



CONCEPTOS
Y FENÓMENOS
FUNDAMENTALES
DE NUESTRO
TIEMPO

UNAM

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES SOCIALES

HUMANISMO

AMBROSIO VELASCO

Mayo 2009

HUMANISMO

Por Ambrosio Velasco

I. Introducción

Como la mayoría de los conceptos fundamentales en las humanidades y las ciencias sociales, el de humanismo ha tenido y tiene una diversidad de significados descriptivos y valorativos en diferentes contextos históricos. Por ello sería un error tratar de definirlo unívocamente, pues representaría un empobrecimiento de su significado. Sin embargo, sí podemos encontrar ciertas connotaciones comunes del término “humanismo” en contextos históricos diversos. Pero además, también es importante subrayar las diferencias que adopta el concepto en diferentes contextos y tradiciones intelectuales.

En la primera parte de este trabajo se tratará de dar una noción general y por ello vaga de “humanismo” y posteriormente se especificarán algunos de sus sentidos más importantes en contextos culturales especialmente relevantes, como el Renacimiento italiano, el nórdico y el hispanoamericano, especialmente en México. En este análisis se prestará especial atención a las implicaciones sociales y políticas del concepto en sus contextos históricos correspondiente, para concluir con una reflexión crítica y prospectiva.

Significado común de “humanismo”

Es común asociar la idea de humanismo al saber propio de las disciplinas humanísticas, de los *studio humanitatis*, que se consolidan como campo del saber, desde finales de la Edad Media y dan origen al Renacimiento. Los estudios humanísticos se distinguen del pensamiento religioso, de las letras sagradas e igualmente del conocimiento demostrativo propio de las ciencias. Los *Studio humanitatis* están basados en el famoso trivium de la formación académica medieval, formada por la gramática, la dialéctica y la retórica y abarcan la filosofía, la filología, la historia, la literatura, el teatro, entre otras disciplinas y saberes.

Pero como bien señala Ernesto Grassi, no todo saber humanístico puede considerarse como propiamente humanista, como perteneciente a las tradiciones humanista. Al analizar diversos pensadores italianos de fines de la Edad Media y del Renacimiento, como Dante, Petrarca, Bruni, Salutati, Veronese, Valla, Alberti, Da Vinci y figuras como Juan Luis Vives y Erasmo, sostiene que el humanismo se caracteriza además de por un giro radical

hacia el estudio del lenguaje, más que de las cosas mismas, por el aprecio de la experiencia, de la literatura y de la retórica, más que de una racionalidad pura, el reconocimiento de la historicidad del saber frente a las pretensiones de conceptos y modelos universales y la valoración de la prudencia como racionalidad práctica sobre problemas específicos, ante una mera racionalidad teórica o metodológica, así como la preocupación por el descubrimiento, la creación y la innovación (*inventione*), más que por la mero análisis o por la comprobación de lo que ya se conoce. Pero todo este giro innovador tiene el propósito de transformar al hombre y su entorno social, para devolverle la capacidad creadora, la libertad y la dignidad que el ser humano tenía en la Antigüedad griega y latina.

La filosofía tradicional pone el acento principal en la determinación racional del ente, es decir, en una definición que hace abstracción de cualquier referencia local y temporal y, por lo tanto, de toda vinculación histórica. El proceso racional conduce de ese modo a un saber que culmina en una teoría de los universales... Dado, entonces, que el Humanismo ya no parte de una definición racional del ente, el cambio de sentido que exige del filosofar tradicional es mucho más radical que el así llamado «giro copernicano» del pensamiento cartesiano o idealista en la época moderna. El problema del Humanismo es el de la originaria interpelación existencial que se plantea siempre de manera distinta, y a la que hay que responder adecuadamente en las diversas situaciones por medio de la palabra.¹

En cuanto los *Studia humanitatis*, de la antigüedad clásica el ideal de un ser humano libre, dueño de sí mismo y no dependiente de voluntades ajenas o de fuerzas inexorables, otorgan un enorme valor a los antiguos sabios de Grecia y sobre todo de la la Roma republicana. La admiración por la Antigüedad clásica, será otro rasgo distintivo de humanismo. Pero esta admiración por la Antigüedad no es la de un anticuario que simplemente añora el pasado para huir de un presente en decadencia, sino más bien, los humanista rescatan la sabiduría de la Antigüedad para transformar la realidad del presente. Por ello necesariamente el humanismo se vincula al Renacimiento y éste es dependiente del

¹ Ernesto Grassi, *La filosofía del humanismo. Preeminencia de la palabra*, Barcelona, Anthropos, 1993, pp. 89-90.

rescate y la revaloración de la antigüedad clásica, al grado tal que el fin del Renacimiento y el principio de la modernidad se caracteriza por crítica y el rechazo a la autoridad de los antiguos.² La carta de Nicolás Maquiavelo a Vettori de diciembre de 1513, donde le explica cómo escribió *El Príncipe*, es una expresión elocuente del sentido transformador del estudio de los clásicos antiguos que distingue a los humanistas renacentistas:

Al anochecer regreso a mi casa y entro a mi estudio; me quito la ropa del día cubierta con polvo y lodo y me pongo prendas reales y de corte. Y vestido apropiadamente entro en las antiguas cortes de los antiguos hombres, y ellos me reciben con afecto y me alimento de la comida que es sólo mía y para la cual nací, y no me avergüenzo de platicar con ellos y preguntarles por las razones de sus acciones; y ellos me contestan amablemente...³

El humanismo surge así en un momento clave entre dos épocas de la historia entre la Edad Media y la Moderna, ambas caracterizadas por una obsesión por verdades universales, sean de carácter teológico, sean de carácter científico. El abandono de los conceptos universales y abstractos que pretenden captar las esencias de las cosas existentes, y la adopción de conceptos y lenguajes siempre dependientes de contextos históricos específicos, representa para Grassi una diferencia epistemológica radical con lo que él llama la filosofía tradicional, que se refiere sobre todo a la concepción platónica del conocimiento. El modelo epistémico del humanismo encontrará desde el siglo XVII una formidable oposición: la concepción moderna de la ciencia, representada por Descartes en el ámbito de las matemáticas y la física y por Hobbes en la teoría política.⁴

La concepción cartesiana de la ciencia predominante en la modernidad será cuestionada por Vico a principios del siglo XVIII, quien retoma en *La Ciencia Nueva* y en *la Sabiduría de los Antiguos* los ideales del humanismo, en términos de la importancia de la retórica, del

² Al respecto, Chabod señala que una de las expresiones más tempranas de la confrontación entre antiguos y modernos la podemos encontrar “en la contradicción entre Maquiavelo y Guicciardini; este último, al refutar el valor del ejemplo histórico al afirmar que se engañan quienes a cada paso aducen el ejemplo de los antiguos romanos, constituye el fin de la mentalidad, no sólo humanista –en el sentido estricto del término–, sino incluso de la mentalidad del Renacimiento” Federico Chabod, *Escritos sobre el Renacimiento*, México Fondo de Cultura Económica, 1990, p94.

³ Nicolás Maquiavelo, “Carta a Francesco Vettori, 10 de diciembre de 1513”, en *The letters of Machiavelli*, editadas por Allan Gilbert, Chicago, University of Chicago Press, 1988, p 142 (la traducción es mía)

⁴ Respecto al modelo epistemológico de Hobbes, véase Ambrosio Velasco, “La revolución Hobbesiana”, en M. Zuraya (Coord.), *Filosofía neutral y filosofía moral en la modernidad*, Facultad de Psicología, UNAM, 2004.

descubrimiento, del *Sensus Communis*, de la prudencia y sobre todo en el principio de que “lo verdadero es lo hecho mismo”⁵ (*verum ipsum factum*). En este punto Vico coincide con la idea renacentista de verdad, presente en Da Vinci o más claramente en el concepto maquiaveliano de *Verità effettuale*⁶. También frente a los modernos y su confianza en la ciencia universal, Vico reivindica la sabiduría de los antiguos latinos que prefieren el conocimiento de las cosas particulares a los conceptos universales que impiden el descubrimiento de lo nuevo y lo sorprendente e inhiben la creatividad. Por ello, Vico afirma que “Hablar con palabras universales es propio de niños pequeños o de bárbaros”⁷. Asimismo, Vico contraponen la racionalidad prudencial de los antiguos en contra de la racionalidad metódica de los filósofos modernos como Descartes: “Fuera de la geometría los antiguos pensaron que se había de confiar en el orden a la prudencia que no serige por disciplina alguna... y en verdad si importas el método a la vida cotidiana *no haces mas que empeñarte volverte loco con toda la razón*”⁸. Pero su propuesta alternativa a la racionalidad moderna iniciada por Descartes no tuvo amplia aceptación, debido entre otras cosas al éxito de las ciencias y de sus aplicaciones tecnológicas. Así durante el siglo XVIII y XIX se afianza el paradigma de la racionalidad científica en detrimento del humanismo, que apela siempre al rescate de la sabiduría del pasado, a la elegancia del lenguaje, a la racionalidad prudencial y al criterio de verdad efectiva. Salvo excepciones como Goethe, o Lessing en Alemania, o como Rousseau en Francia, las humanidades perderán importancia frente a las ciencias naturales, y no será sino hasta la segunda mitad del siglo XIX y la primera del XX, cuando resurge la fuerza de la crítica a la racionalidad científica y tecnológica, principalmente en Alemania con Dilthey, Nietzsche, Husserl, Heidegger, etc. o en Francia como con Bergson, Duhem, o Sartre, entre otros. Estas alternancias de apogeo y decadencia del pensamiento humanístico, Samuel Ramos le llama “la curva del humanismo”, y considera que los autores que hemos mencionado así como

⁵ Gianbattista Vico *Sobre la revelación de la antiquísima sabiduría de los italianos, partiendo del origen de la lengua latina*, en Obras, Barcelona, editorial Anthropos – Fundación Studia Humanitatis, p134.

⁶ Sobre este concepto véase el artículo, Ambrosio Velasco, “El criterio de verdad efectiva de Nicolás Maquiavelo” en *Dianoia, Anuario de Filosofía*, UNAM-FCE, 1985.

⁷ *Ibidem*, p 147

⁸ *Ibidem*, p 182.

Ortega y Gasset en España representan un “nuevo humanismo”, que él trato de impulsar en México junto con Antonio Caso y los humanistas del exilio español.⁹

Entre las ideas más importantes que el nuevo humanismo destaca está el reconocimiento de que los seres humanos no están sometidos a leyes inexorables de la historia o del mercado o de la naturaleza sino que pueden hacerse a sí mismos, transformar el mundo y dirigir el curso de la historia, de acuerdo a la capacidad de juicio prudencial en situaciones y sobre problemas específicos. Sartre, por ejemplo, al referirse al existencialismo señala:

Humanismo porque recordamos al hombre que no hay otro legislador que él mismo, y que es en el desamparo donde decidirá de sí mismo; y porque mostramos que no es volviendo hacia sí mismo, sino siempre buscando fuera de sí un fin que es tal o cual liberación, tal o cual realización particular como el hombre se realizará precisamente en cuanto humano.¹⁰

Más allá de la posición crítica que sostiene Heidegger frente al humanismo, él también coincide en subrayar como una característica distintiva “el empeño destinado a que el hombre esté en libertad de asumir su humanidad, y en ello encuentre su dignidad.”¹¹

Así pues, tratando de esclarecer las connotaciones principales de lo que entendemos por humanismo, podemos destacar varios aspectos:

Por una parte, una dimensión lingüística y literaria que enaltece al lenguaje, al discurso como forma y fondo del saber y de la argumentación, especialmente en el ámbito literario y retórico, desdeñando la pretensión de universalidad de métodos, conceptos o teorías inmutables que busca subsumir la realidad en leyes o sistemas generales. Por el contrario, el humanismo es sensible a la diversidad histórica del ser humano, de sus culturas, de sus civilizaciones y lejos de defender una razón metódica o principalmente teórica, reivindica la centralidad de la razón práctica, de la *phronesis*, que se alimenta tanto de la experiencia en el presente, como del estudio de la historia y del diálogo con los sabios de la Antigüedad. El ejercicio de la racionalidad prudencial se desarrolla en el seno de la deliberación discursiva, donde la retórica cobra especial relevancia, y requiere del *sensus communis*, para decantar decisiones y juicios orientados a resolver problemas específicos

⁹ Cfr. Samuel Ramos, *El nuevo Humanismo*, México, FCE, 1990.

¹⁰ Jean Paul Sartre, *El existencialismo es un humanismo*, México, Ediciones Peña hermanos, 1998, p. 41.

¹¹ Martín Heidegger, *Carta sobre el humanismo*, p. 74.

de los hombres en situaciones históricas determinadas, buscando transformar la realidad de manera efectiva (*verum ipsum factum*), de acuerdo a ideales y valores afines a la libertad y dignidad humanas.

El humanismo en general sostiene una concepción de la libertad humana, capaz de contribuir a definir su naturaleza, su posición y función en el mundo, y en última instancia de orientar el curso de la historia. La dialéctica entre virtud y fortuna que Maquiavelo expone con una retórica impactante al final de *El Príncipe* es una bella y precisa expresión de la idea humanística de libertad.

Dado que típicamente el humanismo surge y se desarrolla entre el fin de la Edad Media y el principio de la Modernidad, esto es en la época del Renacimiento, conviene centrar nuestra atención en este periodo cultural, distinguiendo diferentes expresiones del Renacimiento y de sus correspondientes humanismos.

Humanismos y Renacimientos.

El renacimiento más ampliamente conocido es el italiano de los siglos XV y XVI, pero desde luego no es el único. En esos mismos siglos también hay que destacar el llamado Renacimiento del Norte, que se desarrolla en los Países Bajos y el Renacimiento Español, que florece en varias ciudades de Castilla, pero pronto se extiende al Nuevo Mundo, por lo que bien podemos denominarlo iberoamericano.

En términos generales, “Renacimiento”, según Toynbee, es un concepto historiográfico que refiere a contactos de civilizaciones en el tiempo, específicamente de una civilización ya desaparecida y una civilización en desarrollo. En el caso específico del Renacimiento Italiano, las civilizaciones desaparecidas son la de Grecia y Roma antiguas, cuyo saber es rescatado por los humanistas italianos durante el siglo XIV y XV, y retomado por los grandes creadores de los siglos XV y XVI, en diferentes ramas del saber y de las artes. Así, Brunelleschi, Donatello, Alberti, Ucello y Leonardo Da Vinci, destacan en la pintura, mientras Ficino, Pico della Mirandola, Giordano Bruno, Nicolas de Cusa, en la filosofía y Maquiavelo y Guicardini en la historia y el pensamiento político. Todos ellos retomaron el saber clásico antiguo de los griegos y romanos para innovar obras grandiosas de la cultura en cada uno de esos campos y las más de las veces promoviendo entrecruces de

disciplinas artísticas y científicas. Leonardo es la expresión paradigmática de este saber integral.

Es importante señalar que el Renacimiento no es un anacronismo que busca restablecer el pasado, negando el presente, sino más bien, aprender del pasado, imitarlo creativamente en lo que resulta pertinente, para innovar y transformar el presente, de acuerdo a valores e ideales vigentes. En este sentido, Chabod afirma en relación con el Renacimiento Italiano:

... La antigüedad clásica fue, para los hombres de los siglos XIV-XV, una idea, un impulso, un mito productor de energía... No deseaban *imitar* servilmente la antigüedad, en el sentido de hacer revivir los casos exactamente como habían sido, sino *imitar* en el sentido de seguir su ejemplo y, por ese camino, llegar a una vida más plena, más culta, más bella.¹²

La cultura del Renacimiento italiano aspira por sí mismo a convertirse en nuevo modelo universal, tiene un carácter cosmopolita, abierto a todas las naciones, a todos los pueblos, que estén dispuestos a integrarse a ella y aceptar sus valores, ideales y mitos. Pero esta apertura a la universalidad también encierra cierto etnocentrismo cultural, a grado tal que los hombres del Renacimiento Italiano redefinen el concepto de “bárbaro” “para designar a los hombres que vivían fuera de una cultura muy específica, la italiana humanista”.¹³

La cultura del Renacimiento Italiano es profundamente humanista porque concibe al hombre como un ser capaz, no sólo de conocer y representar el mundo de manera verdadera, racional y objetiva, sino sobre todo de recrearlo y transformarlo conforme a sus designios. Por ello, Leonardo Da Vinci consideraba que la pintura es un saber y un hacer más poderoso que la ciencia, pues al mismo tiempo que conoce la realidad de manera objetiva, rivaliza con la naturaleza, pues la pintura puede crear verdaderamente nuevas realidades, puede crear “fantasías exactas”

La máxima expresión de este humanismo es precisamente la “Oración acerca de la dignidad humana” de Pico della Mirandola que no pone límites al optimismo y a la fe en el poder creador del hombre, aunque sí señala su enorme responsabilidad de poder elevarse a nivel de lo divino o degradarse a nivel de lo animal:

¹² Federico Chabod, *Escritos sobre el Renacimiento*, México, Fondo de Cultura Económica, 1990, p. 91.

¹³ *Ibidem*, p. 95.

No un determinado asiento, ni un aspecto propio, ni encomienda alguna peculiar, te dimos, oh Adán, a fin de que aquel asiento, aquel aspecto, aquellas encomiendas que tú mismo desearas, según tu voto, según tu sentencia las obtengas y las poseas. La naturaleza delimitada de los demás está confinada dentro de leyes prescritas; tú, por ninguna barrera confinado, según tu arbitrio, en manos del cual te puse, la tuya te prefijarás. Ni celeste ni terreno, ni mortal ni inmortal te hicimos, a fin de que de ti mismo, casi arbitrario y honorario artífice, te plasmes y esculpas a ti mismo en la forma que prefieras. Podrás degenerar en las cosas inferiores que son los brutos; podrás regenerarte según el decreto de tu espíritu en las superiores que son divinas.¹⁴

Pico della Mirándola expresa una nueva actitud del hombre frente de libertad y de poder. Esa actitud es indispensable ante un mundo que cambia dramáticamente en todos los órdenes: en el arte, en las ciencias en la geografía, en la religión, en política, en el cosmos. En casi todos estos ámbitos, el humanismo renacentista afirma la capacidad humana para definir los cambios y transformaciones. Sin embargo, en cuanto al poder del hombre para dirigir la sociedad, la política y la historia, los pensadores políticos son mucho más humildes y precavidos. Maquiavelo, de manera destacada considera, casi como un acto de fe irracional, que a lo mucho el hombre puede contribuir con menos de la mitad en el devenir de las cosas de este mundo.¹⁵

Maquiavelo se queja que la cultura renacentista de su época no ha rescatado ni puesto suficiente atención en el saber político de reyes, príncipes, ciudadanos y repúblicas antiguas, y por ello las ciudades-estado de Italia no han logrado la paz, unidad y progreso anhelados:

Cuando considero la honra que a la antigüedad se tributa, y cómo muchas veces, prescindiendo de otros ejemplos, se compra por gran precio un fragmento de estatua

¹⁴ Giovanni Pico della Mirándola, *Oración acerca de la dignidad del hombre*, Puerto Rico, Universidad de Puerto Rico, 1975, p 3.

¹⁵ “Muchos han creído y creen todavía que las cosas de este mundo la dirigen la fortuna y Dios, su ser dado a la prudencia de los hombres hacer que varíen, ni haber para ellos remedio alguno; de... que siendo inútil preocuparse por lo que ha de suceder, lo mejor es abandonarse a la suerte. En nuestra época han acreditado esta opinión los grandes cambios que se han visto y se ven todos los días, superiores a toda humana previsión. Meditando en ello me han hecho a veces inclinarme a favor de esta creencia; sin embargo, como nuestro libre arbitro existe, creo que la fortuna depende la mitad de nuestras acciones, pero que no deja dirigir la otra mitad o algo menos” Nicolás Maquiavelo, *El Príncipe*, Cap. XXV, en *Obras Políticas*, La Habana, Instituto Cubano del Libro, 1971, p. 355.

antigua para adorno y lujo de la casa propia y para que sirva de modelo a los artistas, quienes con gran afán procuran imitarlo; y cuando, por otra parte, veo los famosos hechos que nos ofrece la historia realizados en los reinos y las repúblicas antiguas por reyes, capitanes, ciudadano, legisladores, y cuantos al servicio de su patria dedicaban sus esfuerzos, ser más admirados que imitados o de tal suerte preteridos por todos, no puedo mas que maravillarme y dolerme.¹⁶

Así pues, el propio Maquiavelo observa una paradoja en el Renacimiento Italiano: mientras que la cultura florece en las ciencias, en la filosofía y en las artes, en contraste, la política se encuentra en una “triste y dramática situación” y a merced de las decisiones de otras naciones, Francia y España, principalmente. Este contraste lleva a Maquiavelo a considerar que el refinamiento cultural desligado del compromiso político produce un deterioro de virtud cívica en los ciudadanos y en los príncipes:

Mas para ordenar las repúblicas, mantener los estados, gobernar los reinos, organizar los ejércitos, administrar la guerra, practicar la justicia, engrandecer el imperio, no se encuentran ni soberanos, ni repúblicas, ni capitanes, ni ciudadanos que acudan a ejemplos de la antigüedad; lo que en mi opinión procede, no tanto de la debilidad producida por los vicios de nuestra actual educación, ni de los males que el ocio orgulloso ha ocasionado muchas naciones y ciudades cristianas, como de no tener perfecto conocimiento de la historia o de no comprender, al leerla, su verdadero sentido ni el espíritu de sus enseñanzas.¹⁷

Y ciertamente en general, los grandes hombres del Renacimiento Italiano, no expresaron un compromiso a favor de ideales políticos, a excepción claro está de los pensadores políticos como él mismo o Guicciardani, que difieren en este sentido con hombres como Leonardo Da Vinci, que no tenía escrúpulos para servir a los Sforza de Milán, o Ficino que estaban más allá del bien y el mal, políticamente hablando. Y probablemente fue también el caso de Pico della Mirándola, ejemplo paradigmático del humanismo renacentista italiano.¹⁸

¹⁶ Nicolás Maquiavelo, *Discursos sobre la Primera década de Titio Livio*, en *Obras Completas*, La Habana, Editorial de las Ciencias Sociales, 12971, p. 8.

¹⁷ *Ibidem*, p. 9

¹⁸ Federico Chabod también subraya la opinión de muchos historiadores sobre la contradicción entre cultura y política en el Renacimiento Italiano “Justamente los estudios sobre Maquiavelo y sobre Guicciardini resumían

Esta relación entre humanismo y política contrasta drásticamente con España, pues, como señala Joaquín Xirau, el humanismo del Renacimiento hispánico es esencialmente político en cuanto que “orienta y guía los ideales de la cultura y de la política de la primera parte del Imperio español, es decir, la que va desde la formación de la unidad política de España hasta la retirada de Carlos V al monasterio de Yuste. Con ella coincide la fundación de los grandes países americanos.”¹⁹ Pero es importante aquí distinguir dos tradiciones humanistas que coexisten en el siglo XVI en España. Una, más vinculada al proyecto imperial y que proviene principalmente de Erasmo de Róterdam, principal exponente del Renacimiento del Norte y que tiene su principal influencia a través del Cardenal Cisneros y de la Universidad de Alcalá, fundada a principios de siglo por el propio Cardenal con el fin de promover una educación y una reforma humanística en la Iglesia Católica y en todo el Imperio Español. El otro humanismo que se desarrolla en los territorios españoles tiene su centro en la Universidad de Salamanca, especialmente con Francisco de Vitoria y Domingo de Soto y posteriormente, ya en América con Alonso de la Veracruz, discípulo de los dos anteriores humanistas salmantinos, que se oponen al poder imperial de Carlos V y defiende los derechos de los pueblos originarios del Nuevo Mundo frente a la dominación y explotación de los españoles. Este es propiamente el humanismo iberoamericano, que veremos con más detalle.

Así pues en la España del siglo XVI tenemos dos humanismos diferentes y hasta opuestos. El de origen erasmista y el salmantino. La vinculación de Erasmo con Carlos V no es casual. Si bien el Cardenal Cisneros insistió sin éxito de traerlo a la Universidad de Alcalá, Erasmo era ya consejero del Rey Carlos antes de su arribo a España y siempre mantuvo una buena relación con la corte flamenca de Carlos V, que como señala Bataillon, “había de contribuir más tarde a extender la gloria de Erasmo en España.”²⁰ No obstante el desconocimiento y desprecio que Erasmo tenía sobre España, su pensamiento tuvo una gran influencia y aceptación, especialmente en el ámbito de las altas autoridades eclesiásticas e imperiales, pues la filosofía cristiana que fundamenta el pensamiento erasmista resultaba

bien el ánimo con que se miraba a los tiempos de la grandeza literaria y artística de Italia y de su simultánea crisis política en propagación”. Federico Chabod, *Escritos sobre el Renacimiento*, p 131.

¹⁹ Joaquín Xirau, “Humanismo Español” en *Cuadernos Americanos*, num 1, México, Facultad de Filosofía y letras, UNAM, 1941, pp 138-139.

²⁰ Marcel Bataillon, *Erasmo y España*, México, FCE, 1996, p 79.

muy pertinente para promover el proyecto de un nuevo imperio cristiano que promoviera la concordia entre los pueblos y naciones y la caridad entre todos los hombres²¹ .

Es importante señalar que tanto en Renacimiento español como en el de los Países Bajos, a diferencia de lo que ocurre en Italia, el humanismo está estrechamente vinculado a la fe cristiana, mientras que en Italia tiene un carácter si no pagano sí laico.²²

También es importante señalar que tanto el humanismo renacentista español como el nórdico existen un gran esfuerzo por el rescate del saber griego y latino antiguos, principalmente de Aristóteles, Platón, Cicerón, así como de los Padres de la Iglesia. En Los Países bajos se destaca en esta labor Rodolfo Agrícola quien además de traducir e interpretar a los clásicos griegos y latinos, puso especial interés en devolver a la retórica la importancia y dignidad que tenía en la Antigüedad, particularmente en la república romana. Por ello Cicerón será uno de los autores mas importantes para el humanismo renacentista tanto nórdico como español.: Los trabajos de Rodolfo Agrícola sobre dialéctica y retórica impulsan toda una transformación de las formas de argumentación, dando mayor importancia al diálogo y al debate sobre problemas concretos y relevantes que a la mero análisis y demostraciones formales, como ocurría con la lógica medieval. La influencia de Agrícola en el humanismo iberoamericano, se manifiesta de manera clara en la obra de Fray Alonso de la Veracruz, especialmente en su *Dialéctica Resolutio*, que fue el primer libro de filosofía escrito y publicado en todo el continente americano en 1554.²³

Así pues, podemos ver que más allá de coincidencias importantes entre los humanismos renacentistas de Italia, de Los Países Bajos y de España, existen diferencias significativas

²¹ “El sueño erasmiano de una política según el Evangelio debía conmover tan sólo a aquella porción escogida de clérigos humanistas... que apta para concebir una sociedad universal de espíritus, se elevaba con fruición al ideal mesiánico de una cristiandad unificada y triunfante. Ya hemos visto cómo conmovió a la España de Cisneros este ideal de paz cristiana. Y asimismo lo volveremos a encontrar al servicio de la política imperial de Carlos V. Raros fueron los hombres que como Erasmo se entusiasmaron pura y sencillamente por la paz.” Ibidem, p 91.

²² “El humanismo italiano pone el acento en la libre vitalidad y en el esplendor del artes un intento de resurrección integral del paganismo antiguo. Lo sagrado tiende a disolverse en la magnificencia de lo profano...Ante esta situación aparece la *Philosophia Christi* como un intento de salvación integral. Es la tercera de las tendencias fundamentales del Renacimiento. Mantenido en su aislamiento, por mentalidades de todos los países, pero muy especialmente por nacionalidades españolas, e integrada en la práctica de la acción, en el cuerpo espiritual de las Españas, es lo que tradicionalmente se ha venido denominando *erasmismo*. Advértase sin embargo, que está muy lejos de limitarse a la letra de las doctrinas de Erasmo. Lo trasciende en todos los sentidos y forma un cuerpo de doctrina de la más amplia y fecunda resonancia”, J. Xirau, op cit, pp 139-141.

²³ Sobre el pensamiento de Rodolfo Agrícola, véase María Leticia López Serratos, *El humanismo de Rodolfo Agrícola*. México Facultad de filosofía y Letras, UNAM – CONACYT, 2008.

entre ellos. Podemos destacar como características comunes la preocupación por rescatar el saber clásico antiguo y reconocerle relevancia y autoridad en el presente; para realizar esta tarea las humanidades, los “*studia humanitatis*” que comprenden la filología, la historia, la retórica, la teología, la filosofía cobran una relevancia fundamental. También los diferentes humanismos se preocupan tanto por la solidez y eficacia persuasiva del discurso, como por la elegancia y belleza de su forma de expresión. Finalmente, todos los humanismos se preocupan por comprender y transformar el mundo, y demostrar así la libertad, la creatividad y el poder del ser humano.²⁴ . Entre las diferencias cabe destacar que el humanismo renacentista italiano tiene una tendencia pagana o al menos laica, tratando de separar claramente los asuntos humanos de los divinos; en contraste los humanismos del Renacimiento nórdico e hispánico están muy vinculados a una nueva visión del cristianismo que enfatiza la concordia entre todos los pueblos y todas las personas. Asimismo hay que destacar la naturaleza más marcadamente política del humanismo nórdico e hispánico, en relación al italiano, que salvo figuras como la de Maquiavelo no vinculan la renovación de las letras y de las artes con la transformación de su realidad política y social. Además también es importante subrayar que el humanismo del Renacimiento italiano tiene un carácter cosmopolita que linda con un cierto etnocentrismo cultural italiano, mientras que el nórdico y el hispánico son más abiertos y flexibles a las diferencias culturales, de maneras distintas. El nórdico, sobre todo el de Erasmo se preocupa ante todo de una reforma del cristianismo que basado en el amor a Dios y al prójimo promueva la concordia entre todos los pueblos. Tiene pues un carácter ecuménico. Respecto al humanismo español habría que hacer una distinción más específica entre el humanismo propiamente español que se apoya en la filosofía cristiana de Erasmo para impulsar un proyecto imperial y el humanismo propiamente iberoamericano que cuestiona la dominación española sobre el Nuevo Mundo y defiende los derechos de los pueblos prehispánicos a la autodeterminación. Este humanismo tiene un carácter multiculturalista y republicano. A continuación analizaremos con más detalle el humanismo iberoamericano.

²⁴ Respecto a la esencia de todo humanismo nos dice Xirau: “La conciencia humana creadora de la cultura, se erige en su fin y en su juez supremo. El hombre –el individuo- se sitúa en el centro del universo...Tal es la esencia del humanismo” J. Xirau, op cit, p 138

Humanismo Iberoamericano

La realidad política de España es diametralmente diferente a la italiana y a la de Los Países Bajos. España no sólo era ya un Estado-nacional bajo los Reyes Católicos, sino más aún un Imperio a partir de *Carlos V*. El imperio más vasto que se extiende desde Europa al Nuevo Mundo. El descubrimiento, conquista y dominación de las tierras del Nuevo Mundo constituye una experiencia impactante, casi traumática para toda la cultura hispánica y desde los mismos comienzos se plantean ya dudas sobre la naturaleza de los “indios”, sobre su carácter racional, si son bárbaros o civilizados.

En España como en ningún otro lugar el poder creador y transformador del hombre se planteó con toda su expresión. El Descubrimiento de América ha transformó radicalmente al mundo ¿qué hacer con el Nuevo Mundo?

El descubrimiento del Nuevo Mundo causó en Europa una conmoción cultural y política debido a las enormes diferencias entre los dos mundos, ante los cuales se destacaron dos tipos de respuestas: las que ponían en duda el carácter racional y humano de los habitantes del Nuevo Mundo, hasta los que lo consideraban un verdadero paraíso de la Edad de oro, en la que los hombres aún conservaban su sana inocencia. Pero más allá de estos extremos, la verdadera polémica se centró en las cuestiones acerca del carácter bárbaro, incivilizado de las personas y pueblos del Nuevo Mundo. Desde comienzos del siglo XVI, apenas unos cuantos años después de que Colón llegara, sin saberlo, al Nuevo Mundo, se formaron dos posiciones opuestas: Aquéllas que consideraban que la radical diferencia entre occidentales e indios era prueba contundente de que no conocían la Ley Natural a la que todo orden social debe adecuarse y atribuían este desconocimiento a la incapacidad racional de los indios. Se trataba pues de amentes, inmaduros o propiamente bárbaros, que deberían ser dominados, educados, civilizados y evangelizados, de acuerdo a los rectos principios de la civilización europea. La solución humanista de esta posición consistía en transformar el Nuevo Mundo a imagen y semejanza del Viejo Mundo, con su misma religión sus mismas instituciones políticas, sus mismas ciencias y sus mismas artes, su misma economía y educación. Se trataba pues de extender el Imperio español a las naciones de América. Entre Estos humanistas imperiales se destaca Palacios Rubio y sobre todo Ginés de Sepúlveda, contra quien Bartolomé de las Casas defendió la racionalidad y los derechos de los pueblos indígenas en la famosa polémica de Valladolid, hacia 1550.

Por el contrario, otro grupo de humanistas, principalmente frailes misioneros, por encima de las diferencias culturales reconocían en los pueblos indios plena racionalidad, capaces de gobernarse a sí mismos de acuerdo a la Ley natural, por lo que no era imperioso transformarlos a imagen y semejanza de lo europeo, sino más bien establecer un diálogo intercultural en la que tantos indígenas como españoles pudieran aprender y enriquecer sus culturas. Por eso, con razón dice José M. Gallegos Rocafull: “Hay pues un renacimiento pero típicamente español, en el que la decisiva influencia de los Indios permite al viejo espíritu recobrar toda su jugosa flexibilidad y recoger sin oprimirla ni deformarla la profunda originalidad del Nuevo Mundo.”²⁵ Esta solución del encuentro de los dos mundos y las dos civilizaciones es mucho más radical, pues implica una transformación de los dos mundos, tanto del europeo, como del americano, de acuerdo a ideales y valores que se expresaban en el pensamiento utópico de Luis Vives, Tomás Moro, o Erasmo con quienes misioneros humanistas como Las casas, Zumárraga y Vasco de Quiroga, formaban una misma comunidad, según la opinión de Joaquín Xirau²⁶. A este grupo de humanistas radicales o utópicos, habría que agregar, con iguales o mayores méritos a destacados académicos de la Escuela de Salamanca: Francisco de Vitoria, Domingo de Soto y sobre todo a Alonso de la Veracruz, profesor fundador de la Universidad de México en 1553 y defensor de la autonomía de los pueblos indígenas. El humanismo de Ginés de Sepúlveda es marcadamente etnocéntrico, mientras que el de la Escuela de Salamanca es decididamente multiculturalista. Entre estos dos grupos había posiciones intermedias, más o menos cercanas a la reivindicación de la grandeza de las civilizaciones prehispánicas, pero que consideran a las creencias y prácticas religiosas de los indígenas verdaderamente demoníacas y perversas. Fray Bernardino de Sahagún, es la figura más destacada de esta posición que oscila entre la admiración y la condena a las civilizaciones prehispánicas

Las controversias entre las dos visiones sobre la conquista y el dominio español se desarrollaron desde 1512, cuando el rey Fernando pidió una opinión al juez y catedrático Juan López de Palacios Rubio, a raíz de las enérgicas denuncias de los abusos de los españoles que hiciera Fray Antonio de Montesinos. La disputa prosiguió de manera muy destacada en la Universidad de Salamanca con las reelecciones Domingo de Soto *De*

²⁵ José M. Gallegos Rocafull, *El pensamiento mexicano en los siglos XVI Y XVII.*, México, Facultad de Filosofía y Letras, 1951, 173.

²⁶ Cfr., *ibidem*, p146-147

Dominio (1536) y de Francisco Vitoria *De Indis* (1539), en las que se rechazan las teorías justificacionistas de la guerra y del dominio español, basadas en la naturaleza bárbara e irracional de los pueblos y personas del Nuevo Mundo, así como en la teoría del poder temporal del Papa Alejandro VI para conceder a los Reyes Católicos dominio del Nuevo Mundo, a fin de civilizar y evangelizar a sus pueblos.²⁷ La querrela sobre la Conquista, tomó un punto álgido en las célebres controversias de Valladolid, convocada por el emperador Carlos V y protagonizadas por Gines de Sepúlveda y Fray Bartolomé de las Casas, hacia 1550. Las controversias sobre la legitimidad de las conquistas y el imperio español en América eran pues el tema de discusión central, tanto en las Universidades como en la corte de España, y al inicio de la Real Universidad de México en 1553 también fue un problema central de la reflexión humanística, pues una de las primeras cátedras que versó sobre el tema y dio lugar a la reelección *Del dominio de los indios y la guerra justa* de Fray Alonso de la Veracruz, discípulo de Soto y de Vitoria y catedrático de Sagradas Escrituras y de Teología de la Facultad de Artes y de Teología, que constituyen el origen de lo que hoy es la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. En esta reelección, De la Veracruz rechaza enérgicamente los títulos de legitimidad de la guerra de conquista, de la soberanía española, de la apropiación de las tierras de los indios y de la explotación de su trabajo a través del repartimiento y de tributos, defendiendo la autonomía de los pueblos indios. Con base en la valoración de los logros institucionales de los reinos autóctonos, Fray Alonso rechaza rotundamente la idea de que los indios son irracionales o amentes.

“Los habitantes del nuevo mundo no sólo no son niños amentes, sino que a su manera sobresalen del promedio y por lo menos algunos de ellos, son de lo más eminente. Es evidente lo anterior porque antes de la llegada de los españoles, y aún ahora lo vemos con nuestros ojos...Por lo tanto no eran incapaces de dominio propio¹⁶

La capacidad de los pueblos indígenas para organizarse políticamente y su capacidad para juzgar racionalmente los actos de sus propios gobiernos, deja sin justificación la intervención extranjera para que les libere de la tiranía. Además de este argumento

²⁷ Sobre el pensamiento de Vitoria, véase el excelente libro de Carmen Rovira *Francisco de Vitoria. España y América. El poder y el hombre*, México, Miguel Ángel Porrúa-Cámara de Diputados, 2004.

²⁸ Fray Alonso de la Veracruz, op. cit., Cuestión X, p. 359.

republicano, Fray Alonso también sostiene un argumento multiculturalista, pues el juicio sobre el carácter tiránico o régimen puede diferir radicalmente entre diferentes culturas.

Después de analizar y refutar varios títulos legítimos de conquista y dominio sobre los pueblos del Nuevo Orbe, incluyendo la acusación de barbarie por practicar la antropofagia, Fray Alonso concluye su reelección *Sobre el dominio de los indios y la Guerra Justa* afirmando:

“que no hay razón justa para atacar a los infieles bárbaros recientemente descubiertos con base en que sean infieles, ni tampoco, con base en que por derecho sean súbditos del emperador, ni con base en que, si no quieren prestar obediencia ni someterse, deben ser compelidos. Esta razón, digo, no es suficiente; ya que por derecho no son súbditos, porque el emperador no es el señor de todo el orbe”.²⁹

En suma, la concepción humanista y republicana que sostienen Las Casas y Fray Alonso de la Veracruz, enfatiza que el origen y el control del poder soberano reside en el pueblo y por ello es necesario fortalecer los gobiernos locales frente a los centrales. Además, esta concepción republicana está vinculada a una visión multiculturalista que reconoce la valía de las instituciones y formas de vida autóctonas, así como la plena racionalidad de los indios, no importando las grandes diferencias con los europeos.

Humanismo criollo

El humanismo multiculturalista que propusieron Alonso de la Veracruz y Bartolomé de las Casas fue conformando durante la dominación colonial una idea de nación mexicana que reconocía el valor y la significación de las culturas indígenas. A partir de entonces empieza arraigarse la idea de que la Nueva España es una patria para los nacidos en América, criollos, indígenas y mestizos, y no para los europeos. Entre los humanistas del siglo XVII destacan Juan Zapata y Sandoval, mestizo de la orden de los agustinos, autor de *Sobre Justicia Distributiva* (1609), donde aboga por los derechos de los indígenas, en particular el de tener acceso a puestos públicos. En esta obra Zapata y Sandoval, siguiendo la línea de argumentación de Fray Alonso a favor de los indios y refiriéndose a ellos, señala:

²⁹ Ibidem, p. 391.

Pues habiendo sido de sus mayores aquellos reinos y posesiones no perdieron por la conversión su dominio ni el derecho de gobernarse a sí mismos y de administrarse justicia. En efecto, son ciudadanos de aquellas regiones. Y así, como el nacido en aquellas partes de España e India no puede ser privados de los privilegios y prerrogativas de la ciudad... del mismo modo y con mayor razón los indios no pueden ser defraudados de sus privilegios... Por lo cual en la distribución de los oficios y cargos seculares y eclesiásticos no deben considerarse con derecho diverso al de los españoles, inmigrantes y extranjeros...”³⁰

Zapata y Sandoval, al reivindicar los derechos ciudadanos de los nacidos en América, anticipa ya la idea de una nación propia y en su prólogo no duda en afirmar que “diserto por la amada patria” y se identifica como un mexicano: “Si eres mexicano porque escuchas a un mexicano y a quien combate por ti...”³¹

Fray Juan de Torquemada en su *Monarquía Indiana* muestra una clara influencia de Las Casas y de la Veracruz al alabar las virtudes de los reinos indígenas. En este mismo sentido, Sigüenza y Góngora, profesor de la Universidad de México, en su *Teatro de Virtudes Políticas* resalta la prudencia y justicia de los gobernantes de los reinos autóctonos y los propone como modelos a imitar. Además, promueve la introducción de la filosofía y las ciencias modernas integrándolas a la filosofía escolástica en un original sincretismo mexicano. Este sincretismo se expresa magistralmente en la literatura barroca con Sor Juana Inés de la Cruz, quien constituye la expresión más elaborada y original del humanismo criollo del siglo XVII, que contribuye significativamente a la conformación de una identidad plural de la nación, donde lo autóctono y lo hispánico, la ciencia moderna y la escolástica, la filosofía y la fe cristiana se funden en una cultura barroca propiamente mexicana.

Durante el siglo XVIII este peculiar eclecticismo mexicano se fortalece y adquiere un carácter marcadamente nacionalista con figuras como Juan José Eguiara y Eguren, autor de la *Bibliotheca Mexicana*, obra que reseña las obras de los principales humanistas mexicanos desde el siglo XVI, y, sobre todo, con los jesuitas Francisco Javier Alegre y Francisco Javier

³⁰ Juan Zapata y Sandoval, *Sobre la justicia distributiva*, citada por Roberto Heredia en el estudio introductorio “Después de Fray Alonso” en Alonso de la Veracruz, *Sobre el dominio de los indios y la Guerra Justa*, p. 73.

³¹ *Ibidem*, p. 74.

Clavijero. La obra más importante de este último, *Historia antigua de México*, constituye un manifiesto nacionalista frente a los europeos, pues además de defender la grandeza de los reinos antiguos en el estilo de los humanistas del siglo XVI y XVII, Clavijero recurre a la ciencia moderna para defender la valía propia de la naturaleza americana frente a las críticas racistas de Pauw y Robertson en torno al carácter subdesarrollado del hombre y los animales de América. Ni en lo cultural, ni en lo natural lo europeo es modelo para lo americano.

Con los humanistas del siglo XVIII se consolidó la formación de una ideología nacionalista que David Brading ha denominado “patriotismo criollo”, cuyo rasgo distintivo es el indigenismo histórico, que en tono renacentista reivindica la grandeza de las antiguas civilizaciones prehispánicas y con base en ello sostenía el derecho de autodeterminación de una nación preexistente a la llegada de los españoles.³² Gabriel Méndez Plancarte también subraya que el nacionalismo de los humanistas del siglo XVIII (Alegre, Clavijero, Cavo, Guevara y Berozábal, Márquez, Maneiro) se caracterizaba por “su alta estima de las culturas indígenas y su actitud hondamente comprensiva para todas las expresiones de la vida prehispánica, aún las más ajenas y contrarias a nuestra sensibilidad cristiana y occidental”³³.

En las vísperas de la Revolución de Independencia el indigenismo histórico fue desarrollado y radicalizado principalmente por Fray Servando Teresa de Mier. Ya desde el 12 de diciembre de 1794, Fray Servando había escandalizado al alto clero mexicano con un sermón acerca del carácter autóctono de la Virgen de Guadalupe y del cristianismo, pues recuperando ideas de Sigüenza y Góngora afirmaba que Quetzalcoatl era en realidad el apóstol Sto. Tomás y Tonatzin, la Virgen de Guadalupe. Así, ya ni el cristianismo se debía a los españoles, todo tenía un origen indígena y mexicano. Además del indigenismo histórico, Fray Servando sostenía un fuerte republicanismo inspirado tanto en la tradición hispánica como en la francesa. De acuerdo a Brading³⁴, republicanismo y patriotismo criollo fueron las dos principales fuerzas ideológicas que orientaron y motivaron los movimientos de independencia, tanto en 1808 con el ayuntamiento de la ciudad de México,³⁵ como en 1810 con el movimiento de Hidalgo y posteriormente de Morelos. Pero la derrota del movimiento

³² Cfr. David Brading, *Los orígenes del nacionalismo mexicano*, México, Ediciones Era, 1980, pp. 43-95, véase también David Brading, *Orbe indiano*, México, FCE, 1998, pp. 483-500.

³³ Gabriel Méndez Plancarte, *Humanistas del siglo XVIII*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1991, p. X.

³⁴ Véase David Brading, *Mito y profecía en la Historia de México*, México, FCE, 2004, pp. 79-125.

³⁵ Sobre las disputas teórico ideológicas de 1808 véase el Cap. II del libro de Luis Villoro, *El proceso ideológico de la Revolución de Independencia*, pp. 41-69.

insurgente significó también el decaimiento de la tradición humanista como principal fuerza intelectual del cambio histórico. En su lugar en México y en el mundo entero el conocimiento científico y tecnológico se convirtió en modelo de racionalidad, mientras que la filosofía y el saber humanístico en general se le asoció con el pensamiento utópico o metafísico, carente de utilidad social. Así, como señala Andrés Lira, “del humanista se hizo un estereotipo, un ser enrarecido en el presente futurista de ese siglo XIX, porque al dedicarse a las antigüedades acababa venerando la tradición”³⁶ La tradición humanista novohispana que había dado lugar a la ideología de la independencia, fue repudiada y después olvidada por la mayoría de los intelectuales del siglo XIX. Habría que esperar a la decepción del pensamiento positivista en los primeros años del siglo XX, con el Ateneo de la Juventud para ver resurgir el entusiasmo por las Humanidades. Justo Sierra, que antes había sido un severo crítico del humanismo utópico, desempeñara un papel fundamental en el impulso de un nuevo humanismo, principalmente a través de la Escuela de Altos estudios de la Universidad Nacional que refundó en 1910. Sin embargo este resurgimiento del humanismo frente al imperio de las ciencias y las técnicas promovido por el positivismo, quedó rezagado respecto al movimiento revolucionario de 1910. A diferencia de la revolución de independencia de un siglo atrás, “no tuvimos por desgracia, un grupo de hombres superiores que prepararan debidamente la revolución. Es verdad que carecimos de exponentes de genio que hicieran patente la necesidad del cambio social... no contamos con artistas y sabios que resumieran la cultura humana y representaran en forma ciclópea la profunda inquietud de las masas, como los hombres del Renacimiento.” Sin negar la relevancia de hombres como José María Vigil, o como Ricardo Flores Magón, Soto Gama o Luis Cabrera que a la par de dedicarse al cultivo de las humanidades cuestionaron profundamente al régimen porfirista e, inclusive, algunos de ellos se vincularon a movimientos revolucionarios, el resurgimiento del humanismo como tradición intelectual con influjo social fue posterior o a lo mucho concomitante, a la Revolución de 1910.

Pero no obstante, los hombres que formaron el Ateneo de la Juventud, también denominados la generación de 1910, entre los que destacan Pedro Henríquez Ureña, Antonio

³⁶ Vicente Lombardo Toledano, “El sentido humanista de la Revolución Mexicana, en Antonio Caso et al, *Conferencias del Ateneo de La Juventud*, Mexico, UNAM, 2000, p168.

Caso, José Vasconcelos, Alfonso Reyes entre otros, tuvieron un importante papel en la promoción de la educación y la cultura durante y después del movimiento revolucionario:

Por la primera vez, después de largo y lastimoso mutismo de la clase intelectual de México, ante nuestros más grandes problemas morales, refuto públicamente la base ideológica de la dictadura. Contra el darwinismo social opuso el concepto de libre albedrío... contra el fetichismo de la ciencia, la investigación de los primeros principios... pensó con razón que era preciso acercar otra vez el espíritu a las fuentes puras de la filosofía y de las humanidades, y que era menester generalizar estas ideas no sólo entre la clase ilustrada sino también entre el pueblo. Fundó entonces el Ateneo de la Juventud y la Universidad popular Mexicana³⁷

Los hombres que formaron la generación de 1910 y posteriormente sus discípulos fueron quienes impulsaron el humanismo en la Universidad Nacional de México en las primeras décadas del siglo XX. También varios de ellos formaron la Universidad Popular, una institución de libre divulgación de las humanidades con un claro espíritu cívico del “uso público de la razón”. Específicamente, en la Universidad Nacional Autónoma de México, la fundación de la Escuela de Altos Estudios, que después da lugar a la Facultad de Filosofía y Letras, sería uno de los espacios más importantes del desarrollo del humanismo con personas como Antonio y Alfonso Caso, y Samuel Ramos. Este último era director de la Facultad de Filosofía y Letras cuando llegaron a exiliarse en México los más destacados humanistas de la República española que se sumaron al impulso de las humanidades en nuestro país, fortaleciendo así el humanismo iberoamericano.

Presente y porvenir del humanismo iberoamericano

El humanismo republicano iberoamericano no ha sido reconocido en la mayoría de las historias del pensamiento. La interpretación, reconstrucción y revaloración del pensamiento humanístico hispanoamericano implica el desarrollo de una visión propia, no dependiente de Angloamérica, ni del mundo anglosajón, ni francés, ni europeo en general

Desde esta perspectiva una pregunta que cabría hacerse es ¿desde dónde y hacia dónde deviene el humanismo hispanoamericano?

³⁷ Vicente Lombardo Toledano, “El sentido humanista de la Revolución Mexicana, en Antonio Caso et al, *Conferencias del Ateneo de La Juventud*, Mexico, UNAM, 2000, p168.

José Gaos consideró que el pensamiento humanístico hispanoamericano tiene una orientación emancipadora y antiimperialista y atribuye este carácter al “movimiento iniciado en el siglo XVIII en España y América [que] se presenta, pues, como un movimiento único de independencia espiritual y política, por respecto a una vieja Hispano-América imperial y de una plural Hispano-América nueva, con una constitutiva ideología ochonovecentista, democrática, liberal, republicana, antiimperialista”.³⁸

Yo destacaría el carácter republicano y antiimperialista y agregaría otro rasgo más: multiculturalista. Pero a diferencia de Gaos, considero que este carácter republicano, antiimperialista y multiculturalista ha estado presente desde el inicio mismo de Hispanoamérica en confrontación agónica con otra tradición también hispánica de carácter imperialista, absolutista y homogeneizante. Dicho de otra manera, el pensamiento hispanoamericano se caracteriza por la constante confrontación de dos tradiciones: una de carácter imperialista, dogmática, homogénea, y la otra humanista, antiimperial, independentista, republicana y multicultural. Estas dos tradiciones, con matices y transformaciones, han estado en lucha desde el siglo XVI hasta nuestros días, pasando desde luego por la época de la Ilustración borbónica del siglo XVIII, por las independencias latinoamericanas del siglo XIX, por los tiempos de la construcción de la República española.

Los maestros del exilio español han visto con claridad las confrontaciones entre estas tradiciones, inclinándose obviamente por el humanismo plural y republicano, al que consideran como el auténtico pensamiento hispanoamericano. Al referirse a él, Joaquín Xirau señala:

El espíritu de los grandes humanistas revive, en el proyecto de autonomía y federación de los pueblos hispanos formulado por el Conde Aranda, mucho antes que se pensara en el “Comonwealth” inglés, anima las doctrinas de Jovellanos, de Covarrubias, de Quintana... revive en la solemne definición de las Cortes de Cádiz según la cual *la nación española es la reunión de todos los españoles de ambos hemisferios*. Es el espíritu de Hidalgo y de Morelos, de Riego y de Martí, de Torrijos y de Larra, de Pí y Margall y de Giner... La

²²José Gaos, *Pensamiento en lengua española. y Pensamiento español*, Obras Completas, Tomo VI, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1990, p. 40.

aspiración a una federación de pueblos hispanos de Bolívar y las anfictionidas de Panamá, no son sino la realización parcial del proyecto de sociedad humana de Vives y de Vitoria y del de la federación española del Conde de Aranda.³⁹

En una perspectiva coincidente con Xirau, Adolfo Sánchez Vázquez concibe al humanismo hispánico como una tradición centenaria, que desde tiempos de Luis Vives y Cervantes hasta la Segunda República Española ha estado en lucha agónica contra la tradición imperial y autoritaria que nada tiene de humanista:

Ciertamente la patria que duele o la que se exalta, se sueña o idealiza no tiene nada que ver con la España “imperial”, “eterna” de la doctrina franquista de la hispanidad. Es en verdad su antítesis: la España quijotesca, humanista que a lo largo de los siglos desde Luis Vives y Bartolomé de Las Casas hasta Antonio Machado ha tratado de liberarse una y otra vez –la guerra civil ha sido su último y frustrado intento- de su carroña espiritual y su miseria material.⁴⁰

Es importante señalar que los profesores del exilio español toman conciencia de pertenencia a una común tradición humanista iberoamericana, no en España sino en México y particularmente en su desempeño académico en la Universidad Nacional Autónoma de México, en virtud de que, como apuntamos más arriba, la Universidad se había convertido en la más importante institución del cultivo del pensamiento humanístico. Los exiliados españoles encontraron México el apoyo y la colaboración de humanistas como Alfonso Reyes, Juan Hernández Luna, Alfonso Caso, que habían sido fundadores del Ateneo de la Juventud décadas atrás y que continuaban el fortalecimiento de la tradición humanista en el seno de la Universidad y de otras instituciones como La casa de España. Por ello, a su llegada a México descubrieron la vigencia del humanismo iberoamericano y contribuyeron a su enriquecimiento.

Pero habría que preguntarnos si el proyecto humanístico de Justo Sierra de los ateneístas y sus discípulos, especialmente a través de la Universidad Nacional Autónoma de México ha cumplido la misión cultural y política que se esperaba, si el humanismo ha logrado tener un papel destacado para dirigir la transformación de nuestra sociedad, de

³⁹ Joaquín Xirau, “Humanismo español”, en *Cuadernos Americanos*, vol., I, núm. 1, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México, 1942, p. 132.

⁴⁰ Adolfo Sánchez Vázquez, “Del destierro al transtierro” en su libro *A tiempo y destiempo*, México, Fondo de Cultura Económica, 2002, p. 598.

nuestra nación. Si reflexionamos al respecto, encontraremos que al igual que sucedió a en la Revolución de 1910, los movimientos sociales más importantes de finales del siglo y principios del XXI, surgieron al margen de las humanidades y de las ciencias sociales.

En especial los movimientos de los pueblos indígenas surgieron y se desarrollaron sin la necesidad de una guía de grandes figuras intelectuales. Pero no por ello hay que pensar que carecieron de inspiración humanística. Quizás, más bien sea el caso que el pensamiento humanístico políticamente más relevante esté hoy en día en los propios pueblos indígenas que demandan el reconocimiento de sus derechos históricamente negados, no obstante que constituyeron reivindicaciones fundamentales de la Independencia y la Revolución de 1910. Humanistas como Pablo González Casanova y Luis Villoro nos dan varios elementos para sustentar esta tesis, que de ser verdadera tendría que redefinir el futuro de las humanidades y de las ciencias para que efectivamente puedan contribuir al fortalecimiento del humanismo social y culturalmente relevante. Este nuevo humanismo tendrá que ser interdisciplinario e intercultural, donde puedan concurrir muy diferentes públicos, diferentes lenguajes, diferentes saberes, de manera análoga a como nuestros humanistas del siglo XVI intentaron realizarlo. La pregunta que aquí surge es si las universidades constituyen hoy en día un espacio adecuado para ese diálogo intercultural de amplio aliento.