cambio consecuente como hasta entonces lo habían sido sus patrones opresores. Esos beneficiarios eran la clase media. De un cambio solo esperaba la satisfacción de sus expectativas, pero estas son esencialmente contrarias a aquel: afirmaba cualquier revolución, si esta le prometía la realización de sus sueños, es decir, poder llegar a ser como la artificial nobleza de la alta clase dominante. A ese ideal se superponía, embelleciéndolo, el mundo trivial de Hollywood,

que era, además, el modelo de las «aristocracias» urbanas latinoamericanas. Se preparó, entonces, lo que eufónicamente se llamó, más tarde, la «revolución de las expectativas». El fenómeno es más complejo. Pues tras esta supuesta revolución se ocultaba el frívolo compromiso a que había llegado el nacionalismo incrédulo y servil, la incongruencia de quien cree que la mejor manera de gobernar es la abdicación. Unamuno, autor favorito de entonces, había acuñado una frase que llegó a citarse con fervor: «que inventen ellos». Se refería, como se sabe, a los europeos y a su superioridad científica sobre los españoles. Los nacionalistas desarrollistas de mitad del siglo no acuñaron expresamente una frase análoga: «que gobiernen ellos» (ella no cabe en su retórica), pero la suma de su ideología y el resultado a que condujo cabía en esa fórmula, solo que «ellos» eran los Estados Unidos. Aprovechando los últimos ecos de la política de Roosevelt, algunos intelectuales latinoamericanos que habían formado parte de la reforma universitaria puesta en marcha por la Reforma de Córdoba, o que militaban en el aprismo, o que habían mostrado semejantes inclinaciones, difundían un nuevo ideario. Variado en su expresión, este podía reducirse a una versión ingenua y optimista de la consigna «América para los americanos». Parecían creer que para alimentar semejante optimismo bastaban los ensayos de Waldo Frank. Criticaban a los Estados Unidos, pero su crítica distaba mucho de la que había hecho Rodó; la hacían con amor, con la esperanza de que el vencedor de la Segunda Guerra Mundial retornara a la pragmática Ilustración de la Norteamérica de la Independencia. En el fondo, tan sutiles esfuerzos de ingenio y esperanza expresaban solamente un deseo: «que gobiernen ellos», pero que lo hagan como se dice que gobernaron Jefferson y Washington. La realización de esa política fue obra de un castizo periodista colombiano, quien durante su período de presidente en su país consagró paladinamente para los gobiernos civiles una regla que hasta entonces se había reservado para los dictadores

como Trujillo: «que gobiernen ellos» es la condición *sine qua non* de que gobierne yo. Un análisis *sine ira* de lo que significó sociológicamente el Dr. h. c. Alberto Lleras Camargo en esos años, tendría que preguntar, primero, por las condiciones sociales que lo hicieron posible, y luego, en estudio comparativo con figuras de la política latinoamericana como Rosas, García Moreno, el Dr. Francia, Portales, entre otros, poner de presente su diferencia específica en esta robusta galería. Si los primeros creían alcanzar el «progreso» mediante la opresión interior, el colombiano lo esperaba de la opresión externa. Los primeros invocaban una peculiar tradición para legitimar su empresa, mientras que el otro veía en Norteamérica no solo el modelo sino el garante del progreso y la libertad americanos. El largo cambio que se había operado en la historia latinoamericana desde el siglo XIX lo ilustran los aparentes extremos Rosas y Lleras Camargo. A Rosas lo apoyaron los gauchos, a Lleras Camargo y a sus compañeros de mentalidad los sostenían las nuevas clases medias.

Arraigadas aún en el suburbio, o en el barrio solidario de vida estrecha o en la provincia, de donde provenían, las nuevas clases medias cultivaban un sentimental nacionalismo parroquiano, pero su meta y su vida cotidiana se orientaban por los modelos «hollywoodificados» de las altas clases sociales. Aunque el proceso era normal, porque en eso ha consistido todo cambio social (así nació la burguesía en la Edad Media tardía), las circunstancias que lo acompañaron y los resultados que produjo en América no son comparables con otros procesos históricos anteriores. De estos los diferencian el hibridismo y la trivialización. Una fórmula plástica adecuada a esta situación podría intentarse recurriendo a estrellas de cine de aquellos años: el ideal simbólico de las nuevas clases medias (incluidos sus políticos y sus sutiles ideólogos), consistió en una mezcla de Jorge Negrete y Robert Taylor (y sus variaciones). Esta mezcla de charro y eficiente galán moderno norteamericano, de una

América folklórica y una Norteamérica confortable, de ranchera y foxtrot, era, evidentemente, una confusión. Pero confusión fue la característica de las nuevas clases medias en el momento de su consolidación en la América Latina de los años 40 y 50.

Esa confusión, que en el lenguaje de la sociología podría llamarse anomia es decir, caos, no se presentó como caos. Se presentó como norma. La norma del caos es la atomización de toda unidad de sentido o, si se quiere, es la consagración de la incongruencia. Esta se manifestaba no solamente en las esferas de la ideología política y de la vida cotidiana, sino también en la ciencia que por aquellos años había alcanzado el estado que Francisco Romero llamó de «normalidad filosófica»: la filosofía. Aunque esta surgía, por fin, con serios ademanes de solidez y racionalidad, su rasgo predominante fue un vitalismo de estirpe orteguiana o un irracionalismo que se alimentaba de la apresurada recepción dogmática de las corrientes europeas desde Bergson hasta Scheler y Heidegger. Bajo esta inspiración heterogénea, ella negaba el «sistema» y no se percataba de que estaba librando una batalla fantasma, ya liquidada hacía un siglo. Pues el sistema que negaban los irracionalismos —y tras ellos la filosofía asimilada en América— había sido en el siglo XIX la filosofía de Hegel, tal como la preparó abreviadamente Kierkegaard para condenarla, sin haber podido darse cuenta de que Hegel mismo había pronunciado la necrología de esa filosofía. La negación del «sistema», al que popularmente se lo entendía como violación de la realidad, justificaba el fragmentarismo, el ensayismo filosófico con pretensiones sistemáticas. Pero en el fondo se justificaba solamente la carencia de un auténtico rigor intelectual. Se habían recibido las últimas corrientes de la filosofía europea, especialmente la alemana; se las había aceptado sin crítica, se las comentaba devotamente, pero no se pensaba, al parecer, que estas corrientes eran el resultado de un proceso histórico y de muy precisos hábitos y condiciones institucionales del trabajo intelectual, que no

existían en América. Nada hubiera impedido a esos creadores de la «normalidad filosófica» la recuperación de ese proceso y la introducción de esos hábitos. Nada, excepto la carencia de los instrumentos más elementales (el conocimiento sólido de las lenguas en las que se había discutido durante el proceso), y la pérfida astucia de la tradición «filosófica» de los países de lengua española, el escolasticismo tomista. A las nuevas corrientes se las recibió como se había recibido y practicado tradicionalmente el tomismo: como autoridad que se comenta exegéticamente y se continúa en un margen muy limitado de libertad. Involuntariamente, los creadores de la «normalidad filosófica» resultaron unos «recienvenidos». No se niega su mérito; se hace solo una comprobación histórica. El carácter de estos esfuerzos lo vio, muy temprano, Macedonio Fernández. La negación, tácita o expresa, del «sistema», que correctamente entendido es método crítico y exposición coherente de los resultados de una investigación; el irracionalismo, latente o palmario, de la filosofía de entonces, permitió mantener el *status quo* del ejercicio filosófico, que ellos pretendían revolucionar, mediante una sustitución. En la época de la secularización, la filosofía dejaba de ser *ancilla theologiae* y se convertía, en cambio, en *ancilla* del individuo inefable. A ello corresponde el hecho de que la fe fue sustituida por la intuición.

Tanto la fe como la intuición pueden prescindir del conocimiento y de la discusión crítica de la historia del pensamiento. Del mismo modo, ellas, que se consideran como axioma, permiten construir sobre su base un edificio teórico de apariencia matemática que despierta la impresión de rigurosa cientificidad. En esos edificios, la historia solo cabe como objeto de las especulaciones. Estas pueden servirse de Aristóteles y de los otros grandes momentos de la historia filosófica, pero no los necesitan: la fe y la intuición sustituyen el conocimiento del proceso. Aunque las filosofías irracionalistas, vitalistas, intuicionistas, se formularon en Europa en condiciones diferentes

de las que se daban en América, su recepción fue posible y fructífera, no solo porque al declinar los años 40 las condiciones sociales en América eran análogas a las de la Europa finisecular, sino porque, además, se prestaban para articular teóricamente el caos reinante y para darle el cariz de orden humano y, a la vez, científico. Ellas contribuyeron a encubrir el caos, que más tarde abarcó, paulatinamente, a todo el Continente. Es preciso agregar que en la recepción de las corrientes filosóficas europeas y especialmente alemanas tuvo lugar un proceso de decantamiento mediante el cual se asimilaron parcialmente las filosofías recibidas. Husserl, por ejemplo, no dejó huella palpable. De Simmel se pasó por alto su *Filosofía del dinero* (en donde se encuentra la primera tematización moderna de la alienación), y se concentró la atención en algunos de sus ensayos impresionistas. Nada indica que la *Sociología del saber* de Max Scheler haya suscitado críticas (al menos entre los marxistas) o ensayos en esa dirección. Los otros trabajos schelerianos sobre temas cordiales y personalistas, en cambio, invadieron no solamente toda la literatura filosófica, sino, ocasionalmente, llegaron a trepar la tribuna de algunos parlamentarios. Se asimiló, pues, lo que se quería asimilar, el aspecto irracional de esas filosofías. Y así como en la ideología y en la praxis política, y en la vida cotidiana dominaba la incongruencia, así también la «normalidad filosófica» estaba determinada esencialmente por ella.

El nacionalismo incrédulo y servil, la mezcla de una América folklórica y una Norteamérica confortable y eficiente, que constituía el ideal de vida de las nuevas clases medias; y la glorificación de lo irracional y de la intuición como fundamentos de un pensamiento racional y rigurosamente científico, son partes que se corresponden entre sí de una unidad más amplia, que abarca también el derecho, y cuyo signo es la incongruencia, es decir, la voluntaria desintegración. Esta incongruencia la llamó Ernst Bloch (en un ensayo de 1934, recogido en *Erbschaft dieser Zeit*), la «simultaneidad de lo no-simultáneo»,

la coexistencia de lo dispar. Más tarde, la sociología del desarrollo la llamó «dualismo», pero no sacó las consecuencias que sacó Bloch de su descripción de la Alemania prehitleriana, esto es, que esa «simultaneidad de lo no-simultáneo» (la fábrica y el idilio campesino, Krupp y el mundo pastoral narrado, por ejemplo, por Ernst Wiechert —cuyas novelas difundió en aquellos años la editorial Janés, de Barcelona—) es el origen social y el motor del fascismo. Quienes comprobaron que en el decenio que siguió a la victoria de los Aliados se comenzó a operar en América la «revolución de las expectativas» y la «emergencia de los sectores medios», no sabían, posiblemente, que con ello estaban dando un nombre diferente a lo que Bloch había llamado la «simultaneidad de lo no-simultáneo». Involuntariamente, enriquecían con material empírico y ejemplos recientes el esbozo de Bloch. Pues la «revolución de las expectativas» es, en realidad, una simultaneidad de lo no simultáneo, la simultaneidad de las expectativas y la carencia de medios para satisfacerlas. Esta tensión es una característica esencial de las clases medias. En un momento de crisis económica, esa tensión estalló e inauguró en Europa la larga y aún no conclusa era del fascismo. No es necesario exponer extensamente que todas las formas del fascismo, las más manifiestas y las latentes, se sostienen y se nutren de una filosofía irracional, cuyo fundamento es la intuición. Esta se atiene al momento, no al proceso temporal; se arraiga en lo inmediato, y rechaza las mediaciones del «esfuerzo del concepto» (Hegel). Es una forma anecdótica de la contemplación mística, en la cual buscan refugio los que padecen bajo las contradicciones sociales, que ellos mismos fomentan y celebran. El polo opuesto a esta filosofía de la miopía desintegradora es el pensamiento dialéctico. Su fundamento no es primariamente, como se ha pensado, el esquema tesis-antítesis-síntesis. Su fundamento es la relación concreta entre lo general y lo particular y el movimiento producido por esta relación, en la que con-crecen lo general

y lo particular hasta formar un contexto. El fundamento del pensamiento dialéctico —que no tiene que ser necesariamente marxista-leninista para merecer su nombre— es, dicho sumariamente, el movimiento histórico. Un tipo de pensamiento dialéctico es el que subyace a las *Corrientes* de Pedro Henríquez Ureña. Con ellas, demostró él una vez más que seguía siendo el antihéroe de las letras americanas, pero en estos años ya no era el antihéroe de los gesticuladores de comienzo de siglo, sino el antihéroe de los primogénitos de estos gesticuladores, del «héroe en franela gris», de las clases medias nuevas.

3

Dentro de la historiografía literaria de lengua española, corresponde a las *Corrientes* un puesto singular. Menos voluminosas y menos ambiciosas que las obras monumentales de Menéndez Pelayo y Menéndez Pidal, ellas no pretenden esclarecer la «esencia» de América o de lo eternamente americano, ni descubrir, en la literatura «estructuras funcionales» o «vividuras» estáticas de procesos históricos y sociales. Su propósito es más modesto: el de ser, simplemente, historia literaria, en el sentido moderno del concepto. Después de Menéndez Pelayo, solo Henríquez Ureña merece ser inscrito en el contexto de la moderna historiografía literaria. Su programa fue formulado por Friedrich Schlegel en sus fragmentos del *Athenäum* (1798-1800), en su *Historia de la poesía de los griegos y los romanos* (1799), y en sus *Características y críticas* (1801), y ejemplificado en sus *Lecciones sobre la literatura antigua moderna* (1812). El programa es, pues, de origen y filiación romántica, pero como lo muestra el desarrollo posterior de la historiografía literaria, lo que en ella no es romántico, es anticuario, es decir, ahistórico.

En discusión con Herder y Lessing, y asimilando elementos de cada uno de ellos, Schlegel parte de la tesis de que toda obra de arte literario ha de considerarse como un fenómeno único, histórico, ligado a un tiempo y a un espacio. El primer

paso del historiador de la literatura consistirá en separar de la totalidad de una literatura todo lo que no es representativo de un determinado momento o grado de la formación cultural y lo que no ha influido decisivamente en la vida intelectual; todo lo que no merece, según Schlegel, el nombre de «clásico». Esta actividad segregadora es una actividad polémica, pero constituye solamente un paso preparatorio, cuyos resultados no han de aparecer en la exposición. Solo lo que es «clásico», es decir, representativo e influyente en un determinado momento de la formación cultural, es susceptible del juicio estético; solo lo «clásico» es «objeto de la historia». La selección de lo «clásico» es el único «sistema crítico». No teniendo ya validez la poética normativa, las «reglas» según las cuales se puede decidir sobre el valor o desvalor de una obra, el historiador de la literatura ha de justificar su selección de lo clásico exponiendo la impresión que, tras estudio laborioso, dejó en él la obra elegida como «clásica». La demostración y prueba del juicio valorativo del historiador constituye lo que Schlegel llamó la «característica»; un conciso ensayo interpretativo sobre la significación de un autor en un determinado momento de la evolución literaria, de la «formación cultural». Esta característica sustituye los detalles biográficos y bibliográficos, las simples «noticias» en lo que consistían los «estudios anticuarios». El historiador de la literatura que pronuncia juicios de valor es, por su actitud polémica, lo contrario del coleccionista, del historiador tradicional; es, como dice Schlegel, un «juez del arte», que se caracteriza por su decidida voluntad de polémica y valoración. El modelo de este «juez del arte» fue Lessing, a quien Schlegel, empero, reprochó que su crítica era ahistórica. Histórica, en cambio, fue la consideración de la literatura de Herder, pero ella pecaba, según Schlegel, de carencia de crítica. Schlegel postula una síntesis en la que la voluntad y decisión de crítica y polémica se complementen y corrijan, con la disposición de la percepción histórica, con la capacidad de considerar la obra

literaria como un fenómeno único (Lessing), ligado al tiempo y al espacio (Herder). En su *Historia de la poesía de los griegos y los romanos*, precisa Schlegel lo que él entiende concretamente por el condicionamiento histórico, o espacio-temporal. Siguiendo a Winckelmann, asegura Schlegel que existe una íntima relación entre el Estado y el arte de los griegos. Pero de manera diferente a su maestro, el romántico no explica esa relación causalmente. «El nacimiento del Republicanismo y del arte lírico helenos –afirma Schlegel– se encuentran tan íntimamente ligados entre sí, que a veces hay que dudar sobre cuál es aquí la causa y cual el efecto». En vez del concepto de relación entre causa y efecto, introduce Schlegel el concepto de relación recíproca y, consecuentemente, en vez de la diferencia entre circunstancias exteriores (causa) y transformaciones internas (efectos), propone él la exposición de una «corriente unitaria de devenir». En suma, Schlegel sustituye una concepción causal-mecánica de la historia literaria por una concepción orgánica y total. Con la síntesis de crítica estética y de consideración histórica, y con la concepción de la reciprocidad entre arte y constitución social que ha de exponerse como una «corriente unitaria de devenir», fundó Schlegel la moderna historiografía literaria.

En siglo y medio, la historiografía literaria no ha abandonado el marco trazado por Schlegel, pero tampoco ha realizado totalmente sus postulados. Con la excepción de las obras monumentales de la historiografía literaria del siglo XI, como la de Gervinus, para Alemania, o la de De Sanctis para Italia, la historiografía literaria, aún manteniéndose esquemáticamente dentro de los límites esbozados por Schlegel, ha ido convirtiéndose cada vez más en una nueva versión de los «estudios anticuarios», y ha renunciado o bien a la crítica, o bien a la historia.

La teoría de la historiografía literaria de Schlegel sufrió modificaciones y precisiones en dos hegelianos, en Gervinus y De

Sanctis. Los dos abandonaron el cosmopolitismo de Schlegel, y en un momento de crisis y formación de los Estados nacionales (la obra de Gervinus es de 1842; la de De Sanctis es de 1871), consideraron la historia literaria de sus países como índice de la paulatina maduración de la conciencia nacional. Gervinus y De Sanctis llegaron por distintos caminos y desde posiciones diferentes de los de Schlegel a los mismos resultados a que había llegado el voluble romántico: que la historia de la literatura es el desarrollo orgánico de una totalidad en el que la sociedad y la literatura se condicionan recíprocamente. Pero de manera diferente a Schlegel, los dos concibieron lo «clásico» no como un momento representativo de un desarrollo literario, sino como una plenitud del proceso de la literatura, que a su vez era síntoma de la plenitud a la que había llegado la Nación (en Gervinus) o de las plenitudes pasadas que había que recuperar en el presente (De Sanctis). Aunque Gervinus y De Sanctis no cultivaron el conservatismo político, la modificación del concepto de «clásico», que en la nueva versión se convierte en el punto arquimédico desde el que se ha de juzgar la literatura pasada y la futura; tal modificación favoreció un estatismo que contradecía la noción de desarrollo orgánico y de totalidad. Esta contradicción subyace a la historiografía literaria de Menéndez Pelayo. En su *Defensa del programa de literatura española* (1878), aseguró que la historia literaria es un proceso orgánico, pero la exposición de ese proceso no supone una actividad polémica y valorativa de selección. «No hay antecedente pequeño no despreciable», decía Menéndez Pelayo. Toda gran obra de la literatura surge en el campo que han laborado miles de autores desconocidos. Con esta afirmación Menéndez Pelayo no solo rehabilitaba el método ahistórico de los «estudios anticuarios», sino suspendía la función crítica y selectiva del historiador de la literatura, y sucumbía al positivismo ingenuo de la filología ateórica. Su propósito fue el de describir en su totalidad el proceso de la literatura de lengua española.

Pero sin una actitud polémica y valorativa previa, la descripción de ese proceso estuvo a punto de convertirse en un inventario detallado que amenazaba sofocar bajo la masa del material el hilo que hacía reconocible el proceso. De tal peligro lo salvó un apriori: la consideración del Siglo de Oro como la culminación del proceso no solo de la literatura sino de la formación de la conciencia nacional española. Consecuentemente, lo que surge después de esta plenitud solo puede ser decadencia o repetido y largo eco de los siglos dorados o intromisión extranjera.

La concepción de lo «clásico» no como un momento representativo de un proceso, sino como su plenitud, pone entre paréntesis el carácter dinámico y abierto del proceso, lo petrifica: no solo en Menéndez Pelayo, sino también en Gervinus y De Sanctis, el proceso termina en los monumentos literarios de la conciencia nacional. La modificación de la noción de lo «clásico» y la consecuente deshistorización de la historiografía literaria ocurrió bajo el signo de crisis políticas: la fallida Revolución de 1848 en Alemania, el auge difícil del Risorgimento italiano, los largos efectos desintegradores del derrumbamiento del Imperio español. En esos momentos de crisis, de búsqueda de una conciencia nacional unitaria y unificadora (jacobina en Gervinus y De Sanctis; regresiva en Menéndez Pelayo), la historiografía literaria se convirtió en instrumento de los nacionalismos. Por encima de las hondas diferencias políticas que separan a los dos europeos del erudito peninsular, sus propósitos caben en la frase con la que Gervinus justificó su empresa: «Nos parece que ya es tiempo de hacer comprender a la Nación su valor actual, de refrescarle su mutilada confianza en sí misma, de infundirle orgullo de sus más viejos tiempos, y gozo del momento actual, y el más seguro ánimo para el futuro». Consecuente con su posición, Menéndez Pelayo no quería infundir gozo del momento actual, sino someterlo a severa crítica; pero sustancialmente, se trata solo de un breve cambio de acento.

La deshistorización de la historiografía literaria bajo el signo de los nacientes nacionalismos, coincide en Europa con la marcha triunfal del positivismo. El mandamiento comtiano de que el método de las ciencias naturales debe ser transpuesto al método de las ciencias del espíritu, produjo en la historiografía literaria francesa no solamente a un Sainte-Beuve y un Taine, quienes operaron con analogías de la zoología, de la química, de la botánica y de la mecánica, sino al «evolucionista» Ferdinand Brunetière. Este ya no necesitaba de la historia literaria para documentar la plenitud de una conciencia nacional, porque para su método «evolutivo» los productos literarios no deben describirse en su relación con los procesos políticos, culturales o sociales. Solo la relación recíproca entre ellos, su causalidad interna, «la influencia de las obras sobre las obras» es lo que ha de ocupar al historiador objetivo de la literatura. Como en casi todos los casos, viejos y recientes, de «cientificismo», la objetividad del método no impidió a Brunetière juicios tan peculiares como el que dio sobre Goethe, al reprocharle que en el *Werther* había hecho que el héroe se suicidara, y que, sin embargo, Goethe había seguido viviendo tranquilamente; o sobre Stendhal y Baudelaire: «Entre los corruptores de los colegiales yo no vacaría jamás en contar al autor de *Rojo y Negro*, y al de las *Flores del mal*». Con Brunetière la deshistorización de la historiografía literaria había llegado a un extremo peregrino: si en Gervinus, De Sanctis y Menéndez Pelayo la historia literaria tenía la función de fortalecer la conciencia nacional, en Brunetière aquella servía solo de arma de una creencia deliquescentemente antimoderna.

La deshistorización no significa que después de las cumbres y el descenso de la historiografía literaria en el siglo XIX, esta no haya mejorado sus métodos de trabajo concreto, y afinado, en general, todos sus instrumentos. La deshistorización significó, primariamente, la culminación del proceso iniciado por Gervinus con su modificación del concepto de lo «clásico».

La plenitud de la literatura y de la conciencia nacional, hacía superflua la historia misma, o más concretamente, la concepción historiográfica del primer romanticismo. Esta, menos sistematizada y ambiciosa que la de Hegel, pero semejante a ella, sucumbió a la dialéctica del hegelianismo que dominó casi todo el siglo XIX en Europa; sucumbió a la autoaniquilación de la dialéctica idealista. La deshistorización fue su consecuencia y, a la vez, el presupuesto del positivismo en la historiografía literaria. La entrada victoriosa del positivismo en los estudios literarios, tortuosa y laberíntica primero, pero después de la Segunda Guerra Mundial, segura e incontenible, favoreció la renuncia, más aún el rechazo de la historia, y amparó toda clase de formalismos. El proceso no era solamente un proceso histórico espiritual. Todos los positivismos y formalismos han satisfecho dos exigencias ideológicas, al menos, de la sociedad capitalista: la afirmación de las bases injustas del progreso técnico, la acomodación y justificación de sus presupuestos económicos e ideológicos; y el sofocamiento de la crítica, el lujoso conformismo de las grandes revoluciones verbales. La América hispánica también participaba de esos gozos.

No puede imaginarse ambiente más desfavorable que este para la recepción de las *Corrientes*. Parecía traer un halo del siglo XIX, del siglo odiado, en significativa coincidencia, tanto por la reacción como por los recién nacidos «managers». Eran modernas en un sentido diferente al de la nueva modernidad de los compendios y «Selecciones». Planteaban problemas fundamentales, para cuya captación faltaban la voluntad y el sentido. Pensaban en dimensiones propias del pensamiento dialéctico: la totalidad, que crece en la armonía recíproca de lo general (la concepción) y lo particular (el dato, y el detalle); el momento, representado por las figuras significativas de un proceso; el proceso, trazado ya en el título de la obra: corrientes; y aunque de manera elegante, y por eso casi imperceptible, ejercían la crítica. Proponían, además, una toma de conciencia,

no nacional, sino de toda la América hispánica; una toma de conciencia que es la meta a que tiende todo pensamiento dialéctico. No ofrecían nada inmediatamente práctico: ni cómo se organiza un país o una revolución, ni cómo se interpreta fácilmente un poema. No era esa su tarea, evidentemente, pero sí eran esas las expectativas generales de los pragmáticos sectores medios en histórica emergencia. Y como el nuevo «managerismo» osmótico, que había conducido a los países americanos a soñar ambiguamente en el Puerto Rico «asociado», estaba produciendo entonces la «peste del insomnio», su «manifestación más crítica: el olvido», y los estaba llevando a una «especie de idiotez sin pasado» (como recuerda García Márquez), no se pudo percibir que las *Corrientes* en nada se parecían a un manual de historia literaria al uso, sino que constituían el último y renovador eslabón de la historiografía literaria moderna; renovador, porque no caían en los vicios que suprimieron su dinámica, sino que dio a aquella una dimensión nueva. Realizaban las nobles intenciones jacobinas que movieron a Gervinus y a De Sanctis, y que ellos, inevitablemente lastrados por el inevitable vicio europeo de los nacionalismos, no lograron siquiera articular.

Las *Corrientes* describen el proceso de una literatura (y de una cultura, en el sentido más amplio de la palabra), pero la descripción no tiene la tarea de documentar la plenitud de una conciencia nacional, sino solamente los caminos que hasta ahora ha recorrido esa literatura «en busca de su expresión». Esa expresión es la Utopía. A diferencia de Gervinus, de De Sanctis, de Menéndez Pelayo, por solo citar a los más grandes representantes de la historiografía literaria moderna, Henríquez Ureña no consideró la historia literaria como índice de la madurez de un proceso puramente político, la Nación, sino como impulso de la realización de un anhelo social, la Utopía, es decir, la «patria de la justicia».

La idea de utopía es uno de los supuestos de la concepción historiográfico-literaria de Henríquez Ureña. La formuló concisamente en dos ensayos de 1925: «La Utopía de América» y «Patria de la justicia». A la formulación no la acompañan la laboriosa elucidación teórica ni el entusiasta lenguaje expresionista con los que Ernst Bloch esbozó en 1918 (en *Geist der Utopie*) el fundamento de su filosofía de la utopía. Pero tras las pocas frases con que lo hace Henríquez Ureña se pueden divisar los rasgos esenciales que Bloch puso de relieve en la Utopía, y que la privan del carácter de ilusión y quimera, y la convierten en una categoría antropológica e histórica. Después de un sintético recuento de las fuerzas que se han opuesto en nuestra América, el espíritu y la barbarie (que «tuvo consigo largo tiempo la fuerza de la espada»), y en cuya lucha siempre «el espíritu la venció en empeño como de milagro», Henríquez Ureña hace este llamado a los americanos: «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.

«¿Hacia la utopía? Sí: hay que ennoblecer nuevamente la idea clásica. La utopía no es vano juego de imaginaciones pueriles: es una de las magnas creaciones intelectuales del Mediterráneo, nuestro gran antecesor. El pueblo griego da al mundo occidental la inquietud del perfeccionamiento constante. Cuando descubre que el hombre puede individualmente ser mejor de lo que es y socialmente vivir mejor de como vive, no descansa para averiguar el secreto de toda mejora, de toda perfección... Es el pueblo que inventa la discusión; que inventa la crítica... Grecia cree en el perfeccionamiento de la vida humana por medio del esfuerzo humano».

La utopía no es, pues, solamente un programa general concreto para el futuro inmediato y, aun para el presente, cuya meta es la «justicia social y la libertad verdadera»; la utopía es una histórica esencia del mundo de Occidente, es el motor y el sostén de su historia, y, finalmente, una propiedad del hombre que descubrió en él el pueblo que inventó la discusión y la crítica. La utopía es un modelo histórico concreto del pasado, alimentado por la sustancia dinámica del ser humano racional y crítico, y que permanente se trasciende. La determinación histórica y antropológica del ser humano y de la sociedad es la utopía; en su realización permanente consiste la realización del hombre en cuanto tal. La utopía, concebida como determinación histórica y antropológica del ser humano puede eclipsarse durante los siglos, pero «no muere». Surge siempre en momentos de crisis y desorientación: «Hoy, en medio del formidable desconcierto en que se agita la humanidad, solo una luz unifica a muchos espíritus: la luz de una utopía, reducida, es verdad, a simples soluciones económicas por el momento, pero utopía al fin, donde se vislumbra la única esperanza de paz entre el infierno social que atravesamos todos».

La utopía de que habla Henríquez Ureña no es solamente una determinación histórica y antropológica del ser humano, no es una utopía general, sino una meta de América, «nuestra utopía» y esto en un doble sentido: porque su realización es nuestra realización humana e histórica, y porque América misma es, históricamente, Utopía. «Si en América —escribe en “Patria de la justicia”— no han de fructificar utopías, ¿dónde encontrarán asilo? Creación de nuestros abuelos espirituales del Mediterráneo, invención helénica contraria a los ideales asiáticos que solo prometen al hombre una vida mejor fuera de esta vida terrena, la utopía nunca dejó de ejercer atracción sobre los espíritus superiores de Europa; pero siempre tropezó allí con la maraña profusa de seculares complicaciones: todo intento para deshacerlas, para sanear siquiera con notas de

justicia a las sociedades enfermas, ha significado —significa todavía— convulsiones de largos años, dolores incalculables». La realización de la utopía en América, la realización histórica de la magna patria, sería, además, la contribución del Nuevo Mundo hispánico al viejo mundo y al actual. Nuestro papel en el «infierno social», sería el de devolver a la utopía «sus caracteres plenamente humanos y espirituales», impulsar las reformas sociales y económicas más allá de sus metas inmediatas, lograr que la emancipación económica «concuere con la libertad perfecta del hombre individual y social». La realización de nuestra utopía, la superación de «la absurda organización económica... del lastre de los prejuicios morales y sociales», dará nacimiento al hombre universal americano. Por universal, este «no será descastado»: estará abierto a todos los «vientos del espíritu», «pero será de su tierra». En nuestra utopía se producirá la armonía de lo universal y lo propio, y se afirmará nuestra unidad histórica dentro de las «multánimas voces de los pueblos». La plenitud del hombre en América, será la plenitud de América, el cumplimiento de su destino histórico. América fue descubierta como esperanza de un mundo mejor.

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

La noción de utopía como forma dialéctica del pensar, subyace a la historiografía literaria de Henríquez Ureña. Esta, probada primero en ensayos como «La cultura y las letras coloniales en Santo Domingo» y «Caminos de nuestra historia literaria», fue formándose desde su primer libro de ensayos, *Ensayos críticos*, hasta las muchas páginas escritas bajo la presión de los «alimentos terrestres», como muchos de los prólogos a la colección planeada y dirigida por él, «Las cien obras maestras de la literatura universal». Son los muchos mosaicos que despertaron en sus amigos discípulos la esperanza de que dejara obras de mayor ambición. Pero más que mosaicos son los pasos que dio para abrir y deslindar a la vez el camino hacia su concepción de la historia literaria americana. Henríquez Ureña no cargó esos pasos con teorías, pero no porque él fuera incapaz de ellas. Su ensayo sobre «Nietzsche y el pragmatismo», recogido en *Ensayos críticos* (1905) demuestra no solamente su familiaridad con el pensar filosófico, sino la facultad de penetrar en los problemas de teoría, sobria e insobornablemente. En la literatura de lengua española sobre Nietzsche, demasiado escasa en contribuciones originales, este temprano ensayo de Henríquez Ureña se destaca por encima de todos. Por su actualidad: uno de los caminos que hoy se han intentado para recuperar a Nietzsche es justamente su relación con el pragmatismo. Pero Henríquez Ureña repudiaba todo gran gesto, aun el que parece requerir la teoría, y prefería presentar sus novedades como si ellas fueran evidencias que, por cortesía intelectual, solo necesitan ser enunciadas. Las presentaba con tan sintética evidencia, además, que ya no admiten resumen para exponerlas, sino solo la cita, o la lectura entera de sus obras.

La teoría que subyace a su historiografía literaria no es menos teoría porque en ninguna parte de sus escritos se la percibe como tal. Calladamente la iba convirtiendo en praxis, y solo algunos ensayos como «La cultura de las humanidades», de 1914, por ejemplo, permiten deducir que Henríquez Ureña

estaba familiarizado con algunos de los grandes teóricos modernos de la ciencia literaria, y con sus más complejos problemas. Sus ensayos son, pues, los pasos prácticos con los que iba poniendo a prueba la teoría, hasta poder prescindir de ella en la exposición. No mostraba, pues, el trabajo de taller, no «canteras y vetas, sino edificios ya hechos», para usar palabras de Alfonso Reyes. En esto también sigue siendo él hoy un antihéroe: convirtió en praxis la teoría literaria. Esta sofoca en la moda actual la literatura misma hasta el punto que parece que los «textos» o los «discursos» o, simplemente, los libros de la literatura universal fueron escritos para que los Kristevas y Greimas pongan en movimiento su maquinaria terminológica y descubran las más complicadas evidencias: un placer más, acaso, de la sociedad de consumo.

Una lectura desprevenida de los ensayos de Henríquez Ureña, una lectura que tenga en cuenta la huella de la época en la que él vivió, que no le pida que proceda como Macherey o como Barthes, permitirá encontrar en esos ensayos tan voluntariamente discretos el esbozo y, a veces, la realización de muchos postulados teóricos, proclamados sonoramente como revelaciones por las distintas «ciencias literarias» que produce el mercado bibliográfico de París. Con ello no se pretende cometer el pecado de infantil soberbia a que Ortega y Gasset acostumbró a los lectores de su Imperio hispano, el de creer que lo que dijo uno de los «nuestros» se anticipó a todo lo que dijeron después los «otros». Henríquez Ureña no se anticipó a los otros recién llegados. Él —que no consideraba la vida intelectual como un hipódromo— se hubiera incomodado, posiblemente, ante semejante afirmación. Son los «otros» los que han retrocedido a posiciones anteriores a aquellas a las que había llegado Henríquez Ureña. Así, los formalistas franceses (inspirados por los rusos, a quienes se aceptó como dogma de fe, sin examinar siquiera sus premisas filosóficas), se diferencian ciertamente de modo considerable de un Brunetière, por

ejemplo, pero la diferencia no es esencial: el enemigo de la modernidad veneraba la moderna exactitud de la zoología; los formalistas franceses, en cambio, prefieren la de la matemática. Pero nadie dirá que la matemática es más moderna que la zoología, y sí cabrá en cambio afirmar, que la consideración de la literatura con métodos tomados de la zoología y la matemática, preparados especialmente para la literatura, tiene poco que ver con la zoología, con la matemática y con la literatura. Y si lo que se pretende con el aislamiento matemático de la literatura, es llegar a la «esencia» de la literatura, entonces los formalistas tendrán, además de Brunetière y otros, un antecedente en el «definicionismo esencialista» (o si se quiere: «esencialismo definicionista») que dejó como pertinaz herencia a las filosofías románicas la Escolástica medieval. El banquete de los formalismos, celebrado en plena euforia de la sociedad de consumo y de la abundancia, facilitó a los nuevos consumidores el prescindir del conocimiento y de la discusión de lo que no se servía a la mesa. Ello hizo posible el que en la dogmática recepción de un Mukarovsky, por ejemplo, no se percibiera el pintoresco sincretismo filosófico que, según él, constituye los presupuestos de su estructuralismo: Hegel, Husserl, Karl Bühler. De esa mezcla superficial de contrarios surgió un nudo, del que luego se fue formando, con otros nombres igualmente contrapuestos como A. Marty y Saussure— una trenza, que en muchos casos llevaba al cielo de las perogrulladas con una velocidad tan vertiginosa, que apenas daba tiempo a preguntar cómo fue posible sumar a Hegel con Husserl, a este con Bühler, a Marty con esta suma y con Saussure, sin que esa mezcla se viera perturbada por las sustanciales y radicales diferencias contradictorias de los principios que se amontonaban allí. No es imposible que la sociedad del consumo y de la abundancia, hija de una sutil Restauración, descubriera en estos encantadores «sistemas» de los años 20 (Mukarovsky, Sklovski, confeccionados con la literatura rusa y para ella, y que indudablemente son la equivalencia científica

del canto oscuramente grave de los cosacos y del alma rusa) una teoría «coherente» de su propia incoherencia o, más exactamente, una doctrina incoherente que correspondía a su propia incoherencia, y que por eso consideró, naturalmente, coherente y moderna.

«Los astros y los hombres vuelven cíclicamente»: Simmel resucita, muy parcialmente, en Barthes; el viejo librero y editor del siglo pasado, Perthes, reaparece junto con W. Benjamin en Macherey; Nietzsche, Droysen y Heidegger renacen a pedazos en Foucault, y todos estos antepasados aparecen disfrazados con retazos terminológicos de otras procedencias, y desfigurados; aunque no hasta el punto de que no se pueden reconocer allí claramente sus perfiles (son lo sustancialmente nuevo que se divisa en esos edificios). Con todo, no deja de ser evidente que, pese a la extrema fragilidad de sus supuestos teóricos, los formalistas de moda (en Europa, la de anteayer; en la América Latina del estructuralismo revolucionario es hoy tan volcánica, que la lava ya no permite ver otros panoramas) han contribuido considerablemente al enriquecimiento de la ciencia literaria: con el rigor verbal de los análisis, y con la liquidación de la historiografía literaria. Esa inmensa contribución resulta, con todo, problemática si se tiene en cuenta que, como ya en el caso de la estilística de Spitzer, el aparato terminológico solo sirve para fundamentar de manera aparentemente racional y objetiva, la intuición y los prejuicios o, simplemente, la ideología del teórico (como Bousoño, Foucault, por ejemplo, violenta los textos para que quepan en su esquema), y que tras el exceso de asepsia histórica ejercido báquicamente por los formalismos en todos los campos, la memoria decapitada, la historia, ha reaparecido; y ya no es a ella a la que se niega, en nombre del formalismo, la justificación de su existencia, sino es el formalismo el que se pone en tela de juicio, no en nombre de la historia, sino a causa de su esterilidad. Mientras el formalismo se daba a la tarea de desenterrar muertos con la azada

matemáticoide que manejó, la historia discutía los problemas que le planteaba justamente, entre otros, el fervor antihistórico del formalismo. En esas discusiones, la historia se había enriquecido, no en última instancia gracias a las suscitaciones de Marx. Ella había puesto a prueba, asimilado críticamente, y en la prueba del trabajo histórico concreto había corregido, ampliado y afinado la noción fundamental de base y superestructura, de Marx, a quien muchos historiadores no aceptaban ideológicamente, aunque en su trabajo concreto procedían, en mayor o menor grado, «marxianamente», es decir, dialécticamente. Después del muy reciente ocaso del formalismo, los estudios literarios se encuentran con las migajas del banquete eufórico de la terminología, y sin una posibilidad real de hallar el enlace con la «rehistorización» creciente (así se llama la nueva corriente) de los estudios literarios y sociológicos. A menos que se comience de nuevo con la reconstrucción de la historiografía literaria recurriendo a sus orígenes románticos (y el reciente redescubrimiento de ese romanticismo de Schlegel y Novalis, preparado, es cierto, por el ya largo nuevo renacimiento de Hegel, no deja de ser el signo de un cambio significativo), y se incorpore en esa reconstrucción lo que ha elaborado la moderna historiografía general. Esta, que ha asimilado la historia cuantitativa y la «historia estructural» (cuyo concepto de estructura difiere del de los más radicales formalistas), ha sustituido la tradicional historiografía político-nacional, y postula que del análisis del pasado surjan anticipaciones, hipótesis concretas con el fin de suprimir las «presiones irracionales» de la sociedad actual. La reciente historiografía crítica (reseñada por Dieter Groh, *Kritische Geschichtswissenschaft in emanzipatorischer Absicht*, Stuttgart, 1973) indica ejemplos concretos de esas presiones irracionales. Resumidas, Henríquez Ureña las llama «supuesta libertad» y «nueva esclavitud». El postulado utópico de la historiografía de Henríquez Ureña es semejante al de la nueva historiografía crítica.

La reconstrucción de la historiografía literaria no implica volver y repetir a Schlegel y deshacer el camino que condujo a la historiografía literaria a su «deshistorización» y finalmente a su liquidación por los formalismos. Significa simplemente reconocer que las formas del pensamiento dialéctico no son especulaciones, que, como se ha dicho, violentan la realidad, y que son inverificables. En contra de lo que, siguiendo ligeras críticas decimonónicas a la dialéctica, suele pensarse, los representantes modernos del pensamiento dialéctico (que no incluye el llamado «marxismo vulgar») tienen de común, el que ellos han formado su método fundándose en un amplio y seguro conocimiento de los detalles del material empírico. Ellos no deducen de un principio general y abstracto enunciados y sistemas en los que encierran la realidad, con los que se acercan, desde afuera, a la realidad. El pensamiento dialéctico nace del «esfuerzo del concepto», como dice Hegel, por comprender los hechos inmediatos e individuales en su proceso, surge de los hechos mismos, de su dinámica implícita. Obedeciendo a esa dinámica, el «esfuerzo del concepto» va dando perfil intelectualmente perceptible a los «hechos desnudos», y se va perfilando a sí mismo: los dos, realidad y pensamiento, crecen conjuntamente, con-crecen: todo pensamiento dialéctico es, por eso, concreto. El formalismo, en cambio, aplica un método, previamente elaborado y externo a la realidad. No nace del esfuerzo del concepto, de comprender, sino de dominar los hechos, y por eso es incapaz de pensar en dimensiones de contextos, es decir, de reconocer que los hechos mismos tienen una dinámica implícita y una complejidad propia, que exigen siempre la consideración de los horizontes hacia los que el hecho se trasciende, y de los que a la vez proviene. Así, el formalismo confunde lo particular con lo general: un soneto con la lírica, una novela con el género épico, los cuentos rusos con la literatura universal. Convierte la historia en ontología. Considera que los cambios históricos son variaciones o rupturas de un sistema intemporal

y pétreo, un último absoluto. Este formalismo —o los varios que ha habido— celebró justamente sus más estruendosos triunfos en la época en que el capitalismo pudo hacer creer que la determinación «ontológica» del hombre y de la sociedad era la «economía social de mercado» o sencillamente el infinito consumo. Como la euforia del consumo y de la explotación, de la «nueva esclavitud» ilimitados sugirió la creencia de que el fin de la historia de la humanidad había consistido en trabajar para llegar a este estadio, se adjudicó a la historia el papel del instrumento usado, y, junto con el hombre, se la relegó, con dandismo de nuevo rico, al desván de lo que ni siquiera sirve para un museo. En el prólogo a la obra de Mauss (*Sociologie et Anthropologie*, París, 1966) aseguró Lévi-Strauss: «Todo ha ocurrido como si de un golpe la humanidad hubiera adquirido un campo inmenso y su detallado plan, con el concepto de sus relaciones recíprocas, pero que hubiera necesitado siglos para aprender que determinados símbolos del plan constituyen los diversos aspectos del campo. El universo tenía ya su significación mucho antes de que se supiera lo que él significaba; lo que se llama el progreso del espíritu humano y en todo caso el progreso del conocimiento científico, solo puede y solo podrá consistir en combinar trozos correctamente, en definir y en abrir nuevas fuentes dentro de una totalidad cerrada que se complementa a sí misma». En esta nueva versión de la teología cristiana solo faltaba el Dios que todo lo sabe y lo ha previsto desde el comienzo del mundo. En su lugar se ha colocado la «estructura», y la tarea del «estructuralista» consiste en descifrar, desde la plenitud, ese secularizado arcano y divino saber. Como vicario del Dios ausente, el estructuralista puede prescindir de la historia. La resignación y el conformismo latentes en esta concepción, delatan una convicción y una importancia: la convicción de que se ha llegado a un estado de plenitud, la del consumo; y la voluntaria impotencia de decir con el dialéctico Bloch, «pues lo que es no puede seguir siendo», es decir,

de poner en tela de juicio la aparente plenitud. Ello lo hace el pensamiento dialéctico, que no parte de un apriori omnisciente, sino de la realidad concreta. La actual «rehistorización» no se debe solo a un cambio de moda. El presente mismo, que no puede seguir siendo como es, ha obligado al «ojo del espíritu a que se dirija a lo terrenal... y a llamar la atención a lo actual en cuanto tal, que se llama *experiencia*» (Hegel). Esta experiencia en lo terrenal y actual es la historia, es experiencia que parte de lo real y dialécticamente lo va trascendiendo.

En este horizonte de la «rehistorización» actual, la reconstrucción de la historiografía literaria significa volver a concebir la literatura como proceso. Y en eso consiste justamente la historiografía literaria de Henríquez Ureña. Él llevó a sus últimas consecuencias esta concepción al pensar el proceso histórico en el marco de la utopía. Con eso, él invirtió la dialéctica hegeliana. No lo hizo como Marx, quien por evidentes razones históricas operó con conceptos hegelianos, sino como un hombre del Nuevo Mundo. Al invertir a Hegel, Marx dio primacía a las condiciones materiales de la vida que determinan la conciencia y el espíritu. Para Henríquez Ureña este problema se presentaba de otra manera. La inversión de Hegel, o más exactamente, del hegelianismo latente en la comprensión de la historia, no fue en Henríquez Ureña menos radical que la de Marx. Mientras Hegel anunciaba que con su filosofía todo había llegado al «fin final», Henríquez Ureña pensaba que ese fin final, esa plenitud, estaban abiertos y que de lo que se trataba justamente era de alcanzarlos. En su tesis doctoral había escrito Marx sobre la filosofía de Hegel, que «se había extendido hasta convertirse en mundo», que había que preguntar si después de una filosofía tal «hay hombres capaces siquiera de vivir». En la afirmación de que debemos avanzar a la utopía, de que los hombres deben darse a la tarea de llegar a la plenitud social e individual, consiste la inversión que hizo Henríquez Ureña del hegelianismo latente en la comprensión de la historia.

Pero Henríquez Ureña lo hacía con conciencia de lo que eso significaba: él sabía la «profunda maraña de seculares complicaciones» con que había tropezado en Europa la utopía, y conocía las «convulsiones de largos años, dolores incalculables» que había ocasionado todo intento de realizar la utopía en el viejo mundo, y fijaba así nuestra tarea en la historia: «Devolverle a la utopía sus caracteres plenamente humanos y universales».

Pero esta «inversión de Hegel», si así cabe llamarla, no conduce en Henríquez Ureña a un deslinde radical y absoluto entre el Nuevo y el Viejo Mundo. La «inversión» es el producto de una toma de conciencia de lo que significa América en la historia, de sus posibilidades y de sus metas. Henríquez Ureña sabe lo que pesa la tradición europea en la balanza de la historia, y lo que pesa «la obra, exigua todavía, que representa nuestra contribución espiritual al acervo de la civilización en el mundo», pero su juicio no se deja perturbar por la gravedad del más viejo, ni irritar por lo exiguo del más reciente. Reconoce la tradición de la Romania, especialmente la española, dentro de la que se halla colocada América, pero valora con soberanía «la modesta caja donde ahora guardamos nuestras escasas joyas». Solo el sereno y crítico reconocimiento de la tradición permite poner de presente lo nuevo en lo propio, tener conciencia de ello, es decir, no sofocarlo con los prejuicios de superioridad de los europeos, aceptados para su autodegradación por los americanos, ni con su correlato, el rabioso nacionalismo que compensa cultivados complejos de inferioridad. Ni los prejuicios de los unos, ni los complejos de los otros admiten una toma de conciencia. En el horizonte de las viejas polémicas sobre y contra América, que se han movido entre los dos extremos, la actitud de Henríquez Ureña podría parecer un sencillo acto de fe. Es en realidad una apasionada convicción, un acto de confianza intelectualmente fundado, que nace del conocimiento amplio y seguro, de la larga tradición y de «nuestras escasas joyas».

Este amplio, seguro y detallado conocimiento se manifiesta en toda su obra ensayística. Esta es más que una muestra de su conocimiento de las tradiciones europea y española, y de la cultura americana. Sus ensayos constituyen los cuidadosos pasos metódicos con los que se va acercando a su concepción de la historiografía literaria en general, y de la historia literaria de la América hispánica en particular. Esos ensayos, de apariencia enunciativa, son pasos metódicos en un doble aspecto: en el temático y en el sistemático. Desde los *Ensayos críticos* hasta los últimos trabajos de investigación anteriores a las *Corrientes* (como «La literatura en los periódicos argentinos», de 1944), Henríquez Ureña fue trazando un amplio horizonte histórico-cultural, que abarca desde la Antigüedad clásica la mayoría de las épocas de la tradición occidental, especialmente en sus figuras clásicas o representativas, y que a la vez incluye corrientes filosóficas y sociológicas, la música, la arquitectura y el folklore. Estos ensayos son de diverso alcance e intención, y aunque parecen obedecer a ocasiones más que a una voluntad sistemática, se percibe tras el conjunto variado (introducciones, prólogos, tratados y ensayos de intención literaria) una determinada concepción con determinados acentos. Estos acentos dan perfil a su propia imagen de la literatura universal, de una totalidad dentro de la cual es posible situar la cultura latinoamericana con su dimensión de «descontento» y «promesa». Esa imagen de la literatura universal subyace a las medidas críticas, a los cánones exigentes con los que Henríquez Ureña juzgó la especificidad y el mérito de nuestras letras. Fueron esos cánones los que lo llevaron a decir con rigor muy selectivo que la historia de nuestra literatura se escribirá en torno a unos cuantos y pocos nombres, como Bello, Sarmiento, Hostos, entre otros, en quienes también supo destacar con sobria imparcialidad y sin mengua de la grandeza, lo menos meritorio de su obra («Perfil de Sarmiento» es un ejemplo de ello).

Pero la ampliación temática, el trazo del horizonte cultural e histórico, no hubieran bastado para llegar a esa concepción de la historiografía literaria de América hispánica, si esos ensayos se hubieran limitado a una simple y diestra reseña de los temas y los autores y épocas tratadas en ellos. La sencillez de la exposición de cada ensayo, hace pasar por alto en su lectura, que en cada uno de ellos Henríquez Ureña indica de manera muy indirecta, pero no menos evidente, las principales cuestiones sistemáticas de la ciencia literaria: en sus primeros ensayos (de *Ensayos críticos*), por ejemplo, se refiere a los problemas de tradición y originalidad, al del contenido, al de las visiones del mundo en la literatura, a la relación entre música y literatura (en el ensayo sobre D'Annunzio), al de la forma, al de la concepción del arte, al de la tipología de los personajes literarios, a la vida literaria, al de la simbiosis de las artes, al del ocio y la sociedad en relación con las letras, por solo mencionar algunos problemas sistemáticos, que luego se van ampliando a lo largo de toda su obra ensayística. Henríquez Ureña no se detuvo a reflexionar ampliamente sobre cada uno de estos problemas sistemáticos, pero no porque careciera de capacidad o de talento para ello (el ya citado ensayo sobre Nietzsche es una muestra de lo contrario), o porque fuera «formalista y académico», como decía de él el desmesurado Vasconcelos, sino porque para él, la reflexión teórica se iba operando en la praxis, porque para él, que admiraba tanto a Platón (quizás porque su espíritu era esencialmente aristotélico), la teoría emerge de la praxis, es controlada por ella y sirve para explicarla, y no al revés. Si su entrega a la educación y a la enseñanza, le hubieran dejado el tiempo y el ocio necesarios para repensar los problemas sistemáticos enunciados en sus ensayos, y para exponer su reflexión en una obra de intención sistemática, posiblemente hubiera legado una obra de teoría literaria con posiciones semejantes a las de Alfonso Reyes en *El Deslinde*, surgido e impregnado de la praxis de la literatura. Las *Corrientes* permiten suponer que

Henríquez Ureña había llegado a un punto, en el que comenzaba a liberarse de aquello que justamente y con ceguera se ha elogiado en él: su pertenencia (real o putativa) a la corriente filológica representada por Menéndez Pidal y Amado Alonso, es decir, a una corriente de la filología que toma tan literalmente la designación de su ciencia, que de puro amor a las palabras se pierde en ellas y acaba por perder la facultad de pensar. Los ensayos de Pedro Henríquez Ureña no son solamente la preparación histórico-literaria y sistemática de su concepción de la historia de la literatura como proceso y totalidad. Muchos de ellos tienen un carácter justificadamente reivindicativo. Ellos ponen de presente una ilustrada evidencia: que la capacidad creadora no es patrimonio exclusivo de las naciones fuertes, a las que, directa o indirectamente, hace el justificado reproche de confundir la fuerza con la cultura. Henríquez Ureña conoció muy bien, y dejó testimonio de ello, los grandes defectos de nuestros pueblos tan grandemente virtuosos. El remedio para superar esta discrepancia, lo encontraba él en la educación. Sus ensayos, especialmente los dedicados a la cultura y a la vida de América, no son solamente reivindicativos, sino además están penetrados de un *ethos* pedagógico, que recuerda al lema de la Ilustración: «sapere aude», atrévete a saber. En tal sentido, los ensayos de Henríquez Ureña son no solamente reivindicación, sino agitación.

¿Contra qué agitaba tan apasionadamente Pedro Henríquez Ureña, a quien se ha considerado unánimemente modelo de mesura? Como Sarmiento, agitaba él contra la barbarie, contra «el brazo de la espada», que ha devuelto a la América hispana al caos que previó Bolívar en una frase que el Maestro de América hizo suya: «que si fuera posible para los pueblos volver al caos, los de América Latina volverían a él». Tan terrible posibilidad está a punto de realizarse plenamente. La «fuerza de la espada», que Lugones glorificó con tan suicida entusiasmo, ha conducido a algunos países de «nuestra América» a un infierno,

refinadamente más tenebroso que las cámaras de gas y las torturas organizadas por el nacionalsocialismo contra los judíos.

Pero su agitación era socrática, y tendía no a derrumbar sino a construir y a hacer más fuerte el impulso hacia la veracidad en los hombres y su aspiración al ideal de justicia. Todos sus ensayos están penetrados de tal socratismo, que determina el estilo y la exposición. Pues su sobriedad y su pregnancia ponen en tela de juicio y rebaten tácitamente, como en Sócrates, las múltiples formas del sofisma; y en cuanto al denominar las cosas despeja las nieblas que las rodean, y las redescubre, las da a luz, en el sentido de la mayéutica socrática. Cada ensayo sobre «nuestra América» es, así, un acto de iluminación de su verdad, y también de la mentira que la sofoca.

A partir del conocimiento de esta verdad, que Henríquez Ureña ejemplifica con las grandes figuras de nuestra historia y de nuestras letras, esboza él la imagen futura y practicable de la plenitud de América, de la realización de su verdad: la Utopía. Lejos de ser, como cuando se formuló el pensamiento utópico en el Renacimiento, un proyecto irrealizable, un experimento de la fantasía, la Utopía de Henríquez Ureña es moderna, es decir, es la imagen de un futuro concretamente posible, en el que el mundo no está eternamente dado, ni es conclusivo e inmodificable, que debe conservarse o restaurarse, sino que ha de configurarse de nuevo, que ha de producirse. El proyecto utópico es un proyecto racional, su realización no se concibe en un futuro y en un espacio lejanos y sus principios son comprensibles a todos, porque en América, ahora más que antes en su tortuosa historia, constituyen el mundo opuesto a la miopía interesada que con voluntaria inconsciencia despedaza cotidiana e inmediatamente no solamente la entidad histórica de nuestra «magna patria», sino a los hombres mismos.

Henríquez Ureña conocía esa terca miopía, «la cortedad de visión de nuestros hombres de Estado», y sabía que desde la perspectiva mezquina de sus campanarios y de sus tronos de

cacique, la utopía concreta de la unidad política de nuestra América, les «parecería demasiado absurda para discutirla. La denominarían, creyendo herirla con flecha destructora, una utopía». Gravada por ellos con un sentido peyorativo, tachada de futura e irrealizable ilusión, de ignorante de la realidad, la Utopía esbozada por Henríquez Ureña no es solamente un proyecto concreto, sino que, además de ser un mundo de oposición a la «realidad» carcomida y apesosa en la que medran los verdugos, tiene una función crítica y cumple por eso una tarea de desenmascaramiento. Al calificar de utopía, con intención peyorativa, el proyecto concreto de un futuro mejor, es decir, de un futuro en el que se realice la verdad de «nuestra América», el antiutopista delata su posición, involuntariamente, y coloca la Utopía concreta en un tiempo y en un lugar permanentemente inalcanzables, es decir, él delata su pensamiento desiderativo, su afán de que ese futuro mejor no se realice. El antiutopista no es, como pretende, un pragmático y un realista, sino un utopista del pasado, un utopista al revés. Por eso, Henríquez Ureña decía: «...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 solo hubieran de servir para que en ellas se multipliquen los dolores humanos... los que la codicia y la soberbia infligen al pobre y al hambriento. Nuestra América se justificará ante la humanidad del futuro, cuando, constituida en magna patria, fuerte y próspera por los dones de la naturaleza y por el trabajo de sus hijos, dé el ejemplo de la sociedad donde se cumple la “emancipación del brazo y de la inteligencia”». Escritas en 1925 (en el folleto *La utopía de América*, que, pese a su significación para la comprensión de la historiografía literaria de Henríquez Ureña —o quizá por

eso— la rigurosamente filológica compiladora de la *Obra crítica* del Maestro de América no se dignó recoger), estas palabras tienen hoy una virulenta actualidad. El «brazo de la espada» ha multiplicado precisamente en nuestras altiplanicies y en nuestras pampas los dolores que la «codicia y la soberbia infligen al débil y al hambriento», y justamente en nombre de una utopía pasatista (más histrionismo sangriento que utopía negativa), los ha extendido no solo al débil y al hambriento, sino a todo ser pensante y a todo patriota. Y con los Neofrancos de la altiplanicie y de las pampas, el Nuevo Mundo se ha convertido en la prolongación de una nefasta Europa, la de la explotación del hombre por el hombre, en su extrema versión de la explotación del hombre por el placer de la explotación. Pese a ello, no es «preferible dejar desiertas nuestras altiplanicies y nuestras pampas», que han sido escenario de una compleja lucha secular por la realización de la «emancipación del brazo y de la inteligencia», que han sido el testimonio de nuestra pertinaz voluntad utópica. Y Henríquez Ureña, que en su tiempo no pudo imaginar la degradación a la que la barbarie llevó a nuestra América en nombre de la «civilización occidental», insiste esperanzadamente, en medio de sus amargas predicciones, en la eficacia del remedio contra el caos, la desunión, el canceroso «brazo de la espada»: Nuestra América se justificará ante la humanidad como magna patria de la justicia, de un mundo mejor, como realización de la Utopía.

Pero la Utopía concreta, la que tantas veces hemos estado a punto de realizar, desde Bolívar hasta Allende, ese «algún pan que en la puerta del horno se nos quema», para decirlo con Vallejo, o, para decirlo más exactamente, que nos queman, no se cumplirá «sin esfuerzo y sacrificio». Hay que trabajar, para que lleguemos «a la unidad de la magna patria». «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, angustiada como nunca lo fue la antigua, porque abarca a muchos más seres y a todos los envuelve en la sombra del porvenir irremediable». Hay que trabajar como lo hicieron en «aquellas tierras invadidas de cizaña» hombres como Sarmiento, Hostos, Juárez, Bello, los fundadores de una tradición que vuelve a encarnar en la figura de Pedro Henríquez Ureña, y quienes en medio de la desintegración amenazante de «nuestra América» y su paradójico suicidio colectivo, «nos dan la fe». El fue uno de los «hombres de genio», de los «símbolos de nuestra civilización», que son la más alta característica de nuestra América: «hombres magistrales, héroes verdaderos de nuestra vida moderna, verbo de nuestro espíritu y creadores de vida espiritual». Llevaba en su espíritu el *ethos* emancipador de Bolívar y de Martí. Pero no tenía pretensiones elitarias. La Utopía concreta, la plenitud de nuestra América, prefigurada en esos hombres, no sería un proyecto racional de un futuro mejor, si tuviera como condición la existencia previa de privilegiados, de «hombres de genio» de origen social determinado. La Utopía comienza ya cuando, llegada la madurez de los tiempos «para la acción decisiva», surjan de entre los muchos, innumerables hombres modestos, los espíritus directores. Pero ellos no surgirán espontáneamente y no serán posibles sin la difusión de un *ethos* social e intelectual, sin la educación en el sentido más amplio del término, sin rectitud de la inteligencia y sin claridad moral.

Hace ya mucho tiempo que los tiempos están maduros para la acción decisiva; ha habido siempre espíritus directores. La pertinacia que detiene el momento de la plenitud de nuestra América, hace más urgente y más vital la necesidad de seguir la invitación que Pedro Henríquez Ureña hizo con el ejemplo y con sus escritos a sus alumnos americanos: «Entre tanto, hay que trabajar con fe, con esperanza todos los días. Amigos míos: a trabajar».

La utopía de América, de Pedro Henríquez Ureña, de la colección «Clásicos Dominicanos. Serie II. Ensayos», del Instituto Superior de Formación Docente Salomé Ureña, se terminó de imprimir en junio de 2020 en los talleres gráficos de Editora Búho, con una tirada de 2,000 ejemplares.
Santo Domingo, República Dominicana.



COLECCIÓN CLÁSICOS DOMINICANOS
Serie I. Narrativa

Cartas a Evelina

Francisco E. Moscoso Puello

Crónicas de Altocerro

Virgilio Díaz Grullón

Cuentos cimarrones

Sócrates Nolasco

El montero

Pedro Francisco Bonó

Enriquillo

Manuel de Jesús Galván

Guanuma

Federico García Godoy

La fantasma de Higüey

Francisco Javier Angulo Guridi

La sangre

Tulio Manuel Cestero

Over

Ramón Marrero Aristy

Trementina, clerén y bongó

Julio González Herrera



INSTITUTO SUPERIOR
DE FORMACIÓN DOCENTE
SALOMÉ UREÑA
ISFODOSU

COLECCIÓN CLÁSICOS DOMINICANOS
SERIE II. ENSAYOS

ISBN 978-9945-9222-9-5



9 789945 922295