

HUMANIDADES, ESTUDIOS CLÁSICOS Y HUMANISMO

AMBROSIO VELASCO GÓMEZ

*INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS,
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO*

INTRODUCCIÓN

En el mundo contemporáneo es común considerar a las ciencias y a las tecnociencias como las expresiones más racionales y valiosas de la cultura, en detrimento de otras formas de saber, especialmente de las humanidades, cuya relevancia y utilidad no se reconocen debidamente. Este desprecio tiene consecuencias drásticas para el desarrollo de las disciplinas humanísticas, pues por lo común no reciben los apoyos públicos y privados que se requieren en el campo de la investigación, la docencia y la difusión. Tampoco se les reconoce su valor en el campo profesional.

Contra esta miopía propia del cientificismo de nuestros días, considero muy importante reivindicar la valía ética y política de las humanidades como fuente de humanismo y a éste como un saber fundamental para orientar el desarrollo de las civilizaciones contemporáneas en beneficio del género humano y, de manera más específica, para la emancipación de las mujeres y hombres de todas las naciones, de la dominación y la explotación. Esta ha sido una tarea que históricamente han desempeñado las humanidades, en particular en el ámbito iberoamericano, como trataremos de ilustrar.

HUMANIDADES Y HUMANISMO.

Es común asociar la idea de humanismo al saber propio de las disciplinas humanísticas, de los *studia humanitatis*, pero es importante distinguir estos dos conceptos. Los estudios humanísticos se consolidan como campo del saber desde

finales de la Edad Media y dan origen al Renacimiento. Se distinguen del pensamiento religioso, de las letras sagradas e igualmente del conocimiento demostrativo propio de las ciencias. Los *Studia humanitatis* están basados en el famoso *trivium* académico medieval, formado 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 humanistas. Al analizar diversos pensadores italianos de fines de la Edad Media y del Renacimiento, como Dante, Petrarca, Bruni, Valla, Alberti, Da Vinci, y figuras como Juan Luis Vives y Erasmo, sostiene que los estudios humanísticos se caracterizan 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 el 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, y esto es precisamente lo que constituye el fundamento de todo humanismo.¹

Los *Studia humanitatis* retoman y admirán de la antigüedad clásica el ideal del ser humano libre, dueño de sí mismo y no dependiente de voluntades ajenas o de fuerzas inexorables. Pero esta admiración por la Antigüedad no es la de un anticuario que simplemente añora el pasado para huir de un presente en crisis, sino más bien, los humanistas rescatan la sabiduría de la Antigüedad para transformar la realidad del presente. Por ello necesariamente el humanismo se

¹ Véase Grassi, 1993, pp. 89-90.

vincula al Renacimiento y el fin del Renacimiento y el principio de la Modernidad se caracterizan por la crítica y el rechazo a la autoridad de los antiguos.²

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 religioso, 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, representan 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.³

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 descubrimiento, del *Sensus Communis*, de la prudencia y sobre todo en el principio de que “lo verdadero es lo hecho mismo” (*verum ipsum factum*). (Vico, 2002: 134). En este punto, Vico coincide con la idea renacentista de verdad, presente en Da Vinci o más claramente en el concepto maquiaveliano de *Veritá effetuale*.⁴ 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 sorpresivo e inhiben la creatividad.

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” (Chabod, 1990, pp. 94).

³ Respecto al modelo epistemológico de Hobbes véase Velasco, 2004.

⁴ Sobre este concepto véase Velasco, 1985.

Por ello, Vico afirma que “hablar con palabras universales es propio de niños pequeños o de bárbaros” (Grassi, 1993, 147). Asimismo, Vico contrapone la racionalidad prudencial de los antiguos a 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 se rige por disciplina alguna... y en verdad si importas el método a la vida cotidiana *no haces mas que empeñarte en volverte loco con toda la razón*” (Grassi, 1993: 182). 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 con Bergson, Duhem, o Sartre, entre otros. A 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 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.⁵

Entre las ideas más importantes que este nuevo humanismo destaca, está el reconocimiento de que los seres humanos no están sometidos a leyes inexorables de la historia, del mercado, 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.

⁵ Véase Ramos, 1990.

Sartre, por ejemplo, al referirse al existencialismo, caracteriza al humanismo de una manera muy semejante a como lo haría Pico della Mirándola⁶ siglos atrás:

Humanismo, porque recuerda 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 (Sartre, 1948: 41).

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”. (Heidegger, 2001: 74).

Así pues, tratando de esclarecer las connotaciones principales de lo que entendemos por humanismo, en general, 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 *phrónesis*, 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*

⁶ “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 deseares, 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” (Pico della Mirándola, 1975, pp. 3).

communis, para decantar decisiones y juicios orientados a resolver problemas específicos 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 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, a 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, y éste a su vez se basa en el aprecio, estudio, rescate, apropiación e imitación creativa de obras clásicas del pasado, resulta claro que el humanismo depende de los estudios humanísticos y, de manera especial, de aquéllos que buscan reconstruir e interpretar a los autores y obras clásicas del pasado, que precisamente por ser considerados clásicos se les reconoce relevancia y autoridad en el presente, no sólo en el ámbito intelectual y teórico, sino también en el práctico, especialmente en el ámbito ético e inclusive político. En este sentido, los Estudios Clásicos se convierten en el núcleo fundamental de las humanidades, con inspiración y compromiso humanistas, esto es, con el compromiso a favor de la libertad y dignidad humanas, tanto personal como comunitaria.

Como hemos ya adelantado, la desvaloración del humanismo y de las humanidades inicia desde el siglo XVII con el surgimiento de la civilización moderna, basada en las ciencias y las técnicas. Se inicia así la curva del declive del humanismo a la que se refiere Samuel Ramos. Pero algo que no nota el filósofo mexicano es precisamente que esta curva tiene tiempos y formas distintas en Europa y en Iberoamérica. En el mundo iberoamericano, el humanismo logró persistir más tiempo y tuvo un mayor impacto que en Francia, Inglaterra o Alemania donde la racionalidad científica desplazó a las humanidades y al humanismo desde el siglo XVII. Comúnmente, esto se ve como un atraso del mundo iberoamericano respecto a la Modernidad de Europa o de Angloamérica,

tal y como Robertson, De Paw, Hegel o Marx consideraron. Pero estas críticas no reparan en la importancia de la persistencia del humanismo como un saber y una cultura auténtica y emancipadora que se oponía a la dominación cultural, económica y política de Europa sobre Iberoamérica.

HUMANISMO IBEROAMERICANO

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

Los grandes hombres del Renacimiento Italiano no expresaron un compromiso a favor de ideales políticos, a excepción claro está de Maquiavelo, y 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 Mirandola, ejemplo paradigmático del humanismo renacentista italiano.⁷

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” (Xirau, 1941, 138-139). Pero es importante aquí distinguir dos tradiciones humanistas que coexisten en el siglo XVI en España y que responden a la pregunta fundamental acerca de qué hacer con el Nuevo Mundo recién descubierto Una, más vinculada al proyecto que tiene su principal influencia a través del Cardenal Cisneros de la Universidad de Alcalá, y sobre todo de Ginés

⁷ 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 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” (Chabod, op. cit, pp. 131).

de Sepúlveda. El otro humanismo español 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 opone 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. Éste es propiamente el humanismo.

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 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.⁸ La querella 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, 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

⁸ Sobre el pensamiento de Vitoria, véase Rovira, 2004.

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 eminentes. 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 propio (De la Veracruz, 2004: 359).

La capacidad de los pueblos indígenas para organizarse políticamente y su capacidad para juzgar racionalmente los actos de sus propios gobiernos, es una radicalización del humanismo renacentista, pues transfiere a los indios americanos todas las capacidades del europeo para ser libres y artífices de su propio destino, y por lo tanto deja sin justificación la intervención civilizatoria de España. 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 (De la Veracruz, 2004: 391).

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.

El humanismo que propusieron Alonso de la Veracruz y Bartolomé de las Casas fue conformando durante la dominación colonial una idea de grandeza americana y en particular mexicana, que reconocía el valor y la significación de las culturas indígenas. Muchas de las obras humanísticas que conforman esta imagen humanista propiamente mexicana fueron escritas en latín.

Fray Juan de Torquemada, en su *Monarquía Indíana*, 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. En este sentido, Sigüenza y Góngora propone un renacimiento de las culturas prehispánicas que se convierten en modelo clásico para la Nueva España.

Ya en el siglo XVIII, Juan José Eguiara y Eguren, en su *Bibliotheca Mexicana*, analiza y elogia las obras de los principales humanistas mexicanos desde el siglo XVI, convirtiéndoles en nuestros clásicos, al mismo tiempo que expresa su admiración por las civilizaciones prehispánicas, de manera análoga a como lo harían más tarde los jesuitas Francisco Javier Alegre y Francisco Javier 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.⁹ Gabriel Méndez Plancarte también subraya que el nacionalismo de los humanistas del siglo XVIII (Alegre, Clavijero, Cavo, 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” (Méndez, 1991, X).

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 Quetzalcóatl era en realidad el apóstol Sto. Tomás, y Tonantzin, 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 Brading,¹⁰ el indigenismo histórico y en general el humanismo criollo fueron las principales fuerzas intelectuales que orientaron y motivaron los movimientos de independencia, tanto en 1808 con el Ayuntamiento de la Ciudad de México,¹¹ como en 1810 con el movimiento de Hidalgo y posteriormente de Morelos.

Pero la derrota del movimiento insurgente significó también el declinamiento 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. 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 que, junto con las élites gobernantes, se sumaron al culto de la ciencia,

⁹ Brading 1980, pp. 43-95 y véase también Brading, 1998, pp. 483-500.

¹⁰ Brading, 2004, pp. 79-125.

¹¹ Sobre las disputas teórico ideológicas de 1808 véase Villoro, 1953, pp. 41-69.

la técnica al servicio del poder y del mercado. 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, desempeñará 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 [...] 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” (Lombardo, 2000: 168).

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. 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 la humanidades en nuestro país, fortaleciendo así el humanismo iberoamericano.

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” (Gaos, 1990: 40).

Considero que este carácter republicano, antiimperialista y pluralista, 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. Adolfo Sánchez Vázquez concibe al humanismo hispanoamericano 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:

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 (Sánchez Vázquez, 2002: 598).

COMENTARIO FINAL

Es importante señalar que los profesores del exilio español toman conciencia de pertenecer 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 en 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 nuestro nación y, por lo tanto, si las humanidades han cumplido con la misión emancipadora que agónica e históricamente han desempeñado. En pocas palabras y reformulando la pregunta que se hacía Francisco Cervantes de Salazar en 1554, profesor de retórica de la naciente Universidad de México: ¿En tierra donde la codicia impera habrá lugar para el humanismo?

BIBLIOGRAFÍA

- BRADING, David, *Los orígenes del nacionalismo mexicano*, México, Ediciones Era, 1980.
- BRADING, David, *Orbe indiano*, México, Fondo de Cultura Económica, 1998.
- BRADING, David , *Mito y profecía en la historia de México*, México, Fondo de Cultura Económica, 2004.
- CHABOD, Federico, *Escritos sobre el Renacimiento*, México, Fondo de Cultura Económica, 1990.

- DE LA VERACRUZ, Fray Alonso, *Del dominio de los indios y la guerra justa*, traducción, introducción y notas de Roberto Heredia, México, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, 2004.
- GAOS, José, *Pensamiento en lengua española y pensamiento español*, Obras Completas, Tomo VI, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1990.
- GRASSI, Ernesto, *La filosofía del humanismo. Preeminencia de la palabra*, Barcelona, Anthropos, 1993.
- HEIDEGGER, Martín, *Carta sobre el humanismo*, Madrid, Alianza, 2001.
- LOMBARDO, Vicente, "El sentido humanista de la Revolución Mexicana" en Caso et. al., *Conferencias del Ateneo de la Juventud*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2000.
- MÉNDEZ PLANCARTE, Gabriel, *Humanistas del siglo XVIII*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1991.
- PICO DELLA MIRÁNDOLA, Giovanni, *Oración acerca de la dignidad del hombre*, Puerto Rico, Universidad de Puerto Rico, 1975.
- RAMOS, Samuel, *El nuevo humanismo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1990.
- ROVIRA, Carmen, *Francisco de Vitoria. España y América. El poder y el hombre*, México, Miguel Ángel Porrúa-Cámara de Diputados, 2004.
- SÁNCHEZ VÁZQUEZ, Adolfo, *A tiempo y destiempo*, México, Fondo de Cultura Económica, 2002.
- SARTRE, Jean Paul, *El existencialismo es un humanismo*, México, Ediciones Peña hermanos, 1998.
- VELASCO, Ambrosio, "El criterio de verdad efectiva de Nicolás Maquiavelo", *Diánoia*, 31, 1985, pp. 25-36.
- VELASCO, Ambrosio, "La revolución Hobbesiana", en M. Zuraya (coord.), *Filosofía natural y filosofía moral en la modernidad*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2004.
- VICO, Gianbattista, "Sobre la revelación de la antiquísima sabiduría de los italianos, partiendo del origen de la lengua latina", *Obras*, Barcelona, Anthropos – Fundación Studia Humanitatis, 2002.

VILLORO, Luis, *El proceso ideológico de la Revolución de Independencia*, México,
Universidad Nacional Autónoma de México, 1953.

XIRAU, Joaquín “Humanismo Español”, *Cuadernos Americanos*, 1, 1941, pp. 138-
139.