

Lenguajes precursores de la modernidad. El descubrimiento del género humano en la escolástica tardía del siglo XVI

A propósito del libro de Fernando Álvarez-Uría. *El reconocimiento de la humanidad. España, Portugal y América Latina en la génesis de la modernidad*. Madrid: Morata, 2014, 367 págs.

Raimundo Cuesta, Fedicaria-Salamanca

1.-Las ventajas cognitivas de vencedores y vencidos

Este libro aborda un tema de trascendental y de recurrente importancia, a saber, cómo se forjó el relato justificativo de los valores y el tipo de racionalidad que hoy convencionalmente admitimos como propio de la modernidad. En cierto modo, ello equivale a indagar sobre los estratos arqueológicos más profundos y recónditos de los lenguajes y tradiciones interpretativas que nos explican los hechos e ideas precursoras del presente. Su mismo autor, profesor de sociología con una larga y fértil obra a sus espaldas¹, afirma practicar, parafraseando a Michel Foucault y siguiendo el rastro de Robert Castel, una *historia del presente*, es decir, una genealogía de problemas que hoy nos preocupan. En esta ocasión trata de indagar por qué España e Iberoamérica muestran en su historia contemporánea una grave dificultad para llevar a cabo un sistema democrático consolidado, pese haber contado con un pensamiento creativo y rupturista en la Edad Moderna. Más aún cuando, como se explaya a modo de tesis central del

¹ Actualmente es docente de Sociología en la Facultad de Psicología de la Universidad Complutense de Madrid. Se doctoró en Sociología en París bajo la dirección de Robert Castel. Habitual colaborador como articulista en medios de información como *El País*, *Archipiélago*, *Claves* y revistas especializadas en ciencias sociales. Pertenece a una generación de sociólogos críticos formados al calor de los movimientos sociales e intelectuales que se sitúan en las proximidades de mayo del 68. Ha sido, junto a su compañera Julia Varela, con quien ha publicado una buena parte de sus trabajos, codirector de la célebre colección “Genealogía del poder” de la editorial La Piqueta, una de las principales plataformas editoriales responsables de la introducción de la obra de Foucault y de otras miradas críticas en España. Es ya muy abundante y valiosa su cosecha bibliográfica, que va desde la sociología de la desviación, pasando por la arqueología de la escuela o la sociología del arte, hasta el tema que nos concierne en esta reseña, del cual ha ido dando cuenta, en las últimas décadas, en artículos y capítulos de algunos de sus libros. Un breve semblanza puede verse en la entrevista concedida a la revista *Con-Ciencia Social*, nº 17 (2013), pp. 101-114.

libro, en España, Portugal y América Latina habría emergido en el siglo XVI una “modernidad latina” estrechamente vinculada al debate teológico-político ocasionado por la conquista y colonización del Nuevo Continente. En el curso del mismo la categoría de *género humano* alcanza una especial centralidad rupturista (supone un auténtico corte epistemológico) pues implica considerar a los seres humanos, sin distinciones de creencias y razas, dentro de una comunidad de sujetos portadores de potenciales derechos, más allá de las atribuciones del poder del Estado o la Iglesia. Precisamente para Fernando Álvarez-Uría, como ya rotundamente afirma en su sintética y cristalina introducción, las raíces de la modernidad occidental hay que buscarlas más y mejor en el pensamiento católico, principalmente de la Escuela de Salamanca, que en la tradición protestante².

Es fama que Reinhart Koselleck creía que, al final, existe una suerte de superioridad cognitiva de los vencidos a la hora de dar cuenta de lo que pasó en la historia³, lo que se cumple precisamente en el caso de los amerindios que, derrotados y casi exterminados, hoy sus descendientes exhiben con no poco éxito los trofeos de su derrota. No obstante, la visión protestante, anglosajona, masculina y blanca ha sido y es todavía hegemónica, y a través de ella se hilvanó una teleología retrospectiva de los vencedores, un río de discursos afirmativos de la superioridad y progresividad del ámbito espacial y mental nacido de la Reforma frente a la supuesta inferioridad y regresividad del espacio político-teológico donde se

2 Aunque cuando se refiere a protestante más bien alude casi exclusivamente al luteranismo, dejando un poco de lado otras confesiones reformistas, que, a la larga, luego de su trasplante de suelo suizo a Inglaterra y Estados Unidos, tuvieron una influencia decisiva en las formas de representación y los lenguajes que configuran nuestro mundo. El profesor Daniel Tröhler (*Los lenguajes de la educación. Los legados protestantes en la pedagogización del mundo, las identidades nacionales y las aspiraciones globales*. Barcelona: Octaedro, 2013) ha explicado lúcidamente la dinámica de la herencia protestante en la educación y la preeminencia de versiones no luteranas. La lectura de este magnífico libro convendría hacerla en paralelo y de manera complementaria a la del muy interesante ensayo de Fernando Álvarez-Uría.

3 “Frecuentemente fueron los vencidos quienes estuvieron en mejores condiciones para escribir la mejor historia y la más clarividente”. Véase su libro *Los estratos del tiempo: estudios sobre la historia* (Barcelona: Paidós, 2001, p. 121). Por su parte, Perry Anderson (*Spectrum. De la derecha a la izquierda en el mundo de las ideas*. Akal, 2008, pp. 335-336) considera, polemizando con R. Koselleck, que las “ventajas epistemológicas” de lo vencidos no es un axioma, sino una mera posibilidad.

asentaría la Contrarreforma católica. No en vano la historia del pensamiento en occidente durante mucho tiempo fue escrita bajo una norma valorativa de raíz protestante. Sobre esa caudalosa corriente de ideas y prejuicios navegan las representaciones mentales de la escolástica tardía del siglo XVI (también llamada “segunda escolástica”), dentro de las que percibe señas de una modernidad política y filosófica hispana que finalmente quedará abortada.

2.-Los teólogos que redescubrieron la naturaleza humana al descubrir el nuevo mundo

La conquista y colonización de América ocasionó, como es universalmente reconocido, una conmoción sísmica en las placas tectónicas del pensamiento occidental. Las ciencias naturales y sociales no dejaron de verse afectadas por tan singular hecho histórico. Naturalmente, el cambio en la historia de las ideas no es imaginable sin tener en cuenta los estratos más profundos de la experiencia histórica colectiva porque esta queda enterrada y sedimentada en capas semánticas, a veces entreveradas, a veces meramente superpuestas, que requieren una mirada hermenéutica atenta a lo que permanece y a lo que muta. Pero desgraciadamente, con frecuencia, el *modus operandi* de los historiadores de las ideas adopta la imagen de una flecha que avanza irresistible y acumulativamente hacia un fin a través de una sucesión de antecedentes y consecuentes que expresa, en realidad, una lógica *ex post facto*. Al final del trayecto espera la verdad (en este caso la modernidad). Algo de esta linealidad complaciente con el hoy se deja adivinar en el tejido discursivo y en las entretelas argumentativas manejadas en este libro.

Introducción, seis capítulos y unas reflexiones finales articulan formalmente un texto enjundioso, erudito, agudo, que, sin embargo, a ratos, merced a un desmedido afán por el detalle, cae en prolijas e innecesarias divagaciones. En cierto modo, en la introducción y en las reflexiones finales quedan reflejadas perfectamente la intención principal del autor, sus tesis y las implicaciones de presente de su estudio. Sin espacio apenas para un somero resumen de la obra, quisiéramos subrayar el valioso e impresionante bagaje de documentación histórica e información filosófica

de ese tipo de trabajos, cada vez menos frecuentes, que no son fruto de la improvisación o la mera ocurrencia⁴.

Fernando Álvarez-Uría, lector infatigable de los sociólogos clásicos, parte de la concepción weberiana de modernidad, entendida como desencantamiento del mundo, distanciamiento laico del apego al universo religioso y progresivo uso de una racionalidad conforme a cálculos y finalidades utilitarias. Para ello realiza un amplio viaje de inspección desde “La formación del espacio teológico-político medieval” (capítulo I) hasta “La contrarreforma católica” (capítulo VI). O lo que es lo mismo, el trayecto que dista entre los primitivos atisbos de la modernidad en clave teológica y política (gracias a la recepción de la filosofía aristotélica por mediación del mundo árabe) y lo que llama el “bloqueo de la modernidad”. Situación esta última que se plasmaría en la Contrarreforma posterior al Concilio de Trento (1545-1563) y la subsiguiente presencia invasiva de los jesuitas en el Barroco (los seguidores de Ignacio de Loyola representarían una ambigua modernidad doctrinal de nuevo tipo subordinada al papado y la defensa beligerante de la ortodoxia católica)⁵. Entre ambos extremos de la narración, el corazón del contenido de la obra se ocupa de cómo los dominicos, nacidos como orden mendicante en el siglo XIII, a través de una determinada lectura de Aristóteles y de una de las partes de la Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino, y gracias a los múltiples interrogantes suscitados con motivo de la conquista de América, aciertan a expresar teológicamente algunos de los grandes principios y valores propios de la modernidad⁶. En efecto, la Escuela de Salamanca, surgida en los albores de la década de los cuarenta del siglo XVI como “colegio visible” muy influyente desde sus lugares centrales de irradiación, el Convento dominico de San Esteban y la Universidad de la misma ciudad,

4 Ya en los años noventa comparece ese interés en textos como “El historiador y el inquisidor. Ciencia, brujería y naturaleza en la génesis de la Modernidad”. *Archipiélago*, nº 15 (1993), pp. 43-60. El libro comentado, pues, tiene algunos precedentes y acumula años previos de labor investigadora, aunque nunca antes su autor sistematizó y estudió tan profunda y detenidamente el trasfondo filosófico e histórico de esa primera “modernidad latina”.

5 “Los jesuitas contribuyeron en los países hispánicos a la institucionalización de una modernidad ambivalente, una modernidad bloqueada, que se debatía entre el orden natural y el sobrenatural” (p. 277).

6 Véase, por ejemplo, L. Pereña. *La ética de la conquista de América*. Madrid: CSIC, 1984.

acuña, entre los reinados de Carlos V y Felipe II, y a través de las obras y magisterio de los Vitoria, Soto, Azpilcueta, Cano, Covarrubias, etc., la idea de una naturaleza común de la humanidad descubriendo así la categoría de género humano. En esos capítulos centrales (II, III, IV y V) se describe la viva dinámica pública del nuevo pensamiento a través de dos disputas de palpitante interés: los derechos de los indios americanos (Las Casas, Vitoria, la controversia de Valladolid, etc.) y la conveniencia o no de regular la libertad de movimientos de los pobres en la Península (en 1545 Domingo Soto publica su clarividente opúsculo *La deliberación en la causa de los pobres*). Finalmente (capítulo V) se aborda el célebre y larguísimo proceso inquisitorial (iniciado en 1559) contra del arzobispo de Toledo, Carranza, dominico afín a sus cofrades salmantinos, cuya morfología y resultados el profesor Álvarez-Uría interpreta como la decapitación y declive de la Escuela de Salamanca y lo que ella supuso. No obstante, como muestra nuestro autor, la escolástica tardía prosiguió hasta entrado el siglo XVII con aportaciones de mucho fuste a cargo de teóricos jesuitas de gran calado teórico como Molina, Suárez o Mariana⁷. Sus obras, siguiendo la precedente huella tomista-dominica, desembocan en una afirmación del libre albedrío individual y en una teoría del poder que adelanta las elaboraciones ulteriores del contrato social al estilo de Locke o Rousseau⁸, y que, pese a no dejar constancia suficiente de ello en el libro que comentamos, estuvieron muy presentes en la historia del pensamiento político español en diferentes coyunturas históricas, destacando su papel en la nueva defensa de la soberanía nacional durante las sesiones de las Cortes de Cádiz. En cualquier caso, coincidimos plenamente en el significado que

7 En efecto, la continuidad de la Escuela de Salamanca, su irradiación, se prolongó, a pesar de su progresivo ocaso, también en Portugal y en América. El desplazamiento hacia Portugal fue evidente (hay que evocar aquí el “internacionalismo” jesuítico pero también que desde 1580 ese país y sus dominios imperiales se integraron en el imperio de los Austrias), al punto que a menudo se maneja la doble vertiente, salmanticense y conimbricense, de una misma tradición escolástica. Además, ahora, tras el primer gran impulso dominico, la clave teológica-política pasa a manos de jesuitas como Molina, Suárez y Mariana, cuyas ideas incluso sufren ataques de algún afamado miembro de la orden dominica.

8 No son pocos los autores que, desde hace tiempo, han visto en la Escuela de Salamanca y sus irradiaciones las formas embrionarias y precursoras del liberalismo y los regímenes constitucionales. Véase, por ejemplo, León Gómez Rivas. “Algunos antecedentes del liberalismo constitucional: el pensamiento político de la segunda escolástica”. *Proceso de Mercado. Revista Europea de Economía Política*, vol. V, nº 2 (2008), pp. 175-197.

se atribuye a la nueva preeminencia de la militante labor de la Compañía de Jesús. Ciertamente, la nueva centralidad de los jesuitas se aborda en el capítulo VI como un “bloqueo de la modernidad” en el contexto de la Contrarreforma católica (coetánea del reinado de Felipe II), pero no como una renuncia sin más a los avances teológico-políticos acaecidos en las décadas anteriores. De esta manera, se nos dice, se mantiene la pauta dominica de relectura tomista de Aristóteles y se enfatiza en un nuevo individualismo al propugnar la libre determinación de los seres humanos frente a la predestinación protestante. Por añadidura, jesuitas como Suárez o Mariana reafirman y completan la tesis del poder real como mera delegación de la soberanía, ya que esta, por naturaleza, residiría en la comunidad. Todo ello prolongaría, según el profesor Álvarez-Uría, una vetusta tradición “ascendente” del poder (del pueblo a Dios) y una suerte de “populismo democrático”. La defensa del tiranicidio en *De rege et regis institutione* (1599) de Juan de Mariana expresaría el techo de ese estilo de pensamiento.

3.-La teología como mensaje cifrado de la política: a vueltas con el eterno binomio religión/modernidad

El filósofo alemán Ernst Bloch, hoy tan olvidado (no por el autor que lo cita en varias ocasiones), supo apreciar el alcance político, utópico y emancipador, que atraviesa el discurso subterráneo de las religiones escatológicas, sobre todo en sus versiones heréticas y heterodoxas. En realidad, en un mundo como el de la Edad Moderna europea era difícil formular algún pensamiento totalmente ajeno a las mentalidades religiosas que empapaban la médula de las creencias, expectativas y acontecimientos de los seres humanos. La conformidad o rechazo del mundo sólo cabía dentro de representaciones simbólicas de corte trascendental heredadas y depositadas a lo largo de mucho tiempo. Aunque Fernando Álvarez-Uría es plenamente consciente de este aserto (parafraseando su punto de vista, en aquel tiempo “salir de la religión” solo sería posible a través de la religión), matiza y aclara que para él “modernidad” no equivale a capitalismo (el sistema que entonces se hallaba en plena fase de acumulación primitiva como Marx describe en *El Capital*). Claro que ese sistema económico no puede quedar soslayado al hablar del peso de los dogmas cristianos en el advenimiento de la modernidad. Aquí, no obstante, nuestro autor pretende

ir más allá de la problemática planteada por Max Weber en su famosa obra *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*.

Max Weber adelantó en unas entregas previas, entre 1904 y 1905, lo que luego sería uno de esos pocos textos que, pese a ser criticados una y otra vez, mantiene su lozanía⁹. Este ensayo de sociología de las religiones perseguía excavar las raíces del capitalismo hasta llegar a un peculiar *ethos* religioso, el que correspondería al “protestantismo ascético” (calvinismo, pietismo, metodismo y bautismo). En el fondo, la apuesta weberiana era una contribución a una sociología histórica basada en el papel determinante de las creencias e ideas de los agentes sociales en la vida institucional. Más modestamente, el empeño de Álvarez-Uría vendría a corregir solo en cierta medida a uno de sus maestros reafirmando que la primera modernidad (que para él, conviene reiterarlo, es algo más que capitalismo) tuvo raíces profundas en lo que llama “modernidad latina” y que, por ende, su olvido exige la justa reparación mediante su elucidación histórica¹⁰.

Desde luego, es cierto que durante mucho tiempo se ignoró esta realidad. Aunque el autor no profundiza en la etiología del tal desmemoria, hay que suponer que las guerras religiosas de entonces, la batalla de propaganda mantenida por los adversarios del imperio español, el aislamiento hispano respecto a la revolución científica del siglo XVII, el “atraso” secular al afrontar la transición a las sociedades industrializadas, junto a otros muchos factores, obraron en favor de cubrir con la cal del olvido lo que fue una esplendorosa trayectoria intelectual representada, de manera especialmente lúcida, por la Escuela de Salamanca.

9 En el verano de 1904 Weber viajó a los Estados Unidos, poco antes y poco después aparecieron los textos sobre el tema, que fueron publicándose en la revista que él coordinaba (*Archiv für Socialwissenschaften*). Su agrupamiento en un libro unitario se publicó a poco de morir el autor. Véase Marianne Weber. *Max Weber*. Valencia: Edicions Alfons el Magnànim, 1995, pp. 494-495.

10 Y decimos, “en cierta medida”, porque, al parecer, M. Weber nunca creyó que hubiera un problema de incompatibilidades entre catolicismo y modernidad: “Las primeras bases de la ciencia natural moderna emanan de regiones católicas y de mentalidades católicas”, escribía en un texto, que cita el propio Fernando Álvarez-Uría en otro de sus libros (*Genealogía y sociología. Materiales para repensar la Modernidad*. Buenos Aires: El cielo por asalto, 1997, p. 136).

Acierta, pues, Fernando Álvarez-Uría al subrayar tan prolongada amnesia, aunque quizás habría que precisar, que su libro viene a fortalecer y diseccionar analíticamente, con un excelente caudal de datos, una interpretación ya conocida, especialmente por lo que se refiere a las contribuciones intelectuales de la Escuela de Salamanca a la modernidad del pensamiento económico. En verdad, ya hace un buen puñado de años que José Larraz (1943), y algo más tarde la hispanista Marjorie Grice-Hutchinson, llamaron la atención a propósito de la relevancia y sorprendente novedad de los teólogos-economistas vinculados a la llamada “Escuela de Salamanca”¹¹. Y, si bien esa dimensión innovadora y modernizante se resaltó primero en la economía, no tardaría mucho en empezar a reconocerse la existencia de una Escuela de Salamanca muy creativa en muchos otros terrenos que hoy constituyen el fundamento de disciplinas académicas consolidadas. Se cuenta que Friedrich Hayek, una de las lumbreras y padres fundadores de la vigente ola neoliberal, cinco años después de recibir el premio Nobel, visitó la Universidad de Salamanca en 1979 y rindió homenaje en su aula magna a los teólogos escolásticos, que él y los miembros de la *The Mont Pelerin Society*, un temprano *think tank* anticomunista creado en 1947, consideraban precursores del pensamiento liberal¹². En realidad, hoy es algo generalmente admitido el carácter renovador de los teólogos de la escolástica tardía. Incluso su concepción de un género humano unificado (*all mankind is one*) y la existencia de una ética universalista ha sido aceptada y además inscrita en una tradición española del Siglo de Oro

11 En su monumental *History of Economic Analysis* (1954) Joseph A. Schumpeter aludía a ello: “el señor Larraz habla de una escuela española-la “escuela de Salamanca”-de economistas en el siglo XVI. Algo justificado está hablar así” (*Historia del análisis económico*. Barcelona: Ariel: 1971, p. 207). Este reconocimiento y su consiguiente difusión en la comunidad internacional quedaron posteriormente reforzados gracias principalmente a él mismo y sobre todo a las obras, ya canónicas sobre el asunto, de Marjorie Grice-Hutchinson. Véanse las contribuciones de la autora y otros historiadores de la economía española en la sección “La escuela de Salamanca y las ideas económicas de la escolástica”, en el vol. II de *Economía y economistas españoles*. Barcelona: Galaxia Gutenberg/Círculo de Lectores, 1999, pp. 101-354, magna obra dirigida por Enrique Fuentes Quintana.

12 Así lo cuenta otro de los miembros de la tal sociedad en una conferencia impartida en Guatemala. Véase Francisco Pérez Antón. “El legado de la Escuela de Salamanca” (Universidad Francisco Marroquín, 6 de mayo de 1992) Disponible en escolasticos.ufm.edu/images/8/8b/El_legado_de_la_Escuela_de_Salamanca.pdf

favorable a las libertades individuales¹³. Sin embargo, este afán de llevar a los teólogos por el buen camino de las propias ideas puede alcanzar a veces cotas esperpénticas. Rafael Termes, que fuera jefe de la patronal bancaria española, en una conferencia impartida en Estado Unidos trataba de encerrar en el común redil del capitalismo, el liberalismo y el cristianismo a los ilustres escolásticos del siglo XVI. Como sea que a la sazón el liberalismo ya había dejado de ser pecado como lo fuera antaño, hogaño el opusdeísta Termes trataba de armonizar la segunda escolástica con el capitalismo y rehabilitar la, según él, verdadera tradición liberal española enraizada en el iusnaturalismo representado por la Escuela de Salamanca¹⁴. Ahora bien, otra rama, hoy escondida bajo la alfombra, del frondoso árbol del cristianismo hispano, fue la “matriz tomista de la filosofía oficial del franquismo”¹⁵, cuando el nacionalcatolicismo incurrió en un uso inflacionario de los teólogos iusnaturalistas, hecho de donde quizás provenga la poca audiencia, escasa confianza e injusto menosprecio que encontraron los ecos de la escolástica tardía entre los círculos de pensamiento democrático y laico. Así, entre rotos y descosidos, los clérigos de la salmantina escuela han sido aptos, según coyunturas muy variadas, para todos los públicos.

Desde luego, nuestro autor pertenece al público laico y demócrata que, un poco al modo de Walter Benjamin, persigue escudriñar y desovillar el hilo rojo de la teología. En las reflexiones finales de su libro aclara el potencial

13 Véase Carl Watner. “All Mankind is One: The libertarian tradition in Sixteenth Century Spain”. *The Journal of Libertarian Studies*, vol. VIII, nº 2 (1987), pp. 293-309.

14 Rafael Termes. “La tradición hispana de libertad”. Conferencia, Orlando, Florida, 2005. Disponible en <http://www.liberalismo.org/330/13/tradicion/hispana/libertad/>

15 José Luis Moreno Pestaña ha descrito el contexto miserable en el seno del que se desenvuelve la repesca franquista del “tomismo nacional” frente a la tradición orteguiana. Consúltese su obra *La norma de la Filosofía. La configuración del patrón filosófico español tras la Guerra Civil*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2013. Esa matriz tomista ya quedó esbozada en el análisis de las redes del campo filosófico estudiadas de manera pionera por Francisco Vázquez Díaz. *La Filosofía española. Herederos y pretendientes. Una lectura sociológica*. Madrid: Abada, 2009. Una obra que marca un jalón insoslayable en la construcción de una sociología del pensamiento filosófico en España. Por lo demás, la revitalización del neotomismo vino ligada otra vez a la acción de algunos dominicos, especialmente del padre Santiago Ramírez. Véase también E. Forment. *Historia de la Filosofía tomista en la España contemporánea*. Madrid: Encuentro, 1998.

de los pensadores escolásticos tardíos para enarbolar hoy banderas reivindicativas acerca de la implantación de un sentido amplio de los derechos humanos y de los valores e instrumentos necesarios para la erección de una comunidad internacional que permita “desarrollar un orden de convivencia para toda la humanidad” (p. 351). Es, pues, la suya una especulación que busca hallar en la trayectoria mental iusnaturalista no las bases del liberalismo, sino las pistas teóricas para su superación, porque, en cierto modo, como habermasianamente afirma, la modernidad es un proyecto inacabado que no debe circunscribirse a celebrar el triunfo del capitalismo, el individualismo y la racionalidad instrumental. La aportaciones de los teólogos hispanos del XVI serían, pues, en su opinión, una senda que puede y debe ser transitada a la hora de repensar en las tareas pendientes, aquí y ahora, de una democracia avanzada y laica.

Sin embargo, a pesar del colosal y valioso edificio argumentativo e histórico levantado por Fernando Álvarez-Uría, no evita del todo el contagio de la patología más frecuente entre los historiadores y exégetas de las ideas del pasado, a saber, el anacronismo. Dolencia esta que, como decía P. Bourdieu, ocasiona entre los cultivadores de las artes de Clío una suerte de “ilusión de constancia nominal”, hija de una “ilusión retrospectiva”¹⁶. Ciertamente, como ha demostrado la historiografía de signo conceptual, la supervivencia de significantes a lo largo del tiempo no garantiza que tras una misma palabra se alberguen, en distintos momentos, significados similares. Ocurre que los grandes cambios semánticos en la historia se abastecen de la invención de neologismos o de la reformulación de viejas palabras. La gramática conceptual de nuestro tiempo, es hija de la gran mutación y aceleración, del *Sattelzeit*, ocurrido entre mediados del siglo XVIII y la primera mitad del siglo XIX¹⁷, de modo que sería discutible percibir la historia del pensamiento moderno como un mero despliegue de una progresiva racionalidad que va potencialmente

16 P. Bourdieu. *Sobre el Estado. Cursos del Colegio de Francia*. Barcelona: Anagrama, 2014, p. 140.

17 *Sattelzeit* es precisamente el término que emplea R. Koselleck, el más brillante cultivador de la historia de los conceptos. Una compilación póstuma y afortunada de sus planteamientos puede verse en R. Koselleck (2012). *Historia de los conceptos. Estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social*. Madrid: Trotta, 2012. Desde una plataforma de pensamiento historicista y hermenéutica, R. Koselleck pone el acento en la semántica del tiempo histórico y de los cambios habidos en el uso de conceptos.

desarrollándose desde el mundo griego hasta hoy. Por lo demás, como muestra el llamado “giro contextual” de Quentin Skinner y otros miembros de la Escuela de Cambridge¹⁸, la hermenéutica de los textos requiere recuperar las intenciones originales de los autores y el horizonte de posibilidades retóricas que ofrece una época concreta, en vez insistir en la cuestión de las influencias, los precedentes y los consecuentes de las nociones manejadas en la vida intelectual. El universo de posibilidades, experiencias y expectativas del siglo XVI no es el nuestro; la conceptualización de democracia de hoy coexiste en un espacio de coordenadas epistémicas y retórico-discursivas muy diferentes.

Todo ello sea dicho, en cualquier caso, sin desdoro de la valiosa aportación del libro que comentamos. Su idea de que el marco de posibilidades conceptuales que se crea en los orígenes de la modernidad resulta de una hibridación de pensamiento de origen latino-católico y protestante del Norte parece tesis muy razonable¹⁹. También lo es el olvido duradero e

18 Frente a la perspectiva esencialista de la historia de las ideas que tiende a estudiar linealmente la génesis de las categorías conceptuales repetidas a lo largo de la evolución de una disciplina o campo teórico, conviene acudir a otros nutrientes teóricos como el representado por Q. Skinner. Para un conocimiento más preciso de su metodología puede consultarse el primer volumen de su *Visions of politics. Regarding Method*. Cambridge University Press, 2009, y también, en formato más accesible, una compilación a cargo de Enrique Bocardo (ed.). *El giro contextual. Cinco ensayos de Quentin Skinner y seis comentarios*. Madrid: Alianza, 2007. Skinner, siguiendo la filosofía del lenguaje que se remonta Wittgenstein, patrocina una suerte de *giro contextual* en virtud del cual reclama el punto de vista del sujeto hablante inscrito en las coordenadas de posibilidad de los actos de habla (intencionales y no intencionales) de cada momento histórico. Por otra parte, Fernando Álvarez-Uría a veces cita la oceánica obra de Randall Collins, *The Sociology of Philosophies: a Global Theory of International Change*, 1998 (hay edición española en Barcelona: Hacer, 2005), representante de la corriente de la sociología histórica de la filosofía que explica el cambio de paradigmas de pensamiento no tanto como el logro progresivo de la “verdad”, sino como el resultado de la interacción, la competencia y el conflicto entre redes sociales. En verdad, ciertas de sus categorizaciones y otras, a nuestro entender, todavía más potentes, como la de “campo” de Pierre Bourdieu, se echan en falta. El ya citado libro de F. Vázquez Díaz (*La Filosofía española. Herederos y pretendientes. Una lectura sociológica, 1963-1990*. Madrid: Abada, 2009) se ensaya el estudio del campo filosófico a través de una descripción de las redes y nódulos de saber-poder. Quizás en la mirada que nuestro autor proyecta sobre la Escuela de Salamanca queden un tanto difuminadas esas redes y espacios de saber-poder. Lo cierto y verdad es que el marbete “Escuela de Salamanca” habitualmente sigue utilizándose de forma muy libre y no siempre precisa.

19 Esa “hibridación de corrientes católicas y protestantes” (p. 319) es asunto de mucha trascendencia. Como sugiere el autor, los jesuitas en sí mismos constituyen un exponente de los mestizajes de ideas inherentes al mundo de la primera modernidad. Desde luego, en nuestra

interesado de la contribución de la escolástica tardía, aunque falta por matizar las razones y los ritmos temporales por los que esta valiosa trayectoria intelectual fue callada, malinterpretada y muchas veces ignorada.

En suma, la obra de Fernando Álvarez-Uría, de la que aquí solo hemos podido atender a sus aspectos más genéricos, ofrece información estratégica sobre los procesos históricos y mentales que dibujan un nuevo pensamiento sociopolítico elaborado, como no podía ser de otra manera en la época, a través de lenguajes y categorías enfundados en claves teológicas. Lenguajes y categorías que, como se repite en varias ocasiones en este libro, enunciaron un auténtico “corte epistemológico”. Una ruptura que, en última instancia, vendría a preparar y abrir un inédito espacio para ejercer el pensamiento y la interrogación acerca de unos problemas ético-políticos que adelantan y anuncian la modernidad²⁰.

Salamanca, 3 de febrero de 2015

opinión, el programa educativo jesuítico, su *Ratio studiorum*, es una de las pruebas más rotundas de esa nueva ambigua modernidad *ad maiorem Dei gloriam*.

20 Michel Foucault en el célebre capítulo I de su obra *Las Palabras y las cosas* (1966; edición española en Siglo XXI, 1971), cree descubrir en *Las meninas* de Velázquez un nuevo espacio: una representación de la representación, resultado de un juego de miradas, que plasmaría la invención del espacio pictórico de la modernidad. Y esa innovación sería la criatura de un artista coetáneo de la España católica del Siglo de Oro. El profesor Fernando Álvarez-Uría aprovecha la atrevida interpretación del pensador francés para apoyar sus tesis a propósito de la existencia precoz de una “modernidad latina” dentro de un nuevo espacio mental.