

cursos universitarios

Juan Manchal

EL HUMANISMO SOLIDARIO LATINOAMERICANO

«La cronología de mis consideraciones empieza con los inicios del humanismo solidario latinoamericano en el siglo XVI y tras acercarse a los antecedentes intelectuales de la Emancipación del dominio español, 'da un salto' a los comienzos del siglo XX, en la conclusión de la presencia española, en 1898, en las tierras americanas de su lengua.»

Con estas palabras previas, delimitaba Juan Marichal, catedrático emérito y ensayista, el ciclo de cuatro conferencias, titulado «El humanismo solidario latinoamericano», y que pronunció en la Fundación Juan March entre el 23 de enero y el 1 de febrero. Así, el martes 23 de enero habló de «De las Casas a Palafox»; el jueves 25, de «Los jesuitas exiliados»; el martes 30, de «De Korn a Alfonso Reyes»; y el jueves 1 de febrero, de «De Mariátegui a Segundo».

El humanista latinoamericano no ha escogido nunca como morada intelectual la legendaria «torre de marfil». ¿Desventaja? ¿Inferioridad? Está por ver. Me aventuraré a proponer que sólo un humanismo solidario es «practicable» en los países latinoamericanos.

Una muy batallona cuestión plantea el gentilicio que acabo de enunciar. Se trata, en verdad, de una cuestión central para todas las consideraciones que voy a exponer. Confieso, además, que me parece un error



JUAN MARICHAL (Santa Cruz de Tenerife, 1922) hubo de interrumpir sus estudios en España con motivo de la guerra civil y proseguirlos en Francia, Marruecos, México y Estados Unidos, en donde se doctoró en 1949 en Princeton con Américo Castro. Ha sido catedrático de Lengua y Literatura Románicas en la Universidad de Harvard. Ha abordado el estudio del ensayismo español y sus ramificaciones ideológicas, desde el Renacimiento hasta Ortega y su generación. Actualmente está asociado al Instituto Universitario «Ortega y Gasset».

diplomático de importancia sustancial, aunque sólo parezca una ligereza semántica. Me refiero, por supuesto, al vocábulo *Iberoamérica*, y su derivado, los *iberoamericanos*. España no necesita forzar a los latinoameri-

canos a rendirle una singular pleitesía histórica que les hace descendientes exclusivos de la Península Ibérica. Notemos que el adjetivo «iberoamericano» se emplea correctamente cuando incluye tanto a españoles como a latinoamericanos: cuando se habla de «cooperación iberoamericana» —la ayuda que España ofrece a las Américas de su lengua— se está en lo cierto. Quisiera terminar este inciso con una apelación a las autoridades competentes de España para que 1992 marque el comienzo de una nueva relación semántica entre todas las naciones hispanohablantes. Espero también que se haga entonces justicia, en España, a Bartolomé de Las Casas, a de las figuras más universales de la historia *iberoamericana*. Todos sabemos que todavía hay aquí personas que siguen viendo en Las Casas una especie de «colaboracionista» con los enemigos de su patria en el siglo XVI y posteriores.

Las Casas es una figura que mi maestro Americo Castro llamaría *historiable*, es decir, merecedora de ser estudiada por lo que enseña del pasado y por lo que representa como incitación para el futuro. Las Casas es uno de los españoles más representativos del Renacimiento español y esto explica, en gran medida, que fuera visto como una peculiar personalidad de su tiempo. Recordemos la luminosa teoría de Ortega sobre los hombres más representativos de una época: Descartes, por ejemplo, en la Francia que hoy llamamos *cartesiana* era un individuo *marginado*, casi un vagabundo intelectual rechazado por las eminencias de la Sorbona de entonces. Las Casas —con la enormidad de sus manuscritos—

fue también un trotamundos, mucho mayor que Descartes en terreno recorrido. Esto es, Las Casas es el primer gran humanista solidario de lengua española.

El concepto de la humanidad que tenía Las Casas no era, por supuesto, una nueva idea. Y, como en otros humanistas solidarios de lengua española, hay en Las Casas, estrictamente, poca originalidad intelectual *objetiva*, mas las ideas que utiliza cobran en su pluma y en su acción una intensidad que las hace nuevas. Conviene recordar que Las Casas es el intelectual comprometido, *engagé*, que se centra en un número relativamente limitado de conceptos, que expresa machaconamente. Las Casas pensaba en los derechos de los indios, porque estaba poseído por la idea de la unidad del género humano, así como de la igualdad de las personas.

Se explica así que los latinoamericanos hayan considerado a Las Casas como «el padre de la americanidad», encarnación misma de la gran tradición moral europea representada por Cayetano y Vitoria. Puede decirse además que Las Casas sigue siendo actual en las Américas de lenguas ibéricas. Muchos españoles no le perdonan su libro de 1552, *La destrucción de las Indias*, que llevó, por ejemplo, a Menéndez Pidal a mantener que Las Casas era incapaz de ver objetivamente la realidad americana de su tiempo.

Quisiera hacer unas someras consideraciones sobre la figura casi olvidada de Juan Palafox y Mendoza, obispo de Puebla desde 1639, además de ejercer las funciones de Visitador Real y de llevar secretamente consigo un nombramiento

de Virrey de México, que podía utilizar cuando lo juzgara oportuno. Entró en conflicto con los jesuitas, porque éstos se resistían a admitir la autoridad superior del obispo, pero, sobre todo, Palafox consideraba que él, en cuanto representante de la Corona, era también defensor de los indios y, por lo tanto, tenía la obligación de comprobar si las leyes de Indias se cumplían en la Nueva España. No permaneció mucho en México y se le ordenó regresar a España para ocupar el obispado insignificante de Burgo de Osma, donde moriría y está enterrado.

Los jesuitas exiliados

Los jesuitas exiliados por real orden de Carlos III en 1767 se convirtieron en el primer grupo de intelectuales latinoamericanos expatriados involuntariamente que desgraciadamente tanto han abundado en los siglos XIX y XX. 1767 fue un episodio desgraciado para los jesuitas —y la Iglesia Católica— del cual no se repusieron en mucho tiempo. No fueron sucesos completamente análogos en España y sus territorios ultramarinos de entonces. Para algunos historiadores, 1767 es un acontecimiento sin paralelo en la historia latinoamericana anterior a la Independencia o Emancipación.

Debe tenerse presente que el espacio social ocupado por los jesuitas era mucho mayor en la América Latina que en la Europa Latina. Los jesuitas habían sido los educadores de las oligarquías dominantes. Y su expulsión, como en Europa, representó una grave fractura educativa en la historia de las clases altas; mas en Europa el vacío educativo creado por la desaparición

de los jesuitas no tuvo los efectos que en la América Latina.

De hecho, los jesuitas eran, en muchos casos, la vanguardia intelectual de su época. Cosa que muy probablemente ignoraban —o querían ignorar— los gobernantes españoles que decidieron expulsarlos de España y de América Latina. Hemos de advertir que al hablar de vanguardia nos referimos a un grupo de profesores, casi todos mexicanos, más algunos peruanos y chilenos. Dicho grupo se encontró muy a gusto en la Italia de 1767, donde había gran actividad intelectual; la Italia, podríamos decir, de la Ilustración meridional y católica. El más ilustre ejemplo de los jesuitas *ilustrados* fue el mexicano Francisco-Xavier Clavigero, cuya obra *Storia antica del Messico*, 1780-81, fue traducida pronto a las principales lenguas de Europa.

Esto es lo extraordinario del exilio de algunos jesuitas latinoamericanos a partir de su llegada a Italia: que allí reconstruyen la historia de su patria, en particular de la América prehispánica (aunque también trabajaron en temas del pasado más cercano). Ha de señalarse también una motivación muy importante en los jesuitas exiliados, tanto españoles como latinoamericanos: que escriben obras sobre sus países natales. Algo propio del Siglo de las Luces —en relación con España— era la mención peyorativa al citar el artículo sobre España en la Enciclopedia, y otros escritos semejantes, igualmente negadores del papel civilizador de la Península Ibérica. A este propósito, se ha dicho que los jesuitas exiliados, como tenían mucho tiempo, y leían los ataques sobre sus países,

tenían también *mucha ira*, lo que les llevaba a escribir en pro de sus patrias.

En Clavigero tenemos una nueva modalidad de humanismo solidario: el que proclama el valor humano de su nación y que se identifica con las raíces prehispánicas de México. En suma, la expulsión de los jesuitas contribuyó así indirectamente a la formación de una nueva conciencia histórica mexicana.

La actitud de Clavigero puede cifrarse en la del exiliado nostálgico, que transforma su expatriación en la reconstrucción de un pasado nacional. Hay otra actitud de los exiliados de 1767, la del expatriado vengativo, que quiere hacer de su situación un lugar de combate activo contra el causante del ostracismo de 1767, España y la monarquía borbónica. Se trata de la extraordinaria figura del jesuita peruano Juan Pablo Viscardo. Su resonante y postuma obra —*Carta a los españoles americanos*, Londres, 1799— es un documento esencial en la historia intelectual y política de la América de lengua española.

El mensaje más importante de Viscardo, en su famosa *Carta* (escrita en 1792), era su apelación a España para que concediera la independencia de los territorios de Ultramar. Después de compilar todos los aspectos negativos del poder español, concluye Viscardo: «Bajo cualquier aspecto que sea mirada nuestra dependencia de la España, se verá que todos nuestros deberes nos obligan a terminarla». Pero, para él, la unidad de la América española debe ser preservada: «el Nuevo Mundo es nuestra patria». Notemos que en 1792 la palabra *patria* había adquirido un nuevo contenido semántico, el que había reci-

bido en la Revolución Francesa: la nación soberana, la igualdad política y otros conceptos estaban implícitos en el vocablo *patrie*. Por otra parte, es menester recordar que los jesuitas habían sido seguidores del gran pensador español (y jesuita) Francisco Suárez, en cuanto a las relaciones entre el monarca y sus súbditos.

Conviene señalar también que los jesuitas fueron los importadores a la América Latina de las nuevas filosofías europeas. Esto es particularmente cierto en el caso de los jesuitas mexicanos, como ha demostrado Bernabé Navarro en *La introducción de la filosofía moderna en México*, 1948. Navarro señala que hacia 1750 los jesuitas enseñaban a Descartes y a Gassendi en sus clases de filosofía, señalando siempre lo que el mismo Clavigero llamó «la verdadera investigación de la verdad». De ahí que los jesuitas fuesen los primeros en enseñar en la América Latina la nueva física europea. Aunque los jesuitas no rechazaron la mayor parte de su filosofía escolástica tradicional, y puede decirse que por razones tácticas intelectuales se volvieron *eclécticos*, o sea que combinaron las nuevas filosofías modernas con la escolástica tradicional.

De Alejandro Korn a Alfonso Reyes

Hacia 1900 se observa una distinta orientación geográfica de la historia intelectual latinoamericana que marca casi el rompimiento de una tradición de dos siglos: me refiero al comienzo de la relación con Alemania como el país modelo, y a una de sus consecuencias, la

restauración de la Universidad como centro principal de la actividad intelectual.

Los positivistas estimaban que la filosofía tenía simplemente una función auxiliar de la ciencia. Y que disciplinas como, por ejemplo, la metafísica debían abandonarse como fantasías irreales. Mas la crisis espiritual del fin de siglo —el 98 europeo— motivó una reacción frontal contra el positivismo y un retorno al estudio de pensadores del idealismo como Kant. Se entiende que Alejandro Korn estableciera en Buenos Aires a principios del siglo la Sociedad Kantiana de Filosofía, con el propósito de acentuar la identificación del pensamiento nuevo y la vuelta a Kant y su idealismo. A finales del siglo la Universidad de Buenos Aires estableció la Facultad de Filosofía y Letras y ahí inició sus tareas docentes Korn. Y desde 1916 a 1936 (año de su muerte) fue Alejandro Korn el maestro, por antonomasia, de la Universidad argentina. Su concepto del papel del profesor universitario fue, sin duda, un reflejo directo del espíritu de 1848, del sentimiento en tantos intelectuales de entonces que tenían una obligación social y política con la comunidad. En la actitud filosófica de Korn había un factor que me atrevo a llamar negativo. Me refiero a la intensidad de su rechazo del positivismo y a su poca simpatía por todos los estudios de ciencias sociales que utilizarán métodos empíricos. Así, en tiempos de Korn, hubo sociólogos argentinos que utilizaban métodos que podrían considerarse científicos, pero que no pudieron adelantar mucho en el estudio de la sociedad argentina. Korn vio, particularmente, con temor todo lo que

fuera desarrollo económico y que no estuviera unido al desarrollo paralelo de la justicia social. O más precisamente, justicia y cultura nacional.

Vamos a pasar al extremo norteño de la América Latina, México, un país opuesto, en cierto grado, a la República Argentina, puesto que la emigración europea fue casi exclusivamente española, y muy escasa, en comparación con la del Cono Sur. La generación que corresponde a la de Korn es la de 1910 en México, constituida por un grupo excepcional de jóvenes intelectuales que tienen un papel destacado en la Revolución. En gran medida esos intelectuales dieron continuidad al impulso inicial de la Revolución.

Uno de éstos fue Vasconcelos, que quería hacer de la revolución mexicana una revolución verdaderamente cultural. El nombre de Vasconcelos se extiende por el mundo como el paradigma del humanista solidario, como el maestro por definición. En 1928 decide presentar su candidatura a presidente, pero es derrotado por el aparato electoral oficial; aunque él atribuyó su derrota a las intrigas del embajador norteamericano. Abandonó México de nuevo y residió en España y en Francia, dedicado a tareas literarias, particularmente las del género autobiográfico, pues la expatriación conduce frecuentemente al libro de *recuerdos* y *olvidos* (como diría Francisco Ayala). Vasconcelos pasó años de contradicción con su pasado, pero, finalmente, cuando murió en 1959, empezó el que podríamos llamar retorno de Vasconcelos. Alfonso Reyes, que murió muy poco después, hizo un elogio de su amigo.

La historia intelectual mexicana del siglo XX es, en gran medida, un diálogo entre Vasconcelos, el atormentado recreador de la patria, y la serena maestría de Alfonso Reyes. Quiero dejar constancia de la deuda que tiene la comunidad cultural española con Alfonso Reyes. Para los profesores e investigadores científicos se fundó en México, en agosto de 1938, la «Casa de España en México», que acogería desde aquel otoño a diversos intelectuales españoles, transformándose más tarde —ya bajo la Presidencia de Alfonso Reyes— en la hoy prestigiosa institución de El Colegio de México.

Reyes es el reverso de la generación de 1910 (si el anverso es Vasconcelos). Reyes concibe la Universidad como una institución docente dedicada fundamentalmente al estudio de las humanidades: en contraste, por supuesto, con lo que habían hecho los positivistas de México, para los cuales contaban más los estudios de ingeniería, y muy especialmente los de Minas. De ahí también que Alfonso Reyes proclame: «Quiero el latín para las izquierdas». Porque cree que en la historia de México ha habido un componente *latino* constante, y volver al estudio del latín representa la recuperación de algo esencial de México.

Alfonso Reyes fue el más efectivo creador del clima intelectual y moral que empezó a reinar en México tras su retorno de 1939. Muchos historiadores, de los que no leen poesía, dirán que Reyes no tiene importancia alguna en su patria, en dicha época, pero para aquellos que creemos que la cultura es lo más permanente de una civilización, Alfonso Reyes es inse-

parable del México que tanto significa en la historia iberoamericana (en el recto sentido del término) de este siglo.

De Mariátegui a Segundo

Hablar de José Carlos Mariátegui, el pensador peruano, es casi tan difícil como hablar de José Martí, el poeta y héroe cubano; porque Mariátegui ha sido adorado, como un ídolo ideológico, aunque no tanto como Martí. La Revolución cubana ha hecho de Mariátegui el mito más importante de la América continental de lengua española. Mariátegui es todavía uno de los escasos pensadores marxistas de lengua española que merezcan ser considerados como tales, es decir, como *pensadores*.

En su país, cuando Mariátegui era un joven, el presidente Leguía, un semidictador, había creado un sistema de becas para que fueran a Europa a ampliar estudios todos aquellos jóvenes que le molestaban políticamente. Mariátegui supo aprovechar aquella oportunidad: «No hay salvación para Indoamérica sin el pensamiento europeo», había escrito, y Leguía le daba esa oportunidad. «Nuestra América no es suficientemente *latina*, y hay que latinizarla». Así que marchó a Italia, al corazón mismo de la latinidad.

Entre los pensadores italianos que conoció estaba la admirable figura de Piero Gobetti, que publicaba una revista muy importante y valiente, «La rivoluzione liberale», que cesó al ser asesinado Gobetti. Quizá la amistad más decisiva para Mariátegui fuese la del muy original pensador socialista Carlo Rosselli, a quien asesinaron más tarde en Francia los esbirros de

Mussolini. También en aquella Italia estaba uno de los más destacados pensadores marxistas, Gramsci. No puede decirse que Mariátegui fundió, luego en Perú, todo lo que aprendió en Italia, pero quizás cabe afirmar que el concepto de Gramsci de un marxismo abierto, sin dogmas de ninguna especie, estará presente en él.

Casi simultáneamente se interesó por los escritos y las actitudes de un escritor —Marinetti— que, aunque se consideraba muy de vanguardia, como creador de lo que llamaba «futurismo», estaba, sin embargo, muy unido a los fascistas. Apunto esta relación de Mariátegui para señalar cómo en él el arte y las letras de su época le interesaban como parte de su mundo cultural. Al volver al Perú en 1923, se propone investigar la realidad social e histórica del país, siguiendo una metodología marxista.

Marxismo personalizado

Se ha hablado del «marxismo peruanizado» de Mariátegui cuando, en verdad, habría que hablar del marxismo personalizado del pensador peruano. Vio en el marxismo un instrumento indispensable para descubrir la realidad de su país —una realidad que forzosamente tenía que cambiar— pero sabía que con simples y tajantes afirmaciones (como las del admirable anarquista González Prada) —eliminar al Estado y la propiedad privada— no se modificaba absolutamente nada.

Me quisiera referir, por último, a los cambios espirituales —y de muy diverso orden— de la Iglesia Católica latinoamericana en los últimos veinte años, quizás un poco más. No creo

que ningún historiador de la América Latina —por muy materialista que sea, de izquierdas o derechas— pueda negar el papel tan decisivo que ha representado el cambio espiritual de la Iglesia Católica, al menos en algunos países. Todo ello está relacionado también con la llamada «Teología de la Liberación».

Como es sabido, la Iglesia Católica era profundamente conservadora en América Latina —y en otras partes del planeta— y, desde luego, muy poco intelectual. Esta América ha contado como tierras de creencia más que de pensamiento católico. He escogido como ejemplo intelectual de los teólogos de la liberación uno de los más rigurosos: el jesuita uruguayo Juan Luis Segundo. Para Segundo, los cristianos han considerado el pecado exclusivamente en relación a la propia persona y se suele así decir «mis pecados». Estos pecados, se enseña a los cristianos, tienen su origen en la «caída» de la naturaleza humana, son, por lo tanto, las consecuencias del pecado original. Mas el P. Segundo mantiene que se debe hablar de «estructura social pecaminosa», de «instituciones pecaminosas» y, claro está, de «sociedades pecaminosas». Podría decirse, por supuesto, que la teología de Segundo es una teología política, o más bien de la política. Su propósito principal es definir la libertad humana, mostrando que el mismo pecado original fue integrado por Dios en su diseño de la evolución de la Humanidad. Y Segundo critica con virulencia lo que llama la imagen inmóvil del pecado, que es, para él, una de las expresiones de la filosofía política conservadora. •