

APORTES DEL PENSAMIENTO LATINOAMERICANO A LA COMPRENSIÓN DE LA RELACIÓN ENTRE LOS CONCEPTOS DE UNIVERSIDAD, HUMANISMO Y SOCIEDAD

Diana Marcela Gómez Sánchez*
Juan Guillermo Delgado Martínez**
Néstor Iván Mejía Hincapié***

Gómez, D. M., Delgado, J. G., & Mejía, N. I. (2015). Aportes del pensamiento latinoamericano a la comprensión de la relación entre los conceptos de universidad, humanismo y sociedad. *Revista Latinoamericana de Estudios Educativos*, 11(2), 69–91.

RESUMEN

El presente artículo se desarrolla en el marco del proyecto de investigación “Convergencias y divergencias entre el humanismo cristiano con otros humanismos”, el cual se viene trabajando en la línea de investigación Universidad, Humanismo y Paz, de la Universidad Católica de Manizales, Grupo de Investigación Anthrosos. El contexto de reflexión que plantea el proyecto es una mirada retrospectiva del humanismo como categoría antropológica desde la que se establece una relación dialógica entre el contexto actual de la academia y las realidades sociales que lo sustentan. Se confronta esta perspectiva con la mirada contemporánea del pensamiento latinoamericano y su impacto en la educación, fundamentalmente en el contexto universitario, pensando en la relación natural que esta institución sostiene con el concepto de sociedad. De esta manera, se traza un trayecto desde el que se contextualiza un marco histórico de las humanidades, ubicando

* Magíster en Medio Ambiente y Desarrollo. Docente investigadora, Universidad Católica de Manizales - Grupo de Investigación Anthrosos. Manizales, Caldas, Colombia. Correo electrónico: digomez@ucm.edu.co

** Magíster en Filosofía. Docente investigador, Universidad Católica de Manizales - Grupo de Investigación Anthrosos. Manizales, Caldas, Colombia. Correo electrónico: jdelgado@ucm.edu.co

*** Doctor en Filosofía. Docente investigador, Universidad Católica de Manizales - Grupo de Investigación Anthrosos - Decano de la Facultad de Ciencias Sociales, Humanidades y Teología. Manizales, Caldas, Colombia. Correo electrónico: nmejia@ucm.edu.co

Recibido 1 de septiembre de 2015, aceptado 15 de octubre de 2015.

el discurso del humanismo en el Renacimiento y la Ilustración, para identificar en estos momentos las tensiones y posibilidades que le dieron emergencia y continuidad a esta corriente de pensamiento. Finalmente, el artículo concluye con una reflexión por alteridad y, en relación a esta, el papel que desempeña la universidad como institución social comprometida con las realidades contextuales que hoy le exigen a la academia asumir una postura crítica, reflexiva y propositiva respecto a las necesidades imperantes del mundo actual.

PALABRAS CLAVE: Pensamiento Latinoamericano, Universidad, Humanismo, Sociedad.

CONTRIBUTIONS OF LATIN AMERICAN THOUGHT TO THE UNDERSTANDING OF THE CONNECTION BETWEEN THE CONCEPTS OF UNIVERSITY, HUMANISM AND SOCIETY

ABSTRACT

This article is developed under the research project called “Convergences and divergences of Christian humanism with other humanisms” which has been worked in the humanism and peace research line at Universidad Católica de Manizales, Anthropos Research Group. The context for reflection of research posed by the project is a retrospective view of humanism as an anthropological category from which a dialogic relationship between the current context of academia and social realities supporting it is established. This perspective is confronted with the contemporary view about the Latin American thought and its impact on education, mainly in the university context, thinking about the natural relationship that the university has with the concept of society. In this way, a line from which the historical framework of the humanities, placing the speech about the Renaissance and Enlightenment, is drawn in order to identify tensions and possibilities that allowed the emergence and continuity of this school of thought in those moments. Finally the article concludes with a reflection about otherness and, in relation to it, the role that is played by the university as a social institution committed with the contextual realities which today demand the academy to assume a critical, reflective and propositive position concerning the dominant needs of today’s world.

KEY WORDS: Latin American Thinking, University, Humanism, Society,

LA EDUCACIÓN: HACIA EL INTERIOR DE LA CONDICIÓN HUMANA

A manera de introducción, afirmamos que pensar los conceptos de universidad, humanismo y sociedad, en diálogo con la educación, implica interesarse por el interior del ser humano, asunto que ya con los clásicos recreábamos en una apuesta de solidaridad epistémica de cómo una visión humanista es reclamada para educar al ser histórico que se torna siempre contemporáneo a sus necesidades de desarrollo cultural en la insistencia esperanzadora de mostrarse de “dentro hacia afuera” en el ánimo ascensional de felicidad con el mundo y sus congéneres.

En este sentido, y dado el complejo carácter semántico de la expresión *educación*, tenemos que afirmar con Kant que:

Únicamente por la educación el hombre puede llegar a ser hombre. No es, sino lo que la educación le hace ser. Se ha de observar que el hombre no es educado más que por hombres, que igualmente están educados. De aquí, que la falta de disciplina y de instrucción de algunos, les hace también, a su vez, ser malos educadores de sus alumnos. Si un ser de una especie superior recibiera algún día nuestra educación, veríamos entonces lo que el hombre puede llegar a ser. (2003, p.32)

Y es que es en ese anhelo, *el de llegar a ser*, que los pueblos cifran los cometidos de la educación, no tanto como un concepto abstracto, sino más bien como una práctica de la vida cotidiana.

La educación, entendida así, adquiere arquitectura sociocultural y se erige desde el carácter generacional, bajo la promesa de un futuro mejor ya que es “probable que la educación vaya mejorándose constantemente, y que cada generación dé un paso hacia la perfección de la humanidad; pues tras la educación está el gran secreto de la perfección de la naturaleza humana” (Kant, 2003, p.32). Por ello, elementos como cultura y sociedad han estado presentes a lo largo de la historia, mostrando que la educación como proceso se constituye en una vivencia para acudir al corazón del ser hombre en la preservación de lo que Durkheim llamaría más tarde “el polo de la educación”, que no es más que provocar un diálogo entre humanos, para *ganar* en humanidad. Así lo afirma al definir lo educativo como un encuentro de generaciones:

La educación es la acción ejercida por las generaciones adultas sobre aquellas que no han alcanzado todavía el grado de madurez necesario para la vida social. Tiene por objeto el suscitar y desarrollar en el niño un cierto número de estados físicos, intelectuales y morales que exigen de él tanto la sociedad política en su conjunto como el medio ambiente específico al que está especialmente destinado. (Durkheim, 2003, p.63)

En el ambiente latinoamericano esta postura adquiere relevancia, cuando se le indaga a partir de las comprensiones contextuales de los anhelos de liberación y cambio sociocultural y es precisamente Freire, desde el espíritu emancipador de su pedagogía social, quien enaltece en términos alternativos que el hombre no puede seguir siendo objeto de lo educativo, porque su *ser* es ser *sujeto humanizado*, para lo cual la educación, como *pedagogía del oprimido*:

(...) que busca la restauración de la intersubjetividad, se presenta como pedagogía del Hombre. Solamente ella que se anima de generosidad auténtica, humanista y no “humanitaria”, puede alcanzar este objetivo. Por el contrario, la pedagogía que, partiendo de los intereses egoístas de los opresores, egoísmo camuflado de falsa generosidad, hace de los oprimidos objetos de su humanitarismo, mantiene y encarna la propia opresión. Es instrumento de deshumanización. (Freire, 1971, p.23)

Así enfatiza el pedagogo crítico cuando advierte que el compromiso por el hombre parte de la educación, si queremos emancipación auténtica, aquella que acoja al ser humano en toda su dimensión contextual. Por ello, el diálogo entre educación y sociedad deberá estar mediado por “la práctica de una pedagogía humanizadora, en que el liderazgo revolucionario, en vez de sobreponerse a los oprimidos y continuar manteniéndolos como ‘cosas’, establece con ellos una relación dialógica permanente” (Freire, 1971, p.33).

De ahí que una formación universitaria que se preocupe por lo *superior* acogerá al hombre en sus intrincadas relaciones con los otros, con el mundo y con la vida misma, a partir de posturas solidarias del papel del conocimiento y de la ciencia en la sociedad.

EL CONTEXTO DEL PENSAMIENTO HUMANISTA AL MOMENTO DEL ENCUENTRO CON LA CULTURA DE LA AMÉRICA

El cambio epocal que llevó del Medioevo al Renacimiento se marcó por un giro antropocéntrico que volvió a poner al hombre, aquel ante quien se rendían los pensadores de la era clásica de Grecia y Roma, al centro de la preocupación intelectual (García, 2010). Las humanidades han estado siempre presentes en el desarrollo del pensamiento (Nussbaum, 2005), pero solo toman el énfasis cuando el humanismo empieza a desempeñar un rol fundamental en la articulación entre el pensamiento clásico y cristianismo medieval.

Siendo denominada como la edad de oro, de la creatividad y de la cultura, la época que vio nacer al Renacimiento ha sido ensalzada desde las metáforas del despertar y el renacer a la manera de un “milagro cultural aislado”, acaecido en la Europa occidental en un momento específico de la historia, que rompe con las tradiciones del pensamiento medieval (Burke, 1987). No obstante, el mismo Burke brinda algunos elementos contextuales que abren el panorama para entender el Renacimiento desde una mirada de totalidad.

En primera instancia, este autor despliega una articulación transitiva entre el Medioevo y el Renacimiento, en la medida en que si bien es cierto que la teleología preponderante de esta época era el renacer de la cultura clásica en su diferentes expresiones, las tradiciones medievales permeaban las nuevas interpretaciones de la realidad. Ejemplo de esto fue el papel fundamental que ocuparon los pensadores antiguos en los desarrollos filosóficos de los humanistas, quienes empero reafirmaron su pensamiento teocéntrico, desde su empeño en armonizar el pensamiento cristiano tradicional, emergente del Medioevo, con lo hallazgos multifacéticos de la cultura clásica. En este sentido, el Renacimiento, más que la superposición de la esencia cultural antigua en el olvido de la tradición reciente, podría verse como la configuración de hibridajes culturales con nuevas interpretaciones del mundo y la realidad.

Algunas creaciones individuales del período imitaban fielmente los modelos antiguos, pero su contexto social y cultural era muy diferente, por lo que varias obras del renacimiento son lo que se ha dado en llamar “híbridos” culturales, clásicos en algunos aspectos y cristianos en otros. (Burke, 1987, p.39)

Una breve aproximación al contexto histórico y geográfico, en los que surge el Renacimiento en sus inicios, nos remite a Italia entre los años 1300 y 1600, donde se puede destacar un esfuerzo constante por reconstruir la antigüedad desde diferentes perspectivas y aproximaciones. Para dar un vistazo al panorama que estaba aconteciendo en diferentes escenarios puede resultar conveniente aproximarse brevemente a las expresiones más relevantes que dan cuenta de las transformaciones culturales y los contextos que movilizaron al Renacimiento italiano en sus inicios.

En el campo de la arquitectura se destaca la recuperación de modelos griegos y romanos en la conservación de construcciones como el Panteón, el Coliseo, el arco de Constantino, así como en la imitación de los estilos antiguos en las nuevas construcciones que se empezaron a desarrollar (Gombrich, 1992). En esta época se resalta “el tratado de Vitruvio”, donde se enfatiza la importancia de conservar la simetría y las proporciones, de tal modo que las edificaciones se articularan a la escala humana. Es entonces, en la arquitectura, donde podemos empezar a identificar al ser humano, como modelo esencial para el impulso del pensamiento y las artes (Burke, 1987).

El desarrollo de esta imagen humana continuó configurándose en las artes pictóricas, donde los artistas expresaron un vívido interés por la apariencia de las cosas y aprecio por cualidades como la verdad, la ilusión de la vida y la gracia, las cuales, según ellos, exaltaban la dignidad humana a su máxima expresión.

Las artes liberales, fundamentalmente la literatura y la enseñanza, gozaron de un gran interés por recuperar la escritura en lengua antigua, razón por la cual, de acuerdo con Burke, el latín fue el idioma de la renovación y la recuperación de los textos antiguos que contenían el legado de pensadores griegos y romanos. En este sentido, la recuperación de la literatura fue la gran tarea de las artes liberales.

Estos rasgos generales de un sistema de pensamiento, que lentamente se fue configurando en paradigma, empezaron posteriormente a tener gran fuerza en variadas expresiones, pero especialmente y de manera potente en los pensadores humanistas. Destacan en este contexto del humanismo renacentista importantes figuras como Maquiavelo, Francisco de Vitoria, Thomas Moro y el mismo Bartolomé de las Casas, quienes nos proporcionan valiosos elementos sobre un humanismo

que si bien parte del intelecto se contextualizó y dejó huella en las luces y sombras de la propia realidad de la que fueron parte.

Maquiavelo, por ejemplo, basó sus planteamientos en la circularidad del tiempo, la historia como algo cíclico en la que se puede observar un modelo pedagógico ejemplarizante, pues nos enseña a vivir. Es por ello que este humanista se sorprendía del desinterés manifiesto en sus contemporáneos por la política de la antigüedad y la posibilidad de aprender de los errores cometidos a través de esta, ya que consideraba que el conocimiento histórico era útil para el comportamiento presente (Rodríguez, 2007).

Haciendo alusión al libre albedrío, Maquiavelo (1995) lo fundamentó como la defensa de la libertad, condición necesaria para el acontecer humano, más que como individuo, como colectividad, en el contexto de una ciudad o un reino. Es de este modo que Maquiavelo basó su pensamiento humanista desde una perspectiva más cívica que literaria, dado que su preocupación fundamental fue la política, de allí que para identificar la bondad del ser Maquiavelo establece el carácter determinante de las buenas leyes y de la práctica de la religión.

En consonancia con Maquiavelo, el pensamiento de Thomas Moro tiene una evidente orientación política. El contexto en que dejó huella por el enfoque humanista de su discurso fue la Reforma que estaba tomando fuerza como escenario de disolución de las estructuras y principios que sostuvieron a la Edad Media. La Reforma, entonces, se declaró como una negación de la iglesia jerarquizada por el sacerdocio sacramental, y la exaltación de la religión de la conciencia, la ética de la situación y la piedad personal bajo la figura de la imitación de Cristo (Pallas, 2005).

Es en este contexto en el que se moviliza el humanismo en uno de sus más significativos representantes, que si bien sostenía una mirada crítica de la iglesia, defendía a la fe por encima de los objetivos mundanos. Aun así, fue muy clara la posición que asumió Moro con respecto al espíritu de su época y las realidades que la configuraron, sus críticas fueron plasmadas por este autor con destreza literaria en las cartas escritas durante su encierro y en *Utopía*, su obra más representativa (More, 1977).

Dentro de estos asuntos, destaca la preocupación del autor por la mendicidad social y las situaciones de desigualdad como la causa de la delincuencia y, este problema

a su vez, lo asocia con la carencia de tierras disponibles para cultivar (Hernández, 2013). Estas, destinadas a la propiedad privada, carecían de toda posibilidad para ser administradas con justicia e impedían una verdadera situación de prosperidad para la república. Estos aspectos evidencian el interés de Moro por denunciar las situaciones injustas e inhumanas y, a la vez, buscar mejores condiciones de vida para los sectores marginales.

Estos aspectos encuentran continuidad en la segunda parte de *Utopía*, donde Moro pone en evidencia su confianza en el humanismo para mejorar la naturaleza del ser humano (Hernández, 2013). Se plantea también aquí un criterio de opinión frente al usufructo de la tierra, por parte de la clase noble renacentista con sus pompas y excentricidades. La paradoja se presenta aquí, donde quienes exceden el derecho de las tierras como propiedad privada son justamente quienes menos trabajan por cultivar los frutos que esta produce.

En contraste con esta perspectiva crítica, respecto a la marginación y la injusticia, Francisco de Vitoria desarrolla un pensamiento humanista basado en la convivencia de los pueblos y lo que él denominaba el derecho de las gentes. En este marco expresaba la necesidad de humanizar la guerra, en la medida en que fuera inevitable que esta se llevara a cabo. En este contexto, De Vitoria sueña con una comunidad universal dispuesta a resolver pacíficamente los conflictos (Delgado, 2004).

En cuanto a la Conquista, y las situaciones en contra de la dignidad humana que de esta se desprendieron, De Vitoria plantea una serie de reflexiones en torno a cuestiones como la soberanía que los conquistados tenían sobre el territorio que habitaban. Comparaba dicha soberanía con la de los españoles al plantear que los indios eran dueños de sus tierras, del mismo modo que los españoles lo eran de sus bienes, razón por la cual señalaba como ilegítimo el acto de despojo (De Vitoria, 1975).

En razón de esto, planteaba que los españoles no tenían el suficiente poder para asumir el dominio sobre el territorio de los indios, ni siquiera el propio emperador, aunque este declarase el dominio del mundo, ya que como lo mandaban las escrituras nadie puede tener dominio total sobre el orbe, más que el mismo Dios. El emperador, entonces, no podía asignarse ninguna clase de dominio sobre el mundo o sobre los propios indios. Planteaba también De Vitoria que aunque el emperador

se atribuya dichos derechos, desde el punto de vista moral, era ilegítimo ocupar los territorios de los indios e instituir nuevos señores deponiendo a los antiguos.

De Vitoria, entonces, fue uno de los primeros humanistas del Renacimiento que en plena guerra de Conquista llegó a considerar a los indios como prójimos, argumentando que a la luz de las sagradas escrituras todos están obligados a amarse los unos a los otros. En este sentido, Francisco de Vitoria rechaza la complacencia en perder intencionalmente al hombre que Dios creó y por el cual murió su hijo.

Tal reconocimiento de los indios se estructuró políticamente en el pensamiento de Bartolomé de las Casas, quien ubicó su línea ideológica desde la perspectiva de la defensa de los derechos de los hombres. Es por ello que, historiadores y filósofos, lo asocian también a la filosofía escolástica desde la que se concilia la mirada del discurso natural propio de la razón humana y la revelación cristiana. Desde esta perspectiva teórica Las Casas (1981) exaltó la dignidad del hombre que le es dada en cuanto ser creado por Dios y dotado de autonomía, en la medida en que todas las cosas creadas gozan de autonomía propia.

Para Las Casas todos los hombres eran, por lo tanto, racionales y libres, el humanismo desde su perspectiva no consistía tanto en las expresiones literarias e intelectuales de la civilización europea, sino en el acontecimiento mismo de ser hombre, el indio gozaba de toda humanidad, en la medida en que era reconocido por Las Casas como hombre. No solo reivindicó al ser desde su esencia misma, también lo hace desde la cultura en la que estaba inmerso, valorando y reconociendo las cualidades intrínsecas en las expresiones simbólicas de las culturas indianas.

Los inicios de sus interacciones con los indios estuvieron marcados por la explotación encomendera, de la cual se arrepintió más tarde luego de ser conmovido por el discurso de Montesinos (Losada, 1975), quien por primera vez expresó públicamente una protesta contra el trato dado a los indios por parte de los colonos, cuya idea central era que todos ellos vivían y morían en pecado mortal, mediante la esclavitud y la guerras ilegítimas. Los colonos estaban contradiciendo el propósito de la verdadera evangelización. Los planteamientos de Montesinos despertaron en Bartolomé de las Casas lo que el historiador y humanista español, Ángel Losada, denomina como su primera conversión. Esta consistió en la renuncia definitiva a sus explotaciones agrícolas bajo la explotación de la mano de obra

indígena, la convicción de defender su causa y su solicitud constante a la Corte de suprimir las encomiendas y las guerras de las que formaban parte. Fue tan significativo este tránsito que en 1515 (Losada, 1975) fue nombrado oficialmente como *el protector universal de los indios*, teniendo como misión la defensa de sus derechos y la denuncia de los abusos que en contra ellos producían los colonos.

Influenciado por la *Utopía* de Thomas Moro, Las Casas planteó una idea de reforma basada en la colonización agrícola para consolidar así sociedades de labradores, de economía agraria (Maravall, 1978). Recomienda, entonces, la explotación colectiva de la tierra, insinuando una suerte de comunismo primitivo configurado bajo la imagen del “buen salvaje”, valorado positivamente por este humanista como un estímulo para el florecimiento de Las Indias. Eran condiciones necesarias para el logro de estos fines: abolir la explotación del indio, el reconocimiento de su libertad y el fomento de los matrimonios mixtos entre indios y colonos.

En esta misma línea de ideas se expone el principio de humanidad, tesis con la que se hacía referencia a la unidad genérica entre todos los hombres, unidos por razones antropológicas desde las que explicaba que todos los habitantes de la naciones del mundo eran hombres y, de estos, todos considerados como seres racionales poseedores de los mismos elementos orgánicos y mentales, pero por naturaleza propia poseedores también de diferencias que los distinguían. Eran considerados iguales en tanto hombres, pero diferentes en tanto poseedores de tradiciones políticas, religiosas y culturales particulares. En la figura del indio defendido por Bartolomé de las Casas está defendiendo también a los hombres de todos los pueblos, hombres oprimidos de distintos lugares. Se planteó de este modo el desafío para el futuro de la humanidad fundamentado en la defensa de los derechos humanos.

Gracias a los aportes de algunos de los humanistas, brevemente esbozados en el anterior apartado, el pensamiento humanista desempeñó un papel fundamental en la transformación social de la realidad, la cual a partir de entonces empezó a ser vista desde la perspectiva de la dignidad del ser humano. Los saberes sobre lo humano se fueron organizando como saberes estructurados sistemáticamente con los que se estableció un tránsito hacia el siglo de las luces, período que contempló el surgimiento de grandes cambios civilizatorios y la comprensión del ser humano desde su devenir diverso.

EL HUMANISMO EN EL PENSAMIENTO LATINOAMERICANO

Partiendo de los elementos anteriormente esbozados en torno al humanismo se puede plantear una línea de continuidad a partir de los fundamentos que hoy configuran al pensamiento latinoamericano, como espacio contextual, histórico y epistemológico desde el cual se nos permite revisar nuestra condición humana, evidenciando las posibilidades y tensiones que desde esta realidad se han venido construyendo. El pensamiento latinoamericano será visto desde la perspectiva de los estudios decoloniales, el pensamiento ambiental y los principios epistemológicos de los estudios latinoamericanos en sí mismos. Para ello, entonces, se dará un breve esbozo acerca de lo que cada una de estas corrientes académicas comprende y el concepto de humanismo que de ellos emanan.

Los estudios latinoamericanos

El Centro de Estudios de América Latina y el Caribe de la Universidad Nacional Autónoma de México ha desempeñado un papel fundamental en la configuración de los conceptos base que le han venido dando forma al pensamiento latinoamericano. Uno de sus investigadores, el doctor Roberto Mora Martínez, aborda el concepto del Humanismo, desde la perspectiva de la identidad y mestizaje en América Latina (Mora, 2006). Para ello, resalta la importancia de la historicidad como herramienta indispensable para comprender la experiencia del ser en América Latina. Desde luego, un momento paradigmático al interior de esta reflexión es el año 1492, en yuxtaposición cultural, y la imposición de los esquemas axiológicos asociados al mundo moderno.

Al respecto, Edgar Montiel (Mora, 2006) señala el papel fundamental desempeñado por Fray Bartolomé de las Casas en su lucha por defender la condición humana toda, en el ser del hombre oprimido, abriendo así un horizonte de posibilidades tendientes hacia la configuración de la alteridad, la diversidad, como fundamentos esenciales para la comprensión de la condición humana. De este modo, Montiel destaca la lucha permanente de Fray Bartolomé contra la esclavitud y el genocidio ejercido sobre la población indígena y africana. Sin embargo, también destaca el poderoso proceso de mestizaje que se produce a tan vasta escala, que constituye una novedad en el mundo, el surgimiento de una nueva realidad humana que en América Latina, a partir de ese momento, va a devenir mucho más diversa de lo que ya venía siendo. De tal manera que la diferencia, partiendo de estas premisas,

se va a configurar para los estudios latinoamericanos en su visión del mundo y de la propia humanidad.

Partiendo de la diferencia como categoría elemental, el humanismo latinoamericano se ha venido preocupando por el reconocimiento de todo ser humano en la dignificación del ser, reconociendo también la creación cultural como posibilidades de existencia, en este sentido cualquiera de las diferentes formas de existencia. El humanismo latinoamericano, entonces, parte de un reconocimiento del otro desde su diferencia y de las diversas culturas en relación proporcional. Asuntos que han venido siendo desarrollados por autores de esta línea de pensamiento como: Frantz Fanon (2009), José Carlos Mariátegui (1995), Aimé Cesaire, Pedro Henríquez Ureña, Germán Arciniégas, Arturo Ardao, Ricaurte Soler, Darcy Ribeiro, Leopoldo Zea, Arturo Andrés Roig, Roberto Fernández Retamar, Mario Magallón y Horacio Cerutti, y muchos otros que han situado sus reflexiones críticas y propuestas libertarias desde el Sur y en los cuerpos desde la condición humana dada o negada en el indigenismo, la negritud y el mestizaje (Mora, 2006).

Estas expresiones del humanismo latinoamericano han sido puestas en diálogo con corrientes filosóficas emergentes de otras latitudes, donde igualmente se han sufrido las consecuencias de la marginación (Asia, África, Oceanía). En parte, la intención de esta propuesta intercultural trata de permitir una suerte de identificación con el conjunto de la humanidad en su totalidad y no caer en el mismo reduccionismo de pensar que quizás las culturas y el humanismo latinoamericano pudieran ser superiores, por su condición indígena o mestiza, que las culturas europeas, aceptándose por lo tanto las mismas ideas de dominación y explotación que se pretenden superar.

Es notable que los pensadores de los estudios latinoamericanos retomen las ideas eurocéntricas en la búsqueda de adquirir rigor epistemológico, pero sin caer en ningún tipo de regionalismo que exagere los méritos de la condición latinoamericana, pero tampoco que termine señalando su posición inferior respecto a otras latitudes. Esta búsqueda de los estudios latinoamericanos por fundar un humanismo de la diferencia se viene construyendo precisamente desde la diversidad disciplinaria, partiendo de diferentes líneas académicas como la filosofía de la liberación, en la que tiene protagonismo la voz del importante investigador de la UNAM: Enrique Dussel (1992). Se complementa también con las apuestas

teóricas del historicismo, el neotomismo, la filosofía analítica, la fenomenología, el marxismo, desde su incidencia en el mundo latinoamericano.

Aproximaciones al humanismo desde el pensamiento ambiental

Los anteriores planteamientos dialogan con los discursos epistemológicos contruidos colectivamente por la red de pensamiento ambiental latinoamericano a la cabeza de pensadores de una importante trayectoria como Augusto Ángel Maya (1995), Enrique Leff, Guillermo Hoyos (2009a, 2009b), Patricia Noguera (2000, 2004), entre otros, quienes directa e indirectamente han venido dando forma a un pensamiento divergente y holístico acerca del mundo de la vida, y el papel que el hombre ha venido ocupando en medio de constantes conflictos y contradictorias tensiones.

En el libro *El reencantamiento del mundo* (2004), escrito por la doctora Ana Patricia Noguera de Echeverri, se plantean desde la perspectiva filosófica las profundas bases que fundamentan la actual crisis ambiental, problematizando dicha dimensión desde el pensamiento mismo, superando el sentido trivial que se le ha venido dando al término Ambiental. Su pretensión es cuestionar profundamente conceptos como “Educación Ambiental” o “Medio Ambiente Urbano”, para lanzar una propuesta distinta desde la Ética–Estética Ambiental. Desde su comprensión de lo ambiental no pretende imponer una nueva verdad o paradigma epistemológico, sino comprenderlo desde las relaciones que constituyen las mismas tramas de la vida mediante las cuales el hombre interactúa con su medio dejando profundas huellas del habitar.

Desde esta perspectiva, se hace un llamado a una revisión ética y moral del pensamiento científico moderno y el concepto de hombre construido en este contexto eurocéntrico basado en la cuantificación, la dominación y la competencia, bajo los cuales se fragmenta el mundo y con ello al hombre de la naturaleza bajo la fórmula dialógica sujeto–objeto de conocimiento. Esta perspectiva de escisión va a ser la que le dé base al pensamiento científico por la razón, mirando la naturaleza como una categoría de análisis y no como la trama de la vida.

Para Noguera, este encuentro de las ciencias contemporáneas permite la configuración de un nuevo humanismo ecológico, planetario, ambiental (Potter, 1970). Se trata de una necesaria ruptura con los esquemas industriales y

tecnológicos resultantes de la racionalidad moderna de orden instrumental, que son precisamente los que en este momento están dándole forma a las diversas manifestaciones de la crisis de civilización (Ballesteros, 1989). El humanismo sugerido implica superar estos reduccionismos civilizatorios del pensamiento ilustrado y positivista y buscar, por el contrario, las derivas de un pensamiento tendiente a la integralidad. Este concepto de humanismo cuestiona las relaciones que hasta ahora el hombre ha construido en y con el mundo de la vida, es decir, es una pregunta por la formas como estamos habitando la Tierra (Noguera, 2004).

Se destaca desde esta perspectiva el reconocimiento del otro desde la dignidad, el fomento permanente del pensamiento crítico, la creatividad, el afecto, la comunicación desde la escucha respetuosa y la socialización, es decir, brindar elementos al otro para argumentar, más allá de obligarle a repetir lo que otros han dicho, es invitar a cuestionarlo, enseñar a pensar por sí mismo, y esto solo es posible desde el reconocimiento respetuoso de la dignidad y la importancia de quien aprende.

El humanismo cristiano de cara a la alteridad

Partiendo de estos elementos proporcionados por la mirada renacentista del humanismo y el pensamiento latinoamericano, se propone una mirada integradora a partir del humanismo, aquel en el cual convergen todas las propuestas de humanización y personalización. En todas las propuestas humanistas encontramos categorías legítimas de pensamiento que han contribuido a develar de manera parcial la pregunta del hombre acerca del hombre, aun así se considera que el cristianismo desde su inicio ha entrado en diálogo con la cultura y ha aportado desde las verdades reveladas una nueva luz de inteligencia a la comprensión de las realidades que solo se reflexionan mediante la razón.

La perspectiva de un humanismo, desde el punto de vista cultural, permite mirar el humanismo cristiano casi que en una etnografía cultural, teniendo especial atención a las realidades sociales, ecosistémicas, simbólicas, económicas, políticas e instrumentales de los pueblos.

Jesucristo, como modelo de ser humano, se presenta desde unas realidades específicas y desde estas anuncia, denuncia, y transforma. Es importante, entonces, volcarnos hacia Él con una mirada hermenéutica preguntándonos:

¿Qué signos, lenguajes, acontecimientos, relaciones espacio–temporales, se nos develan a través de Él? Estas cuestiones nos proponen un plano de reflexión en el que Jesús atraviesa y es atravesado por el espíritu de una época, por unos lugares y unas relaciones.

En este orden de ideas, podemos entender al humanismo desde su devenir histórico, su devenir cultural y su devenir espiritual como categorías legítimas para la comprensión y la reflexión en torno a lo humano y la manera como viene siendo entendido en el mundo de hoy. En medio del desencanto que hemos heredado de la ciencia moderna y la racionalidad instrumental, el ser humano quedó reducido a la categoría de sujeto, sujetado por el saber científico, la producción técnica y las estructuras de poder. Son tales estructuras de poder las que han puesto en el escenario histórico los más atroces acontecimientos de negación del otro, desde la exclusión, la desigualdad social y la vulneración de la vida (Marcuse, 1985).

En medio de este desencanto científicista (Noguera, 2004), el humanismo cristiano presenta a Jesús como pensador desde el reconocimiento del otro en sus diferencias, desde la figura del prójimo. Esto implica deconstruir ese sujeto moderno instrumentalizado para configurar más bien un rostro humano, iluminado por el reconocimiento de su condición particular y diferente, quizás en la perspectiva de la alteridad. Cristo hizo presencia en la particularidad de una cultura, asimismo el humanismo cristiano nos invita a reconocer al otro en la alteridad de la persona.

El diálogo cultural entre Jesús, su contexto y las realidades contemporáneas, como orientaciones de un Humanismo Cristiano, evidencia un horizonte para recomponer los trazos de la persona en la belleza suprema del espíritu. He aquí la humanización como una ética para el reencantamiento del saber científico. No para negar la importancia que la ciencia, la técnica y la misma industria tienen en el futuro de la especie humana, sino más bien, en primera instancia, para reconocer que estas construcciones son producto también de la cultura, es decir, de nuestra adaptación particular al medio. En segunda instancia, para evitar que este conocimiento diluya, como lo viene haciendo, la dignidad humana o atente contra la vida misma.

El propósito de alimentar el diálogo entre razón, fe y cultura, traza un tejido interdisciplinario, estético y espiritual que deviene en encantamiento. Un escenario en el que las humanidades se aproximen a la ciencia, la cuestionen, la contemplan,

la fortalezcan (Guardini, 1959), e incluso también la puedan considerar bella, es decir, un conocimiento que busca la verdad del ser, un conocimiento que es bello porque se orienta desde el Espíritu.

Aproximarse a la ciencia desde esta mirada del espíritu y la relación dialógica fe, razón y cultura invita también a la situación específica de un territorio, es un punto de partida para pensar nuestra realidad latinoamericana (Aparecida, 2007). Una realidad donde las comunidades campesinas viven en medio de grandes riquezas, pero también de profundos abandonos, comunidades absolutamente vulnerables a cualquier tipo de intereses perversos que les quitan de entre sus manos lo que a fuerza de resistencia han conseguido durante tanto tiempo. Las humanidades están llamadas a dejar su huella en los contextos donde las leyendas ancestrales de opresión y las luchas por autonomía siguen suspendidas en el tiempo.

El Papa Francisco nos invita hoy a creer en esta utopía. En su encíclica ecológica *Laudato Si* (2015) reitera la importancia de reconocer la dignidad humana reconociendo al otro desde su propia humanidad, pero también desde su diferencia y arraigo en una realidad. Para ello, resalta la necesidad de ocuparse en el discurso y en la práctica de los sectores sociales más oprimidos, quienes ostentan dicha condición tanto en la marginalidad de sus prácticas existenciales, como en el escenario de los discursos dominantes. Este asunto nos lleva a pensar en las situaciones directas de violencia cometidas en contra de los pueblos perseguidos por las ideologías dominantes, pero también en las situaciones de violencia indirecta, evidenciadas en las grandes brechas sociales, situaciones de injusticia e inequidad social. Situaciones que se expresan en lo local y en lo global. Abismos sociales al interior de los territorios, pero también se refiere a países enteros obligados incluso a aceptar tratos en contra de su propia soberanía.

Quienes encarnan en su propia piel los efectos de estas inequidades sociales son aquellos que experimentan en los campos la situación de abandono por parte de sus gobiernos, quienes de este modo les vulneran su derecho a gozar de una vida digna.

Finalmente, el bien común requiere la paz social, es decir, la estabilidad y seguridad de un cierto orden, que no se produce sin una atención particular a la justicia distributiva, cuya violación siempre genera violencia. Toda la sociedad –y en ella, de manera especial el Estado– tiene la obligación de defender y promover el bien común.

Si el Estado no cumple su rol en una región, algunos grupos económicos pueden aparecer como benefactores y detentar el poder real, sintiéndose autorizados a no cumplir ciertas normas, hasta dar lugar a diversas formas de criminalidad organizada (...) Si la política no es capaz de romper una lógica perversa, y también queda subsumida en discursos empobrecidos, seguiremos sin afrontar los grandes problemas de la humanidad. (Papa Francisco, 2015, No.197)

Este llamado a la solidaridad también puede rastrearse en el pensamiento del Papa Benedicto XVI (2009) quien, en *Caritas in Veritate*, clama por la solidaridad como herramienta ineludible para enfrentar los impactos producidos sobre la naturaleza y que a su vez afectan nuestras relaciones en su orden económico y social (Melendo, 2013), en términos de respeto a los ecosistemas como respeto hacia el mismo ser humano. Destaca, entonces, el papel que desempeña la Iglesia en el cuidado de la vida, salvaguardar este sagrado misterio en todo su esplendor.

Una ética que reivindique el valor de la vida en cualquiera de sus maneras (León, 2011), incluso aquellas que pudieran ser vistas en el borde de la degradación, podría partir precisamente desde este cuidado con la vida, pero no uno que se restrinja al ser humano y solo a un tipo de seres humanos, sino que emerja de una ética ambiental que tome en consideración la trama total de la vida (Capra, 1996). Ese otro configura en el fundamento de la alteridad, es otro que no es yo, sino precisamente eso: otro. Otro extraño a mí, otro diferente, diverso, otro en el que la alteridad está compuesta por cuerpos no equiparables, cuya diferencia se enmarca en el terreno de la intimidad, de aquello que uno no puede comunicarle al otro por medio del lenguaje articulado, esas afecciones, esos sentires que no se pueden transferir, es pues la manera como cada cuerpo–tierra acontece y deviene ella, la experiencia que cada uno tiene de su cuerpo, de sus contactos y sus afectos, esto es lo que no se puede comunicar sino quizás por medio de la piel, de los sentidos, y tal vez del con–tacto. En la medida en que hay tacto, hay consideración con el otro. Así pues una ética de la vida parte de la tierra.

La naturaleza en la concepción contemporánea, posee subjetividad y espiritualidad. Se accede a ella no solo mediante el logos y de la razón instrumental–analítica. Esto sería realmente insuficiente. Se accede a ella

principalmente a través del pathos (estructura de sensibilidad), del cuidado, del eros (estructura del deseo), por medio de la intuición, lo simbólico y lo sacramental. (Boff, 2001, p.34)

Estos aspectos buscan que se reivindique la vida en todas sus maneras, para dotarla así de un carácter sacramental, en el que se instaure un consenso mínimo entre los cuerpos: derecho a la vida, en el respeto inviolable de los cuerpos en la preservación su integridad, en el trato justo dispensado, en la dignidad psíquica y física de toda persona, como primer enunciado del consenso, pero que necesariamente debe extenderse a la totalidad de seres ecosistémicos, en una preocupación constante por su permanencia en la Tierra en estado de equilibrio.

En efecto, lo que en la naturaleza ecosistémica es cooperación o solidaridad, en el estrato cultural sería el cuidado para que todos los pueblos puedan seguir existiendo y no sean marginados o eliminados en nombre de algún interés individual, partiendo entonces del principio inviolable que respeta la vida independientemente de sus condiciones de clase, de su religión o su edad, incluso si sus prácticas vitales se encuentran asociadas a la alteración o algún tipo de daño causado a otras.

Con todo esto, el Papa Benedicto y el Papa Francisco como representantes de la Iglesia en su magisterio, nos muestran a Jesucristo como modelo de ser humano que se presenta desde unas realidades específicas y desde estas anuncia, denuncia, y transforma.

La universidad aquí es el vehículo para darle tonalidad a las voces que no son escuchadas (Castrillón, 2013). Si este es el llamado a las universidades en general, desde esta perspectiva, tal vez con mayor ímpetu debería serlo para las universidades católicas que tienen un compromiso cristiano con la salvación y liberación de los pueblos oprimidos. Más aún cuando existe la plena conciencia de la revelación de Cristo en la persona del que sufre.

EL PAPEL DE HUMANISMO EN LA RELACIÓN UNIVERSIDAD Y SOCIEDAD

Los conceptos de universidad y sociedad necesariamente se interrogan por cuestiones complementarias o hacen parte de un mismo trayecto de organización de la sociedad y sus estructuras, las cuales son reflejadas, representadas e

incluso cuestionadas por la misma academia, dado que este es su deber ser por excelencia. Dicha condición social innata, de acuerdo con De Sousa (2007), se inscribe en las tres funciones sustantivas de la universidad, las cuales hacen referencia en primera instancia a la investigación, en segunda al acto pedagógico como tal movilizadas por la docencia y, en tercer lugar, la actualización de las problemáticas contextuales a través del ejercicio permanente de extensión.

Pensar estas cuestiones anteriormente mencionadas, en el contexto de las universidades contemporáneas, es un ejercicio de revisión respecto a los fenómenos que hoy están permeando ese trayecto de articulación en la dialéctica universidad–sociedad, sobre todo porque en algunos casos es notorio el alejamiento que las universidades están teniendo respecto a las necesidades sociales más urgentes de las sociedades en las que se desarrollan. De un *ethos* público, donde es evidente el compromiso de la academia con las situaciones contextuales, se ha pasado hacia unas teleologías más interesadas en el negocio corporativo al servicio de la mercantilización del saber.

En Boaventura de Sousa Santos y Orlando Fals Borda (2008) está latente ese cuestionamiento frente a la agresiva mercantilización de la academia, la urgente configuración de un *ethos* que responda a este fenómeno y la necesaria decolonización del saber para configurar otras alternativas posibles, elementos conceptuales que pueden ser considerados, desde la mirada de las humanidades, como perspectivas académicas enriquecedoras para proponer una investigación que dialogue con las necesidades científicas, económicas pero también con las urgencias cotidianas del contexto. Dicho aspecto, también establece, por lo tanto, un diálogo con los principios axiológicos de la Universidad Católica respecto a la verdad y la caridad.

En su obra *De la mano de Alicia, lo social y lo político en la posmodernidad*, Boaventura de Sousa Santos identifica las problemáticas más graves por las cuales viene atravesando la universidad contemporánea. Allí plantea una situación conflictiva alrededor de tres crisis fundamentales. La primera de estas la denomina crisis de la hegemonía, resultante de las contradicciones entre las funciones tradicionales de la universidad y las que le fueron atribuidas a todo lo largo del siglo XX, asociados fundamentalmente a la configuración de unas universidades en torno a una sociedad de élite y que tenían como marco de referencia los objetivos lucrativos del sector capitalista. La segunda crisis

que menciona, denominada crisis de la legitimidad, gira en torno al carácter democrático que tomó en tiempos posteriores la universidad en términos de las oportunidades de acceso. Y el tercer factor de crisis abordado tiene que ver con el carácter institucional, planteado desde el punto de vista de los nuevos objetivos y presiones que le exigen a la universidad como institución comprometerse con criterios de la eficiencia y la productividad de naturaleza empresarial.

A GUIA DE CONCLUSIÓN

En este sentido, una propuesta de humanización de la educación implica, también, toda una revolución en la concepción tradicional de la universidad, dedicada a realizar procesos de asesoramiento a partir de ella hacia los contextos. En este caso, la pretensión es partir de la realidad social como insumo epistémico para que la universidad se cuestione incluso a sí misma en el marco de sus teleologías. Esto implica una apertura a diferentes conocimientos no formalizados por la estructura de las ciencias, pero que hoy en medio del diálogo intercultural y la necesidad de una ciudadanía planetaria requieren ser incorporados.

Partiendo de las anteriores premisas, que ponen en evidencia el papel de la universidad como constructora de sociedad y viceversa, se pretende evidenciar el interés por indagar respecto a la universidad como concepto, categoría, institución y las muchas otras posibilidades que de esta devengan, tendiendo posibilidades de relación con el saber humanista, desde su búsqueda por responder a los retos y desafíos que les plantea la sociedad contemporánea. De allí la necesaria relación de la universidad con la sociedad, y la urgencia de que esta se encuentre atravesada por una mirada humanizante que reconfigure los paradigmas mismos contemporáneos de la educación universitaria, una constante búsqueda del equilibrio, que le permita a la academia cumplir adecuadamente el rol que le compete como constructora de correlatos, discursos y trazos coherentes con el tejido social, como institución constructora de discursos comprometidos con la realidad social y donde se privilegie el saber que dialogue con la condición humana.

REFERENCIAS

Ángel, A. (1995). *La fragilidad ambiental de la cultura*. Santafé de Bogotá: EUN Editorial Universidad Nacional – Instituto de Estudios Ambientales IDEA.

Aparecida. (2007). Discípulos y misioneros del Jesucristo para que nuestros pueblos en Él tengan vida. En AAVV, *Documento Conclusivo de la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe*. Santiago: Conferencia Episcopal de Chile.

Ballesteros, J. (1989). *Posmodernidad: decadencia o resistencia*. Madrid: Editorial Tecnos.

Boff, L. (2001). *Ética planetaria desde el gran Sur*. Madrid: Editorial Trotta.

Burke, P. (1987). *El Renacimiento*. Londres: Macmillan Education.

Capra, F. (1996). *La trama de la vida*. Nueva York: Anchor Books.

Castrillón, L. A. (2013). Esbozos de la identidad, retos y misión de la universidad católica. En Castrillón, L. A. (ed.), *La Universidad Por Hacer. Perspectivas poshumanistas para tiempos de crisis*. Medellín: Editorial UPB.

Delgado, L. F. (2004). *Pensamiento humanista de Francisco de Vitoria*. Salamanca: Editorial San Esteban.

De Sousa, B. (2007). *La Universidad en el siglo XXI. Para una reforma democrática y emancipatoria de la universidad*. Bolivia: Plural Editores.

De Vitoria, F. (1975). *Relecciones sobre los indios y el derecho de guerra*. Madrid: Editorial Austral.

Durkheim, É. (2003). *Educación y sociología*. Barcelona: Ediciones Península.

Dussel, E. (1992). *Historia de la Iglesia en América Latina. Medio milenio de coloniaje y liberación (1492–1992)*. Madrid: Mundo–negro/Esquila Misional.

Fals Borda, O. (2008). *El socialismo raizal y la gran Colombia Bolivariana*. Venezuela: Fundación Editorial el perro y la rana.

Fanon, F. (2009). *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: Akal.

Freire, P. (1971). *Pedagogía del oprimido*. Editorial Studio 3. Latinoamérica.

García, J. Á. (2010). Voz Humanismo. En González, Á. L. (coord.), *Diccionario de Filosofía*. Pamplona: Eunsa.

Gombrich, E. (1992). *Historia del Arte*. Madrid: Alianza.

Guardini, R. (1959). *El poder. Ensayo sobre el reino del hombre*. Buenos Aires: Ediciones Troquel.

Hernández, J. (2013). Religión de la Utopía de Tomas Moro. *Res PvblicaLitterarvm*, 2.

Hoyos, G. (2009a). Educación para un nuevo humanismo. *Magis, Revista Internacional en Educación*, 2, 245–433.

Hoyos, G. (2009b). El ethos de la universidad. *Revista Aquelarre*, 17, 95–106.

Kant, I. (2003). *Pedagogía*. Introducción. (3ra edición). Madrid: Akal Ediciones.

Las Casas, B. (1981). *Brevísima relación de la destrucción de Las Indias*. Barcelona: Fontamara.

León Correa, F. J. (2011). *Bioética. La promoción de la dignidad de la persona en el ámbito biomédico*. Madrid: Ediciones Palabra.

Losada, Á. (1975). Bartolomé de Las Casas y los derechos del Indio. *Revista UNESCO*, XXVIII.

Maquiavelo, N. (1995). *El príncipe*. Barcelona: RBA Editores.

Maravall, J. A. (1978). Fray Bartolomé de Las Casas. Pilares del pensamiento Lascaiano. *Revista de Estudios Latinoamericanos*, 104–105.

Marcuse, H. (1985). *El hombre unidimensional: ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*. Barcelona: Planeta–Agostini.

Mariátegui, J. C. (1995). *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Lima: Empresa editora Amauta.

Melendo, T. (2013). El desafío educativo en Benedicto XVI. *La razón histórica*, 23. Recuperado de <http://www.revistalarazonhistorica.com/23-3/>

Mora, R. (2006). Humanismo, identidad y mestizaje en América Latina. *Anuario de Estudios Latinoamericanos*, 1, 315–319.

More, T. (1977). *Utopía*. Barcelona: Bruguera.

Noguera, P. (2000). *Educación estética y complejidad ambiental*. Manizales: Centro Editorial UN – Universidad Nacional.

Noguera, P. (2004). *El reencantamiento del mundo*. Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente –PNUMA–, Universidad Nacional de Colombia – IDEA.

Nussbaum, M. (2005). *El cultivo de la humanidad. Una defensa clásica de la reforma en la educación liberal*. Barcelona: Paidós.

Pallas, J. (2005). Thomas Moro ética y política. *Revista electrónica mensual del Instituto Santo Tomás (Fundación Balmesiana)*, 3.

Papa Benedicto XVI. (2009). *Caritas in Veritate: sobre el desarrollo humano integral en la caridad y en la verdad*. Madrid: Palabra.

Papa Francisco. (2015). *Laudato si: sobre el cuidado de la casa común*. Madrid: Palabra.

Potter, V. R. (1970). Bioethics, the science of survival. *Perspectives in Biology and Medicine*, 14, 127–153.

Rodríguez, L. (2007). *Maquiavelo y el maquiavelismo*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca.