

Humanismo hispanoamericano

Hispanoamerican humanism

AMBROSIO VELASCO GÓMEZ

Universidad Nacional Autónoma de México

Resumen: El artículo busca elucidar el papel que ha tenido el pensamiento hispanoamericano en el acontecer de Hispanoamérica como realidad histórica. En respuesta a este problema se sostiene que desde el origen mismo de Hispanoamérica en el siglo XVI se han confrontado continuamente dos tradiciones: una que podemos caracterizar como un humanismo republicano y multiculturalista y otra opuesta que se destaca por ser imperialista, homogeneizante y absolutista. La primera es verdaderamente una tradición crítica, plural y en constante diálogo reflexivo, que ha orientado movimientos emancipadores como el de los Comuneros de Valladolid de 1520 o la resistencia a la dominación imperial en América, protagonizada en el siglo XVI por Bartolomé de las Casas y Alonso de la Veracruz y, más tarde, en los siglos XVII y XVIII, por humanistas criollos, como Clavijero, Alegre, Talamantes, Teresa de Mier, entre otros. La posición opuesta, la imperial y absolutista, más que una tradición es una doctrina orientada a la justificación de diversas formas autoritarias de dominación. Ante esta confrontación, el artículo se alinea en la posición de los humanistas del exilio español como José Gaos, Joaquín Xirau y Adolfo Sánchez Vázquez a favor del humanismo republicano y pluralista que mantiene hoy en día plena vigencia para orientar la construcción de una Hispanoamérica donde puedan desarrollarse libremente la pluralidad de pueblos, naciones y estados que la constituyen.

Palabras clave: Hispanoamérica, humanismo, republicanismo, multiculturalismo, imperialismo.

Abstract: The purpose of this paper is to discuss the significance of Hispanoamerican thought in the constitution of Hispanoamerica as a historical process. I sustain that we can distinguish two opposed intellectual traditions that are in an agonistic confrontation since the XVI century: On one hand we have a critical, pluralistic and emancipatory humanism, oriented by republican ideals and engaged with the defense of human rights. Among the most important representatives of this tradition we can mention Francisco de Vitoria, Domingo de Soto, Alonso de la Veracruz, Bartolomé de Las Casas, Clavijero, Talamantes, Teresa de Mier, Hidalgo, Morelos. On the other hand, there is a colonialist and authoritarian tradition that starts with Palacios Rubio and Ginés de Sepúlveda at the time of the Spanish conquest and goes on through the XIX century with monarchists in Spain and intellectuals that justified authoritarian regimes as necessary to impose order and social progress in several Latinamerican countries. This authoritarian tradition still continues in the XX century in both Hispanoamerican hemispheres. At the conclusions I argue that our professors of the Spanish Exile (Gaos, Sánchez Vázquez, Xirau) were conscious of this agonistic conflict between these two opposed traditions and they hold a clear and strong determination to strengthen the republican humanism as necessary to build up an authentic, pluralist and independent Hispanoamerican world.

Key words: Spanish America, humanism, republicanism, multiculturalism, imperialism.

I. Introducción

Ningún hecho ha transformado tan radicalmente la historia como la toma de conciencia de que además del Viejo Mundo existía un Nuevo Mundo: América. Y fueron precisamente las naciones ibéricas quienes al descubrir, conquistar e imponer su dominio sobre las tierras, los pueblos y los reinos del Nuevo Mundo, dieron origen a Iberoamérica y con ella a la modernidad.

Así, Iberoamérica es un acontecimiento fundante de la época moderna. Posteriormente se suma la construcción de la otra América, de la América inglesa, que en el transcurso de tres siglos se convierte en la expresión paradigmática de la Modernidad, orillando a Iberoamérica y especialmente a su parte hispana a un espacio pre o antimoderno. Así pues, Hispanoamérica, no obstante constituir la primera América, y abrir el camino a la Modernidad, se convierte en la reconstrucción historiográfica en la antítesis de la Modernidad, en la América atrasada, subdesarrollada, fuera de la marcha progresiva de la historia.¹ Hegel y Marx en el siglo XIX y muchos escritores anteriores y posteriores cultivaron y difundieron esta imagen de Hispanoamérica. La peor parte de esta descalificación injustificada corresponde a la América hispana, por dos motivos. Primero por ser colonia, que desde el momento del descubrimiento y conquista de América fue considerada como tierra de bárbaros a los que los europeos tenían que cristianizar y civilizar. En segundo lugar porque fuimos conquistados y dominados cultural y políticamente por España, que comparada con la Europa del norte se le veía más medieval que moderna. En la América hispana, especialmente los criollos se resistieron a aceptar esta posición de atraso y subdesarrollo, dando evidencia al mundo entero de la valía cultural propia. Los artistas y humanistas de España hicieron lo propio.

La interpretación, reconstrucción y revaloración del pensamiento hispanoamericano implica el desarrollo de una visión de Hispanoamérica no dependiente de Angloamérica, ni del mundo anglosajón, ni francés, ni europeo en general. La situación hermenéutica necesaria para la interpretación objetiva del pensamiento hispanoamericano es precisamente la realidad inter-nacional, inter-cultural, inter-continental que constituye Hispanoamérica.

Desde esta situación y horizonte hermenéuticos una pregunta fundamental que cabría hacerse es: ¿desde dónde y hacia dónde deviene Hispanoamérica? ¿Cuál es el papel del pensamiento hispanoamericano sobre el sentido del acontecer de Hispanoamérica como realidad histórica?

José Gaos consideró que el pensamiento 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”.²

¹ Cfr. O’GORMAN, E., *México el trauma de su historia*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1977.

² GAOS, J., “El pensamiento hispano-americano”, *Pensamiento de lengua española. Pensamiento español, Obras Completas*, Tomo VI, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1990, p. 40.

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, otra de naturaleza 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 la antiimperialista y republicana, a la que consideran como el auténtico humanismo hispanoamericano. Al respecto, 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 “Commonwealth” 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 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.”³

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 una tradición imperial y dogmática 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 misión material.”⁴

Antes de analizar algunos momentos relevantes de la confrontación entre la tradición del humanismo hispanoamericano y el pensamiento imperial absolutista convendrá analizar, aunque sea brevemente, el propio concepto de tradición y su relación con la filosofía.

³ XIRAU, J., “Humanismo español”, *Cuadernos Americanos*, I, 1, 1942, p. 132.

⁴ SÁNCHEZ VÁZQUEZ, A., “Del destierro al transtierro”, *A tiempo y destiempo*, México, Fondo de Cultura Económica, 2002, p. 598.

II. Tradiciones filosóficas en el pensamiento hispanamericano

Hemos señalado que el rasgo más destacado del pensamiento hispanoamericano es su carácter republicano, antiimperialista y multiculturalista. Cabe preguntar si tal aspecto político-ideológico del pensamiento hispanoamericano puede considerarse filosófico.

Como bien señala José Gaos, la respuesta depende de qué entendamos por filosofía. Si por ella entendemos un sistema teórico de naturaleza metafísica y de aspiración universal, entonces, ciertamente, el pensamiento hispanoamericano “representa una máxima distanciamiento del pensamiento relativamente a la filosofía”. Si por el contrario, también se incluye en la filosofía la reflexión axiológicamente comprometida para comprender las circunstancias específicas y proponer soluciones a los problemas más importantes que se generen en la cultura, la sociedad, el estado en el mundo real, reconociendo la esencial diversidad de la reflexión filosófica, su carácter dialógico y falible, entonces ciertamente el pensamiento hispanoamericano, especialmente en su aspecto político-ideológico es “una manifestación de la filosofía hasta de relieve singular”.⁵

Así pues, tenemos otra característica singular del pensamiento hispanoamericano que es su carácter práctico, comprometido con las circunstancias, siempre variables, y, por ello, la misma filosofía es diversa, cambiante, polémica, pública, con una clara orientación pedagógica. En este sentido, la filosofía hispanoamericana representa una expresión paradigmática de lo que Kant llamó “el uso público de la razón”, cuyo discurso aspira a persuadir razonablemente al gran auditorio, al gran público y no tanto a demostrar ante unos cuantos iniciados, de manera rigurosa y metódica, ciertos principios o tesis. Este carácter público de la filosofía corresponde a lo que Adolfo Sánchez Vázquez considera “el verdadero compromiso intelectual [que] se propone deliberadamente producir cierto efecto social como el de influir en las conciencias y promover determinado comportamiento intelectual y colectivo...”.⁶

Desde luego, el carácter práctico y dialógico de la filosofía política hispanoamericana no excluye el recurso a principios teóricos, a la argumentación, acorde a reglas lógicas. Pero todo ello se enmarca en una lógica dialógica más que en una lógica de la demostración, que llama a la formación de acuerdos, de consensos, donde la razón prudencial priva sobre la metódica y la demostrativa.

La naturaleza práctica, plural, discursiva, dialógica y prudencial de la filosofía hispanoamericana, le imprime el carácter propiamente de una tradición intelectual, en el sentido que se le ha dado a este concepto en el ámbito de la filosofía contemporánea (Polanyi, Oakshott, Popper, Kuhn, Gadamer, MacIntyre, Pocock, Laudan, Shills, entre otros). En términos generales, una tradición intelectual puede entenderse como un entramado de teorías, interpretaciones, prácticas, valores e instituciones que sobre un conjunto de problemas teóricos y prácticos, se desarrollan históricamente a través de

⁵ GAOS, J., *Pensamiento en lengua española*, p. 96.

⁶ SÁNCHEZ VÁZQUEZ, A., *Ética y Política*, México, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM – Fondo de Cultura Económica, 2007, p. 57.

controversias internas y externas.⁷ Desde la perspectiva de las tradiciones, las obras específicas que se enmarcan en tradiciones definidas están condicionadas por ciertos presupuestos (prejuicios) teóricos, axiológicos, conceptuales e ideológicos, pero al mismo tiempo esas obras contribuyen a la transformación de la tradición. Además, en el ámbito político, las tradiciones no sólo tienen consecuencias en el campo intelectual, sino también en el institucional y práctico.

José Gaos, adelantándose a varias de estas concepciones filosóficas contemporáneas, considera que el pensamiento filosófico debe interpretarse en función de tradiciones específicas:

“Un mínimo siquiera de continuidad, de unidad, no sólo nominal, sino real, de tradición, de determinación, liga de hecho a la realidad las posibilidades, la creación, la libertad: de la mezcla íntima de realidad y posibilidades, de tradición y creación, de determinación y libertad – de tradición creadora o de tradicional creación ... está de hecho, de hecho metafísico, amasada la historia, la historia humana”.⁸

El concepto de tradición nos ha de servir en este trabajo para comprender el origen y el sentido de la filosofía hispanoamericana en su aspecto político-ideológico, en su compromiso con la realidad hispanoamericana.

En los siguientes apartados se mostrarán lineamientos del desarrollo del pensamiento político hispanoamericano a través de la confrontación entre una tradición republicana y multiculturalista por un lado, y la otra tradición imperialista y absolutista. Estas confrontaciones se expresaron con intensidad al momento mismo de la conformación del mundo hispanoamericano a raíz de la conquista y la dominación española en América.

III. Humanismo multiculturalista Iberoamericano

El descubrimiento del Nuevo Mundo causó en Europa una verdadera conmoción cultural. Ante las radicales diferencias entre Europa y América, hubo muy distintas respuestas: desde 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 a tierras americanas, se formaron dos posiciones opuestas. Por una parte, 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

⁷ Sobre el concepto de tradición véase mi artículo “Universalismo y relativismo en los sentidos filosóficos de tradición”, *Diánoia, Anuario de Filosofía*, XLIII, 43, 1997, pp. 125-145 o véase también mi libro *Republicanismo y Multiculturalismo*, México, Siglo XXI Editores, 2006, cap. I, pp. 19-34.

⁸ GAOS, J., *op. cit.*, p. 97.

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. 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. En el primer grupo se destacaron pensadores como López de Gómara, Palacios Rubio y desde luego Ginés de Sepúlveda. En el segundo, cabe señalar a Francisco de Vitoria, Domingo de Soto, Alonso de la Veracruz y Bartolomé de Las Casas. 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. Al respecto, Luis Villoro señala:

“En resumen: encontramos la Historia de Sahagún desgajada en dos vertientes. La primera parece conducida hacia una meta práctica: convencer de la necesidad de destruir la religión aborigen y de guardarse contra sus insidias. La segunda persigue meta bien distinta: convencer igualmente de la necesidad de una vuelta a las sabias leyes naturales del indio. De allí que inconscientemente aparezca el mundo indígena en valoraciones tan diversas según se le considere desde una u otra meta. En lo natural habrá que respetar sus leyes y el orden de su sociedad que se nos manifiesta con bellos colores, en lo sobrenatural habrá que destruir la mancha idolátrica que se nos revela perversa y demoníaca.”⁹

Esta posición intermedia, ambivalente e inclusive contradictoria fue ciertamente la predominante en el siglo XVI. Además de Sahagún también la mantuvieron Vasco de Quiroga, Motolinia, Zumárraga, entre otros. Se trataba de integrar dos visiones incompatibles: la interna propia de los naturales, que desde una perspectiva etnológica habían logrado desarrollar los humanistas recién llegados, y la externa que desde su vocación misionera y evangelizadora imponían los frailes misioneros. Las otras dos posiciones extremas, consideraban sólo un punto de vista: el interno, propio de los indios, reconociéndoles plena racionalidad y legitimidad a su civilización, incluyendo sus creencias religiosas; o bien, la posición opuesta que sólo veía y juzgaba a los particulares desde la perspectiva externa occidental, considerándolos bárbaros y condenando su cultura en general y no solo en su aspecto religioso. Los primeros, asumieron una posición radicalmente multiculturalista, mientras que los segundos adoptaron una visión radicalmente etnocéntrica.

La confrontación más álgida entre estas dos posiciones opuestas tuvo lugar en las célebres polémicas de Valladolid, convocadas por Carlos V en 1550 y protagonizadas por Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de las Casas. Al respecto, Edmundo O’Gorman señala: “...cuando en Valladolid en 1550 discutieron Las Casas y Sepúlveda, los verdaderos protagonistas fueron aquel viejo cristianismo medieval y el nuevo

⁹ VILLORO, L., *Los grandes momentos del indigenismo*, México, El Colegio de México, El Colegio Nacional y Fondo de Cultura Económica, 1998, p. 40.

cristianismo nacionalista de los austrias”.¹⁰ Coincido con O’Gorman en que se trata de la confrontación de dos tradiciones de las cuales los contendientes son destacados representantes, pero no estoy de acuerdo en reducir a Las Casas a la tradición de un viejo cristianismo medieval. Si bien hay supervivencia de elementos medievales, tanto teológicos como políticos, no puede desconocerse la influencia de la Escuela de Salamanca de Vitoria y Soto que recoge nuevas ideas de Erasmo y de Vives. Tampoco puede soslayarse la memoria del movimiento republicano de los comuneros de Castilla de 1520 y en general no se puede menospreciar el impacto en la conciencia de los europeos del Nuevo Mundo. A mi manera de ver, el humanismo que representa Bartolomé de las Casas, De la Veracruz, Vitoria y Soto, es una nueva tradición, que ciertamente recoge conceptos religiosos, teológicos y antropológicos medievales referentes a una iglesia sin rígidas jerarquías, basada en una hermandad de todos los cristianos y asimismo defiende ideas y prácticas republicanas vigentes desde Alfonso X, pero también integra esta herencia medieval con una visión multiculturalista de respeto a la diversidad de civilizaciones que se pone de manifiesto con el “descubrimiento” del Nuevo Mundo. A todo ello hay que agregar la importancia de los estudios clásicos, principalmente de Aristóteles, específicamente de sus ideas republicanas. Se trata, pues, del surgimiento de una nueva tradición, cabalmente renacentista¹¹, que desde un humanismo multiculturalista se propone impulsar nuevas republicas cristianas en el Nuevo Mundo, así como renovar a la iglesia cristiana. Utopía republicana o imperio son los dos proyectos políticos que se confrontan.

La posición multiculturalista de Bartolomé de las Casas también la compartió e impulsó en Nueva España Fray Alonso de la Veracruz, discípulo de la Escuela de Salamanca y fundador de la Facultad de Teología y de Artes de la Real Universidad de México, en junio de 1553. Es importante señalar que la llamada Escuela de Salamanca¹², fundada en 1526 por Francisco de Vitoria a su regreso de París, impulsó una renovación de la teología, vinculándola a los problemas más graves de su tiempo, como el de la conquista y dominio de España sobre el Nuevo Mundo. Tanto Vitoria como Domingo de Soto desarrollaron una visión multiculturalista del iusnaturalismo, que consiste en reconocer que además de los primeros principios de la ley natural que son únicos y universales, pero generales y abstractos, existen “segundos principios” que sirven para interpretar y aplicar en circunstancias concretas los principios generales. Estos segundos principios son específicos de cada pueblo, de cada nación y varían en el tiempo. De esta manera es posible reconocer interpretaciones y aplicaciones distintas de la ley natural, de tal manera que sociedades y reinos tan diferentes como los indígenas y los españoles, podían ser igualmente acordes a la ley natural.

¹⁰ O’GORMAN, E., “Prologo” a DE LAS CASAS, B., *Los indios de México y Nueva España. Antología*, México, Editorial Porrúa, 1993, p. XVII.

¹¹ “Hay pues un renacimiento, pero típicamente español, en el que la decisiva influencia de los indios permite al viejo espíritu recabar toda su flexibilidad, y recoger sin oprimirla ni deformar la profunda originalidad del Nuevo Mundo”, GALLEGOS ROCAFUL, J.M., *El pensamiento mexicano en los siglos XVI y XVII*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1955, p. 173.

¹² Sobre la Escuela de Salamanca en relación a la Conquista de América, véase BUFRAU PRATS, J., *La Escuela de Salamanca ante el descubrimiento del Nuevo Mundo*, Salamanca, Editorial San Esteban, 1989.

Fray Alonso de la Veracruz, discípulo tanto de Vitoria como de Domingo de Soto, adoptó este iusnaturalismo multiculturalista¹³ para defender el carácter plenamente racional y legítimo de las instituciones y de los reinos indígenas, y para rechazar las pretensiones de legitimidad de la guerra de conquista y del dominio imperial sobre el Nuevo Mundo, pretensiones que se basaban en el supuesto carácter bárbaro de los pueblos indígenas, incapaces de comprender la ley natural y por lo tanto, incapaces de gobierno propio.

En su relección *Sobre el Dominio de los indios y la guerra justa*, resultado del primer curso que impartió en la Real Universidad de México en 1553, Fray Alonso claramente señala:

“Los habitantes del Nuevo Mundo no solo no son niños o amentes sino que a su modo sobresalen, y por lo menos algunos de entre ellos son de los más eminentes. Es evidente lo anterior porque antes de la llegada de los españoles, y aún ahora lo estamos viendo, hay entre ellos magistrados, gobiernos y ordenamientos de lo más conveniente... luego no eran tan infantes y amentes como para que fueran incapaces de dominio.”¹⁴

Esta afirmación se opone puntualmente a uno de los principales argumentos que desarrolló Ginés de Sepúlveda para justificar la conquista y dominio de los españoles sobre los indios, en cuanto éstos eran como niños o amentes, por ser diferentes a los europeos en su ordenamiento e instituciones jurídico-políticas, en la educación, moral y en religión. En contra de esta posición eurocéntrica, Alonso de la Veracruz, en plena concordancia con Bartolomé de las Casas, interpreta y juzga al Nuevo Mundo desde la cultura de los propios indígenas y no desde un punto de vista externo.

En su *Apologética Historia*, Bartolomé de las Casas defiende la misma perspectiva multiculturalista de Fray Alonso que reconoce la plena racionalidad de la gente indiana para gobernarse a sí mismos.

“Todo lo dicho se ha traído a propósito de que se vea y conozca la prudencia que los reyes de la Nueva España usaban en su gobernación de tan infinitos pueblos que había dentro de sus señoríos...”¹⁵

El carácter de infieles no impedía a los indios “tener prudencia y sabiduría para establecer leyes y constituir jueces y mandar ejecutar justicia, y no cualquiera, sino

¹³ “La ley natural en relación con aquellas cosas que son de segundos principios los cuales se deducen como conclusiones de los primeros principios, es variable y no es la misma en todas las naciones. Se prueba en primer lugar por la experiencia, pues vemos que en algunas naciones algo que se considera como bien naturalmente conocido por la luz natural de los primeros principios, en otras naciones aquello no se considera como bien...” DE LA VERACRUZ, A., *Espejo de los cónyuges. Antología*, (traducción de Carolina Ponce), México, *Los libros de Homero*, Colección Novohispana, 2007, p. 105.

¹⁴ DE LA VERACRUZ, A., *Sobre el dominio de los indios y la Guerra Justa*, (traducción Roberto Heredia), México, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, 2004, cuestión X, p. 329.

¹⁵ DE LAS CASAS, B., *Los indios de la Nueva España*, antología preparada por Edmundo O’Gorman, México, Porrúa, 1993, p. 137.

buena y recta justicia”.¹⁶ Inclusive en materia religiosa, los pueblos del Nuevo Mundo aventajaban a todas las antiguas naciones paganas, “mayormente a los griegos y más a los romanos... a la clara queda probado haber usado mejor el discurso de la razón y tener más desembarazado, mas desenvuelto y más claro el entendimiento que todos ellos”.¹⁷

También hay que destacar que para De la Veracruz y Las Casas, la infidelidad no puede ser causa de guerra justa, pues la fe no quita ni da dominio. Con ello, estos frailes humanistas se oponían radicalmente a otro de los argumentos (títulos) con los que se pretendía justificar el dominio imperial sobre el Nuevo Mundo. Así pues, nos dice Fray Alonso:

“...el dominio ha sido introducido por el derecho humano que emana de la razón natural y la fe, en cambio, es de derecho divino y no puede por tanto cancelar el derecho natural, por todo esto, en consecuencia, no puede uno ser privado de su dominio por la sola infidelidad.”¹⁸

A partir de este principio antiteocrático del poder político, Fray Alonso concluye que “ni el emperador, ni los españoles tuvieron ninguna razón ni motivo justo para privar de su legítimo dominio a los indígenas por no aceptar la fe, y por otra parte recibieron a los predicadores sin ofenderlos en nada”.¹⁹

Esta posición de Fray Alonso, también compartida con Las Casas se aparta de la opinión ampliamente compartida por otros misioneros destacados como Motolinia, Sahagún y sobre todo Vasco de Quiroga, que sí justificaron la Conquista en aras de la evangelización.

La justificación de la legitimidad del poder político con bases de derecho natural y no de derecho divino conecta directamente con otro tema central del humanismo iberoamericano del siglo XVI: su republicanismo.

IV. Republicanismo hispanoamericano

La tradición republicana en España se desarrolla al menos desde los tiempos de Alfonso X “El Sabio”. Ya en Las Siete Partidas se pueden encontrar tesis republicanas respecto al origen y ejercicio del poder político, que tendrán una perdurable influencia en el mundo hispano-americano en los siglos venideros. Así por ejemplo en América, Fray Servando Teresa de Mier, ante la crisis de la soberanía española provocada por la abdicación al trono de Fernando VII en 1808, recurría a textos de las Siete Partidas para justificar que ante la falta del rey, la soberanía regresa al conjunto de ciudadanos. Y al igual que Jovellanos y Martínez Marina, elogiaba la institución medieval de las cortes como un mecanismo republicano para limitar el poder del monarca. Por otro

¹⁶ *Ibidem*, p. 127.

¹⁷ *Ibidem*, p. 120-121.

¹⁸ DE LA VERACRUZ, A., *op. cit.*, cuestión X, p. 315.

¹⁹ *Ibidem*, cuestión X, 323.

lado, en la propia España, la tradición republicana tuvo una expresión paradigmática en el movimiento comunero de Valladolid y otras ciudades de Castilla, que se desarrolló contra el proyecto imperial y absolutista de Carlos V hacia 1520. Respecto a este Movimiento, José Antonio Maravall afirma que se trata de la primera revolución democrática de la modernidad, en la que los ciudadanos no sólo defendieron sus derechos políticos derivados de las cortes medievales, sino también radicalizaron su republicanismo al proponer el derecho exclusivo de proponer iniciativas de ley ante el monarca y en general, fortalecer libertades ciudadanas para consolidar una auténtica república²⁰. Paralelamente al movimiento político, el pensamiento jurídico y filosófico de carácter republicano también floreció en autores como Alonso de Castrillo, autor de *Tratado de la República* (1521)²¹ y de Pablo de León, comunero de Valladolid, autor de *La Ley Perpetua* (1520)²². Si bien el movimiento comunero fue derrotado por los ejércitos de Carlos V, quedó grabado en la memoria histórica del pueblo español como un momento fundamental del republicanismo moderno. Prueba de ello es el hecho de que el pendón supuestamente morado de los comuneros se retomó en la bandera de la Segunda República Española. En todo caso, lo que importa subrayar es que el rechazo al proyecto imperial de Carlos V no surgió en el Nuevo Mundo, sino en la propia España, en las ciudades castellanas en defensa de sus propias instituciones republicanas. José Antonio Maravall señala que después de la derrota del movimiento comunero de 1520, Carlos V limitó severamente el funcionamiento de las cortes en toda España, pero en contraste, el republicanismo resurgió en el ámbito académico, sobre todo en la Escuela de Salamanca en la tercera década del siglo XVI.

Es importante señalar que el republicanismo de la Escuela de Salamanca, y en general el republicanismo hispanoamericano es ante todo una concepción del origen y ejercicio legítimo de la soberanía y no, como es el caso del republicanismo italiano, una teoría de las formas de gobierno que opone monarquía a república. El republicanismo de la Escuela de Salamanca, (Vitoria, Soto, Suárez) y de sus expresiones en el Nuevo Mundo (De la Veracruz, Las Casas, Zapata y Sandoval) está basado en el pensamiento de Aristóteles y Santo Tomás, pero también recibe la influencia del movimiento comunero y su ideología republicana. Y al igual que este movimiento se opuso al absolutismo del proyecto imperial de Carlos V en España, los humanistas salmantinos opusieron su republicanismo al absolutismo imperial de Carlos V en América. Con este propósito antiimperialista, Francisco de Vitoria y Domingo de Soto encaminaron sus cátedras en Salamanca a analizar el problema del dominio imperial en el Nuevo Mundo. Como resultado de sus cátedras, Vitoria escribió en 1539 su relección *De Indis*

²⁰ “Libertad, participación popular en el gobierno, representación del pueblo en las cortes, limitación temporal del ejercicio de las funciones públicas, responsabilidad por su desempeño, son principios que integran una concepción democrática del Régimen político. Así lo entienden los comuneros...” MARAVALL, J.A., *Las comunidades de Castilla. Una primera revolución moderna*, Madrid, Alianza Universidad, 1979, p. 162.

²¹ “Castrillo nos dejó una definición de *república*, siguiendo a Aristóteles, que traduce perfectamente la mentalidad comunera... República es una cierta orden o manera de vivir instituida y erigida entre sí por los que viven en la misma ciudad”, *Ibid*, p. 159.

²² Al respecto véase CASTILLO, J.L., “Las bases filosófico-jurídico del pensamiento comunero en la *Ley Perpetua*”, *Revista Ciencia Tomista*, 36, 1986.

y Domingo de Soto la reelección *De Dominio*, en 1535. Vitoria afirma en la primera conclusión de su reelección que “El emperador no es señor de todo el Orbe”,²³ y en caso que lo fuera, en la segunda conclusión señala que “...no por eso podría ocupar las provincias de los bárbaros, y establecer nuevos señores, deponer a los antiguos y cobrar los tributos”.²⁴ Además, Vitoria también se opone a la tesis de que por infieles, los indios carecían de dominio legítimo: “Ni el pecado de infidelidad, ni otros pecados mortales impiden que los bárbaros sean verdaderos dueños y señores, tanto pública como privadamente”.²⁵

Por su parte, Domingo de Soto también sostiene que “El emperador no es señor del orbe, ni tiene jurisdicción tan universal que se extiende a todo el orbe”²⁶ y por lo tanto, “el emperador, ningún derecho ni dominio tiene sobre las tierras de los infieles”.²⁷

En América, ciertamente, fueron Alonso de la Veracruz y Bartolomé de las Casas quienes con mayor énfasis desarrollaron esta teoría republicana antiimperial. En la reelección ya citada, Alonso de la Veracruz señala categóricamente:

“Todo el derecho que tiene el rey para gobernar la sociedad la obtiene de ella misma. Por lo tanto su poder no podrá extenderse más allá. Ahora bien, de la sociedad no tiene el poder de transferir el dominio o el reino a otro, según supongo.”²⁸

En esta cita queremos destacar tres ideas: por una parte, la tesis republicana de que el poder político de una autoridad se otorga por la sociedad donde se ejerce ese poder y, por lo tanto, sin el libre consentimiento de la comunidad no hay autoridad legítima. Precisamente porque los pueblos del Nuevo Mundo no han brindado tal reconocimiento, el Rey de España no puede legítimamente asumir su autoridad. En segundo lugar, hay que destacar que ninguna concesión del poder es absoluta, sino siempre acotada y, en tercer lugar, el poder soberano transmitido a una persona por parte del pueblo no puede ser transferido a otra persona sin el consentimiento expreso del pueblo. Esta última tesis será especialmente relevante para condenar la encomienda y los repartimientos, cosas que hace el propio Fray Alonso. Pero también es importante destacar que el carácter intransferible del poder político es una tesis que posteriormente, hacia 1808, cobrará gran importancia tanto en los procesos constitucionales de Cádiz, como en los procesos independentistas de América-española. La concesión del poder político por parte de la comunidad, debe estar basada en una decisión libre y voluntaria de la república, “la cual transfiere el dominio a otros, tal como sucede en el principado aristocrático o democrático, o a uno solo, como sucede en el principado monárquico.”²⁹

²³ VITORIA, F. DE, *Relección De los Indios recientemente descubiertos*, en *Obras de Francisco de Vitoria*, Madrid, BAC, 1960, Relección primera, p. 669.

²⁴ *Ibidem*, p. 675.

²⁵ *Ibidem*, p. 660.

²⁶ SOTO, D. DE, *Relección De Dominio*, (1535) en *Relecciones y opúsculos*, Salamanca, Editorial San Esteban, 1995, p. 157.

²⁷ *Ibidem*, p. 171.

²⁸ VERACRUZ, A. DE, *op. cit.*, cuestión XI, p. 373.

²⁹ *Ibidem*, Duda I, p. 118.

Así pues, una república legítimamente constituida puede adoptar diferentes formas de gobierno, pero en todo caso, quien “gobierna debe dirigir todas sus obras al bien común”.³⁰

Desde estos principios republicanos, Fray Alonso concluye que el emperador no tiene un legítimo dominio, pues las repúblicas indígenas jamás consintieron en transferir su poder al emperador y dado que ninguna de las razones esgrimidas justifica la guerra de conquista, Fray Alonso se ve en la necesidad de cuestionar de raíz las pretensiones de legitimidad del imperio hispanoamericano.

“Concluyamos, pues, en 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, deban ser compelidos.”³¹

Bartolomé de las Casas también coincide plenamente con estas tesis republicanas. Respecto al poder de los reyes, afirma: “El poder de la soberanía procede inmediatamente del pueblo y es el pueblo el que hizo a los reyes soberanos y a todos los gobernantes siempre que tuvieran un comienzo justo”.³²

Las Casas también se preocupa por que el poder soberano promueva los intereses colectivos, sin “perjudicar a la libertad de los ciudadanos”.³³ Para ello es indispensable que se gobierne a través de leyes que efectivamente promueven el bien común y, en clara alusión a la institución republicana de las cortes, “habría que citar, por tanto, a todo el pueblo para recabar su consentimiento”.³⁴ Esta práctica republicana del gobierno basada en la consulta directa a los ciudadanos tan solo podría realizarse en gobiernos locales. Por ello y acorde a las tradiciones republicanas municipalistas, Bartolomé de las Casas da prioridad a la comunidad política de la ciudad sobre la totalidad del reino.³⁵

Estas ideas republicanas sustentadas tanto en España como en Nueva España en contra del proyecto imperial de Carlos V, aunadas a la concepción multiculturalista del Nuevo Mundo, constituyen el núcleo central de una tradición humanista que se desarrollará con diferentes matices y variantes en los siglos subsecuentes en confrontación con proyectos, ideas, prácticas e instituciones absolutistas. En esta tradición multiculturalista y republicana cabe destacar la obra de Fray Juan Zapata y Sandoval, criollo agustino, Rector del Colegio de San Pablo y discípulo de Fray Alonso en México, profesor de prima teología en la Universidad de Valladolid, y después obispo de Chiapas y de Guatemala, quien en 1605 publicó en Valladolid su tratado sobre *Justicia Distributiva*.

³⁰ *Ibidem*, Duda I, p. 119.

³¹ *Ibidem*, Duda XI, p. 391.

³² CASAS, B. DE LAS, *Derechos civiles y políticos. El poder de los reyes y el derecho de los súbditos*, Madrid, Editorial Nacional, 1974, p. 73.

³³ *Ibidem*, p. 76.

³⁴ *Ibidem*, p. 103.

³⁵ “Así pues, los ciudadanos tienen como su propia patria natural la ciudad en que han nacido y están obligados ante todo a mirar por su patria”, *Ibidem*, p. 103.

En este tratado, además de desarrollar ampliamente una teoría de la justicia, a partir de ella denuncia la injusta distribución de los bienes, de los tributos y de los puestos públicos, defendiendo los derechos de los indígenas, de los criollos, mestizos y en general de los nacidos en el “Orbe Nuevo de Indios”. A diferencia de Fray Alonso y Bartolomé de Las Casas, Zapata y Sandoval ya no denuncia el carácter ilegítimo de la dominación española, sino asumiéndolo como un hecho consumado se preocupa por que en el reino de la Nueva España se garantice la justicia para todos sus habitantes. Además, Juan Zapata y Sandoval asume una posición claramente hispanoamericana, tan española como mexicana. En la “Dedicación al óptimo lector”, solicitando comprensión para su libro dice:

“Si eres mexicano, porque escuchas a un mexicano, y a quien por ti combate lo contemplas desde tu morada y desde el altísimo y seguro refugio de tu propia y amada patria. Y lo remitas si eres hispano, porque a un hispano lees.”³⁶

Así pues, el humanismo hispanoamericano que se desarrolla desde el siglo XVI va conformando en América una idea y un sentimiento de identidad que integra las herencias culturales autóctonas y españolas. Este humanismo encuentra en el barroco su estilo propio y pertinente para dar cabida a la diversidad de influencias, ideas y culturas que lo alimentan.

Fray Juan de Torquemada, con su *Monarquía Indiana* y después Sigüenza y Góngora con *Teatro de virtudes políticas* (1680), inician la revisión histórica del mundo indiano donde elogian a los monarcas de los antiguos mexicas, proponiéndolo como modelos para los actuales Virreyes. De esta manera, se inicia lo que David Brading llama “el indigenismo histórico”. En particular Sigüenza y Góngora contrastaba la grandeza de los antiguos mexicas con la miseria de los indígenas vivos, resultado de la opresión y explotación que habían sufrido bajo el Imperio español.

Pero sin lugar a dudas, la figura más importante del siglo XVII es Sor Juana Inés de la Cruz, con quien el humanismo criollo adquiere en la literatura barroca su expresión más refinada y, al mismo tiempo, el barroco se convierte en rasgo de identidad patriótica.

El patriotismo criollo ya presente en Sigüenza y en Sor Juana se fortalece durante el siglo XVIII, especialmente como resultado de los cuestionamientos que se hacen a Nueva España y en general a la América hispana, al compararla con la Vieja España y con Europa en general. Así, Eguiara y Eguren escribe *Biblioteca Mexicana*, en respuesta a las falsas críticas que se hacía a los mexicanos de carecer de escritos y humanistas de relieve. En este libro Eguiara y Eguren analiza una amplia obra de humanistas mexicanos que han hecho importantes contribuciones, empezando por los misioneros del siglo XVI como Sahagún, Alonso de la Veracruz y Bartolomé de Las Casas. Pero ciertamente, es en la segunda mitad del siglo XVIII a raíz de las reformas

³⁶ ZAPATA Y SANDOVAL, J., *Disertación sobre justicia distributiva y sobre la acepción de personas a ella opuesta*, traducción y notas de Arturo Ramírez T., México, Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM, 1994, primera parte, p. 18.

borbónicas que pretenden “modernizar” el Nuevo Mundo hispanoamericano, y sobre todo después de la expulsión de los jesuitas en 1767, cuando el humanismo criollo se convierte en nacionalismo mexicano.³⁷

V. Humanismo republicano e Independencia de México

Así pues, como lo han argumentado ampliamente Luis Villoro y David Brading,³⁸ el proceso de independencia tiene su antecedente inmediato en el nacionalismo criollo que se conforma como respuesta intelectual a las reformas borbónicas de la segunda mitad del siglo XVIII y en general a las visiones eurocéntricas que desarrollaron con cierta pretensión de cientificidad autores como Buffón, De Pauw, Robertson y Hegel.³⁹

Fueron principalmente los jesuitas humanistas del siglo XVIII los que integraron las ciencias y la filosofía moderna a la tradición humanista novohispana, para refutar los ataques eurocentristas contra América y reivindicaron su valía natural y cultural frente a las pretensiones de superioridad de Europa. De una manera muy destacada, Francisco Javier Clavijero en su *Historia Antigua de México* (1780-1781), escrita en Italia después de la expulsión de los jesuitas por los borbones, defendió la idea de que lo americano debe juzgarse con sus propios criterios y no con los moldes europeos con pretensiones universalistas. Siguiendo una argumentación parecida a la *Apologética Historia* de Bartolomé de las Casas, Clavijero rechaza tajantemente los prejuicios viscerales de De Pauw, quien “enfurecido siempre contra el Nuevo Mundo, llama bárbaros y salvajes a todos los americanos...” Frente a estas descalificaciones, Clavijero señala:

“Pues bien, los mexicanos y las demás naciones de Anáhuac, así como los peruleros reconocían un ser supremo y omnipotente, ...tenían un sistema de religión, sacerdotes, templos, sacrificios y ritos ordenados al culto uniforme de la divinidad. Tenían rey, gobernadores y magistrados, tenían tantas ciudades y poblaciones tan grandes y bien ordenadas... tenían leyes y costumbres... tenían comercio y cuidaban mucho de la equidad y justicia... ¿Qué más se requiere para que aquellas naciones no sean reputadas bárbaras y salvajes?”⁴⁰

³⁷ Al respecto O’Gorman señala: “El criollismo es pues, el hecho concreto en que encarna nuestra idea del ser de la Nueva España y de sus historias... de su interior dialéctica y de la clave del retraso de su desenlace... En el criollismo tenemos el Apocalipsis de la Nueva España”, O’GORMAN, E., *Meditaciones sobre el criollismo*, México, Centro de Estudios Históricos Condumex, 1970, p. 25.

³⁸ Cfr. VILLORO, L., *El proceso ideológico de la Revolución de Independencia*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1981; BRADING, D., *Los orígenes del nacionalismo mexicano*, México, Editorial Era, 1973.

³⁹ “...de Buffon en adelante, tiene la tesis de la inferioridad de América una historia ininterrumpida, una trayectoria precisa que, a través de De Pauw, llega a su vértice con Hegel y se alarga luego en su caída...”, GERBI, A., *La disputa del Nuevo Mundo. Historia de una polémica 1750-1900*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993, p. 3.

⁴⁰ CLAVIJERO, F. J., *Historia Antigua de México*, México, Editorial Porrúa, 2003, pp. 743-744.

Es muy interesante resaltar esta defensa de las civilizaciones prehispánicas por dos razones: primero por el resurgimiento de las concepciones discriminadoras y eurocéntricas contra los pueblos del Nuevo Mundo, que contribuían a justificar el autoritarismo de las reformas borbónicas. Segundo, por la persistencia de la defensa y reivindicación del mundo indígena como un rasgo distintivo del nacionalismo mexicano, presente desde el siglo XVI en humanistas como Las Casas, Alonso de la Veracruz, Juan Zapata y Sandoval, entre otros, y que posteriormente dio lugar al indigenismo histórico (Torquemada, Sigüenza).

La defensa de lo americano, y en particular de las civilizaciones originarias, es el antecedente inmediato al nacionalismo independentista que se manifiesta a partir de 1808 ante la crisis política del mundo hispánico, generada por la abdicación de Fernando VII a favor de José Bonaparte: esta usurpación marca un parteaguas tanto en España como en la América hispánica, generando procesos de emancipación nacional contra la dominación extranjera. En el caso de la vieja España, en contra de la dominación francesa; en el caso de la América española, en contra tanto del dominio francés como del español. Pero lo que es común a todo el mundo hispanoamericano que resiste la usurpación es la apelación a la tradición republicana que desde siglos atrás se ha venido desarrollando, como claramente lo manifiesta Jovellanos en España o Talamantes y Fray Servando Teresa de Mier en Nueva España.

En España, una de las consecuencias más importantes de este movimiento republicano es la Constitución de Cádiz. En el caso de Nueva España, ante la usurpación de la Corona, de inmediato surgen dos posiciones: por un lado, la representada por el centralismo español, a través de la Real Audiencia y de los grandes comerciantes beneficiados por las reformas borbónicas que sostenían que el orden político debería permanecer igual, en espera del regreso del Rey al trono usurpado por Francia. Esta posición refrendaba la sentencia del Marqués de Croix, quien fuera presidente de la Real Audiencia, en el sentido de que “los súbditos del gran monarca que ocupa el trono de España nacieron para callar y obedecer y no para discutir y opinar en los altos asuntos del gobierno”.⁴¹ Por otro lado, el punto de vista del Ayuntamiento de la Ciudad de México, que siguiendo la tradición republicana hispánica afirmaba que a falta del Rey la soberanía regresa al pueblo, a través de su legítimo representante, el cabildo, quien ha de designar al nuevo soberano. Esta posición dio lugar al resurgimiento de las teorías de la soberanía popular del siglo XVI, desarrolladas sobre todo por la Escuela de Salamanca, que como se vio anteriormente jugó un papel determinante en la defensa de los derechos de los pueblos indígenas.

En las controversias, por parte de los promotores de la independencia se destacó de manera singular Fray Melchor de Talamantes, fraile peruano vecinado en México. En su “Discurso filosófico”, que pronunció en las juntas de 1808, defiende la capacidad de las colonias para representar a su propia nación con un argumento republicano:

“La representación nacional que da la política, pende únicamente del derecho cívico, o lo que es lo mismo, de la cualidad de ciudadano que las leyes conceden a ciertos individuos

⁴¹ Citado por ROVIRA, C., *op. cit.*, p. 38.

del Estado. Esta cualidad de ciudadano, según la define Aristóteles, y después de él todos los políticos, consiste en la facultad de concurrir activa y pasivamente a la administración pública.⁴²

Talamantes reconoce doce distintas causas de independencia legítima entre las que destacan:

“Cuando las colonias se bastan a sí mismas”, “Cuando la metrópoli se sometiere voluntariamente a una nación extranjera”; “Cuando la metrópoli fuese subyugada por otra nación” y ...caso en que la voz de todas los colonos clame por la independencia de la metrópoli, y entonces, sin escudriñar más razones, ni necesidad de vincular los motivos, la independencia está decidida por sí misma y decretada por la voz nacional...”⁴³

Por el contrario, los representantes de la Real Audiencia aludían no a los derechos del pueblo, ni de la nación, sino a la soberanía del monarca, que en su ausencia se depositaría en la propia Audiencia. Ante esta idea, Talamantes respondía:

“Si los ministros de la Audiencia de México dijese, como han solido decirlo, que ellos no tratan de obrar a nombre del pueblo, sino del rey cuya autoridad representan, se les diría que no existiendo el rey civilmente en la nación, tampoco pueden existir sus representantes; que para obrar de esta manera, necesitan exhibir los poderes que el rey en este especial asunto, nuevo enteramente para ellos, los hubiese comunicado; que deben probar ante todas las cosas que hay en el rey facultad para ceder a un cuerpo o tribunal de la nación el poder legislativo que le es privativo. Se les advertirá también que ellos sólo han representado al rey en una pequeña parte del poder judicial, sumamente inferior y siempre dependiente del legislativo.”⁴⁴

Luis Villoro observa que estos argumentos republicanos que Talamantes y otros criollos independentistas expusieron en las juntas de 1808 ante la crisis de la soberanía española, no sólo reflejan sino que directamente retoman las ideas centrales de la Escuela de Salamanca, y en general del republicanismo hispano, que tanto en España con Jovellanos y Martínez Marina, como en México con Francisco Xavier Alegre se habían revalorado.⁴⁵ Así, el republicanismo hispano y novohispano servía al mismo propósito en España y en la Nueva España: independizarse de un poder extranjero e ilegítimo.

Ante el consenso que ganaba la propuesta criolla para independizar el reino de la Nueva España y convocar a un congreso general, la Real Audiencia, apoyada por comerciantes peninsulares, dio un golpe de estado, apresó al Virrey Iturrigaray, y a los principales líderes intelectuales de la independencia criolla. Ante esta respuesta

⁴² DE TALAMANTES, M., “Representación nacional de las colonias”, DE LA TORRE VILLAR, E., *La independencia de México*, México, FCE, pp. 186-187.

⁴³ *Ibidem*

⁴⁴ *Ibidem*, pp. 185-186.

⁴⁵ Cfr. VILLORO, L., *El proceso ideológico de la revolución de independencia*, México, UNAM, 1981, p. 45.

ilegal y violenta, nos dice Ernesto de la Torre Villar, “no quedó a los mexicanos que anhelaban su libertad otro recurso que el de acudir a la rebelión armada para obtener su independencia”.⁴⁶

Las ideas republicanas que están a la base de la demanda de independencia en 1808 son las mismas que justifican la insurrección armada de Hidalgo y de Morelos. José María Morelos, al inaugurar el Congreso de Chilpancingo el 14 de septiembre de 1813, leyó una carta escrita por Carlos María Bustamante, amigo y discípulo de Fray Servando Teresa de Mier, que reafirma las tesis del republicanismo hispanoamericano y del nacionalismo criollo, cuyos orígenes se remontan, como hemos visto, a los humanistas del siglo XVI. En esta carta se enfatiza “que la soberanía reside esencialmente en los pueblos, que transmitida a los monarcas, por ausencia, muerte o cautividad de éstos refluye a aquellos... que son libres para reformar sus instituciones políticas, siempre que les convenga”. La carta concluye con una dramática expresión del indigenismo histórico como fundamento de la nación mexicana y por ende como fuerza legitimadora de la independencia: “Al 12 de agosto de 1521 sucedió el 14 de septiembre de 1813. En aquel se apretaron las cadenas de nuestra servidumbre en México Tenochtitlán; en éste se rompen para siempre, en el venturoso pueblo de Chilpancingo”.⁴⁷

VI. Conclusiones

Hemos analizado a grandes rasgos el desarrollo del humanismo republicano que se originó en Hispanoamérica desde el siglo XVI con un carácter multicultural, y que a lo largo del periodo colonial conformó paulatinamente en Nueva España un patriotismo criollo, que, a su vez, dio lugar a una ideología emancipadora e independentista.

Los aspectos esenciales de esta tradición humanista hispanoamericana que habría que destacar son precisamente su concepción republicana del poder político, su oposición a una visión homogénea y etnocentrista de las culturas y, en consecuencia, su defensa de la diversidad cultural, especialmente del mundo indígena. Estas características coinciden en lo fundamental con la interpretación de José Gaos del pensamiento hispanoamericano al que nos referimos al principio de este artículo, en términos de su carácter “republicano”, “antiimperialista” y sobre todo como un movimiento “de independencia espiritual y política, por respecto a una vieja Hispano-América imperial y de una plural Hispano-América Nueva”. La Nueva Hispanoamérica republicana y plural ha sido una utopía de nuestra tradición humanista desde el siglo XVI hasta nuestros días, y no como lo creía Gaos de un movimiento iniciado en el siglo XVIII. Esta tradición humanista, como movimiento intelectual y político, ha promovido ciertamente la independencia de las naciones latinoamericanas y la emancipación republicana de la propia España, como el mismo José Gaos lo anhelaba desde su exilio en México, cuando escribía

⁴⁶ TORRE VILLAR, E. DE LA, *op. cit.*, p. 80.

⁴⁷ “Razonamiento del general Morelos en la apertura del Congreso de Chilpancingo (14 Septiembre de 1813)”, TORRE VILLAR, E. DE LA, *op. cit.*, pp. 246-249.

“España es la última colonia de sí misma, que permanece colonia de sí misma, la única nación hispanoamericana que del común pasado imperial queda por hacerse independiente, no solo espiritual, sino también políticamente.”⁴⁸

Pero, sin negar los avances democráticos y republicanos en las naciones hispanoamericanas de los dos continentes, el humanismo republicano hispanoamericano debe seguir siendo en el presente fuente de reflexión crítica y guía emancipadora en nuestras naciones. Esto es especialmente relevante ante procesos y proyectos del mundo globalizante que pueden borrar nuestra pluralidad cultural y nuestra independencia política. Nuestros maestros del Exilio Español tenían muy en claro esta gran responsabilidad como intelectuales hispanoamericanos. De nuevo, José Gaos señalaba:

“El pensamiento hispanoamericano contemporáneo viene siendo órgano principal de la independencia y proceso de constitución de las naciones correspondientes y esto es el fondo último de su aspecto político”.⁴⁹

⁴⁸ GAOS, J., “El pensamiento Hispano-Americano”, *op. cit.*, p. 40.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 77.