

## CRÍTICA DE LIBROS



**FERNANDO ÁLVAREZ-URÍA (2014):** *El Reconocimiento de la Humanidad: España, Portugal y América Latina en la génesis de la Modernidad. Madrid: Editorial Morata, 368 pp*

Con el fin de situarnos en la perspectiva adecuada y antes de sumergirnos a fondo en esta osada, exhaustiva y provocadora investigación, una aclaración respecto al título. Cuando habla de re-conocimiento el profesor Álvarez-Uría no se refiere a la actualización de ningún conocimiento perdido, a modo del rescate renacentista de las culturas clásicas, ni siquiera al hecho de “descubrir” o “percibir” algo que, aunque siempre estuvo ahí, nadie se había percatado siquiera de su existencia. Estos re-conocimientos exigen una pérdida re-encontrada, un olvido re-memorado, esto es, en ellos se da por supuesta la existencia previa y *exterior* de lo re-conocido.

Sin embargo, el “reconocimiento” analizado aquí debe concebirse como un acto reflexivo *interno* de un grupo de frailes —dominicos en su mayoría— que, acuciados por los cambios estructurales provocados por el descubrimiento y la conquista de América y apoyados en el aristotelismo averroísta, crearon *ex*

*novo* una categoría del pensamiento y del discurso que jamás había sido formulada en los términos y con las enormes consecuencias filosóficas y políticas con que ellos lo plantearon, para hacer frente a la nueva situación. El concepto de humanidad utilizado en las culturas antiguas venía mediatizado y determinado por algunas dicotomías irreconciliables: libre-esclavo, bárbaro-civilizado, judío-gentil, cristiano-pagano, vasallo-señor, amo-siervo, etc., en cuyas fauces sucumbía cualquier noción unitaria de humanidad sin llegar siquiera a su formulación teórica. Sin embargo, esta nueva categoría de *género humano* nos remite a una concepción holista de humanidad indiferenciada, portadora de unos derechos innatos e inalienables y que acoge en su seno a todos los seres humanos por el mero hecho de serlo. La emergencia del concepto de este concepto de humanidad, entendido como todo unitario, estuvo en la base de los procesos secularizadores que generó

la Modernidad.

Hecha esta aclaración, pasamos al interior de la investigación, vertebrada, en palabras del autor, “por la sociología histórica de la religión y la sociología del conocimiento” y con la explícita finalidad de “contribuir a desentrañar el papel que jugaron los códigos teológico-políticos en el descubrimiento de la moderna categoría de *género humano*”. Sería preferible, a nuestro juicio, llamar “creación” o “formulación” a ese supuesto “descubrimiento” ya que este concepto implica mostrar lo que antes estaba encubierto. Pero, como decíamos, la noción de “género humano” hasta entonces sólo fue considerada como el término *técnico* para denominar a la especie, en sentido biológico, sin las implicaciones filosófico-políticas que aquí se analizan. El lenguaje nos tiende este tipo de celadas que tergiversan y traicionan, sin que nos percatemos de ello, el sentido de nuestras palabras. Finalmente, como corolario de ese hito del pensamiento occidental, la investigación desarrolla “la tesis de una modernidad inconclusa, una modernidad reprimida y reorientada por el jesuitismo en el marco de la reforma tridentina”: la Modernidad del Sur.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Quizás se echen de menos referencias a investigaciones anteriores que han mantenido y desarrollado la tesis de la existencia de dos modernidades alternativas, e históricamente antagónicas, por ejemplo Manuel Lizcano Pellón. En su obra Lizcano Pellón opone, a una segunda modernidad, protagonizada por la burguesía centroeuropea, ya dominante en el s. XVII, y caracterizada por los rasgos de

Para exponer la emergencia efectiva de esa “moderna” categoría de “humanidad” el autor nos propone un recorrido histórico que remonta a Grecia y Roma, donde la dicotomía libre-esclavo imposibilitó la cristalización de una idea integral del género humano. En la *Política* Aristóteles concibe el Estado como “comunidad suprema de ciudadanos libres”. Pero, al mismo tiempo, afirma la existencia de *esclavos por naturaleza*, esto es, la existencia de seres humanos naturalmente inferiores a los hombres libres, ocluyendo cualquier vía hacia una idea unitaria de humanidad. En las luchas por romper esa dicotomía situó Marx las causas del hundimiento del Imperio, a lo que Weber añadió la ruralización que conllevó el final de las guerras romanas de conquista —fuente constante de una mano de obra esclava que dejó de fluir—, provocando la crisis de la cultura urbana.

La cristianización del Imperio no supuso grandes cambios en ese aspecto. La moral cristiana exigía de los amos un trato humano para con los esclavos, pero en ningún caso se cuestionaba su existencia. Tras la caída de Roma, la Iglesia logró una posición hegemónica cuya supremacía prevaleció durante toda la Edad Media. Sin embargo, “en el interior del orden medieval, un orden jerarquizado desde lo alto,

la que hoy se conoce como “la modernidad”, a secas, una primera modernidad, hispana o —más propiamente— ibero-americana, que se definiría por sus rasgos comunal, utópico, libertario, místico y mestizo

atravesado todo él, de arriba abajo, por servidumbres, vasallajes y dependencias, no había espacio para una humanidad común.”

La recuperación grecolatina mediada por el Islam supuso un avance en ese sentido. La teoría de Averroes del “entendimiento agente” común a todo el género humano permitió explicar la existencia de los “universales”, la naturaleza social de los seres humanos y la capacidad de comunicación entre culturas, todo lo cual abrió “la vía al concepto moderno de *naturaleza humana natural*” en la medida en que toda la humanidad participaba de una misma capacidad cognitiva compartida. Esta creencia en un *alma colectiva* proporcionaba cohesión a la sociedad, un fondo social de conocimiento que desdibujaba todas las jerarquías y cuestionaba las bases mismas de la legitimidad del poder establecido. Con la lectura averroísta de Aristóteles —hacia la mitad del siglo XIII casi toda la obra del estagirita ya había sido recuperada y traducida— la pretensión de una *plenitudo potestatis* papal fue cuestionada: “el concepto aristotélico de *ciudadano* fue la palanca que sirvió de apoyo al movimiento popular, que se oponía a la categoría de súbdito y a la de siervo que tan bien encajaban con la vigente concepción teocrática del poder.”

La *Suma Teológica* de Tomás de Aquino, reacción de la Iglesia católica al empuje del Islam y su interpretación de Aristóteles, avanzó “la primera elaboración doctrinal del Estado en tanto que *comunidad perfecta*, y *cuerpo moral y político*” tomando de modelo

la noción paulista del *cuerpo místico*. Trasladando el argumento a la cuestión de la *infidelidad*, que Tomás identifica con el pecado y equipara a la *herejía* y a la *apostasía*, quedaba legitimado el derecho de los cristianos a someter a los infieles y declararles la *guerra justa* para “defender a la Iglesia y promover la perpetuación de la verdadera fe” que justificó las cruzadas contra el Islam y la persecución de las sectas heréticas.

Durante los siglos XIV y XV se vivió la llamada “crisis de los universales” que quebró el precario equilibrio entre razón y fe alcanzado por el tomismo. Aunque el principal desencadenante de la ruptura epistemológica entre el mundo medieval y la modernidad fue consecuencia directa del enorme impacto material y psicológico que supuso el descubrimiento de América. La constitución de formidables explotaciones agrícolas, de un tamaño nunca visto en Europa, la extensión del comercio y la llegada de ingentes cantidades de metales preciosos y otras materias primas procedentes del nuevo continente, explican, entre otros factores, el cambio de mentalidad. La sociología clásica subrayó, aparte del descubrimiento, algunos procesos sociales, como la liberación de los siervos, el auge de las ciudades y de un concepto democrático del poder, y los avances en la división del trabajo, como desencadenantes de la ruptura. A ello cabría añadir la caída de Constantinopla en manos del imperio otomano, la introducción y rápida propagación de la imprenta, el reloj mecánico, la brújula y el

astrolabio, la pólvora, etc., que sin duda permitieron, contribuyeron y potenciaron el cambio intelectual del que surgiría la Modernidad.

A caballo entre los siglos XV y XVI, el pensador europeo más influyente y de mayor prestigio era Erasmo de Róterdam a quien el emperador otorgó una asignación anual en su calidad de consejero. Erasmo, máximo representante de una minoría intelectual europea, cosmopolita, viajera y abierta al mundo, inauguró un nuevo estilo de pensar que fue plenamente asumido por los dominicos salmantinos. El humanista holandés coincidía con Lutero en sus críticas al aristotelismo, y por tanto al tomismo, pero discrepó en la cuestión central de la *libertad humana* frente a la predestinación luterana: «*la omnisciencia divina es perfectamente compatible con la libertad humana pues, del mismo modo que los astrólogos predicen un eclipse de sol sin provocarlo por el hecho de predecirlo, Dios puede conocer nuestros actos realizados libremente*». El reto erasmiano fue “aunar las *buenas letras* con el Evangelio” y sus escritos, de enorme autoridad y difusión, crearon un fermento idóneo para la imaginación y la innovación del pensamiento occidental.

Fruto del éxito del erasmismo en España, la genuina ruptura epistemológica que clausuró el mundo mental medieval estuvo protagonizada por un nutrido grupo de *scholars*, integrado por docentes o estudiantes de la Universidad salmantina fogueados en la polémica, el debate y la docencia, — capitaneados por el teólogo dominico

Tomás Vio, conocido como *Cardenal Cayetano*, y seguido por buena parte de los dominicos—, que “abrieron la vía a un nuevo sistema de pensamiento en el que nació, creció y se institucionalizó la categoría moderna de *humanidad*.”

Álvarez-Uría se detiene, consecuentemente, en la narración crítica de ese giro verdaderamente copernicano. Cayetano, y con él los principales representantes de la llamada Escuela de Salamanca, asumió una innovadora lectura del tomismo, radicada en el establecimiento de una frontera nítida “entre lo natural y lo sobrenatural, entre el poder civil y el eclesiástico”, que de hecho destruía la unidad del sistema tomista, despejando el camino hacia la autonomía de la política. La consideración de una *naturaleza pura* al margen de cualquier teodicea, matizado por un conjunto abrumador de problemas sociales, políticos, doctrinales y evangelizadores, consecuencia del desafío americano, constituyó el eje de giro hacia un concepto del *género humano* totalmente desvinculado de connotaciones sacras.

En sus *Comentarios a la Secunda Secundae* Cayetano distinguió claramente cuatro tipos de infieles: primero estarían los que “tanto de hecho como de derecho son súbditos de cristianos”, esto sucedía con los moriscos y judíos que vivían en España; en segundo lugar, los infieles que sin ser súbditos de hecho sí que lo son de derecho, como los invasores árabes de la península ibérica o Tierra Santa contra quienes se lanzaron *guerras justas*, las cruzadas; en tercer lugar, los

infieles no sometidos de derecho pero sí de hecho a los cristianos, como los naturales de las nuevas tierras descubiertas. Por último, habrían de ser considerados, aunque Cayetano los obvia, los infieles que ni de hecho ni por derecho están sometidos a los cristianos, como los naturales de África o Asia. El Cardenal consideró que sólo los dos primeros tipos de *infidelidad* son susceptibles de sometimiento.

Según esta teoría, “los habitantes de América, tanto los que ni de hecho ni de derecho estaban sometidos a los cristianos, como los que de hecho pero no de derecho lo estaban, por el hecho mismo de ser humanos, poseían un *derecho natural* de dominio, y no estaban obligados a la servidumbre”. En consecuencia, escribe Cayetano, «*contra estos infieles, ningún rey, ningún emperador, y ni tan siquiera la Iglesia romana pueden declararles la guerra para ocupar sus tierras o someterlos temporalmente, porque no existe ninguna causa de guerra justa*». Durante el Saco de Roma, por orden expresa del Emperador, Cayetano pagaría cara su libertad de pensamiento ya que, junto a otros cardenales y obispos, sería apresado, vejado y exhibido por las calles romanas con las manos atadas a la espalda. Hubo de pagar por su rescate la exorbitante cantidad de cinco mil piezas de oro.

Como Maestro General de los dominicos, Cayetano fue quien autorizó el traslado al Nuevo Mundo de los primeros frailes de su orden para la evangelización de los indígenas. Los primeros misioneros dominicos españoles se

embarcaron rumbo a América en septiembre de 1510 y sólo un año después estalló el primer conflicto serio entre frailes y conquistadores. El 21 de diciembre, cuarto domingo de adviento de 1511, por encargo expreso de su orden ante los horrores presenciados durante su primer año de apostolado en tierras americanas, Antonio de Montesinos predicó un incendiario sermón en defensa de los indígenas americanos. Frente al gobernador Almirante Diego Colón y a los poderosos encomenderos de La Española, el dominico sentenció «*que todos estáis en pecado mortal y en él vivís y morís, por la crueldad y tiranía que usáis con estas inocentes gentes*». Considerado por algunos<sup>2</sup> el “primer grito de la libertad en el Nuevo Mundo”, este sermón supuso un vuelco decisivo en la historia de América. Montesinos “convertía a los encomenderos cristianos en infieles y a los indios infieles en un rebaño vejado y oprimido en busca de un buen pastor”, planteando directamente el problema de la legitimidad del poder de la Corona española sobre el Nuevo Mundo y la moralidad de la conquista. El revuelo levantado por estas palabras forzó al rey Fernando la convocatoria de una junta de frailes —entre los que se hallaba, de regreso, el propio Montesinos—, teólogos y juristas para “deliberar y proponer las soluciones pertinentes” al problema de los nativos americanos que así se transformaba en un problema de Estado. Después de veinte reuniones

<sup>2</sup> HANKE, Lewis: *La lucha por la justicia en la conquista de América*, 1988, Madrid, Ediciones Istmo, p. 33.

la Junta daría a conocer las *Leyes de Burgos* que supusieron la primera *humanización* de la conquista. Matías Paz, catedrático de Teología de la Universidad de Salamanca, discípulo directo y predilecto de Cayetano, y su tratado *Del dominio de los Reyes de España sobre los indios*, escrito por mandato real, fue uno de los teólogos más influyentes en la proclamación de esas leyes.

Dos años después de ese sermón, Bartolomé de Casaux, antiguo encomendero reconvertido en Fray Bartolomé de las Casas, se erigió en el máximo apologista y defensor de los nativos americanos ejerciendo como filósofo, teólogo, jurista y Obispo de Chiapas. Tanto desde el punto de vista teórico, apoyando y defendiendo con sus reflexiones y conocimiento directo de la situación americana a los teólogos de la Escuela de Salamanca, como desde el práctico, con su lucha incesante por la dignidad de los nativos contra los intereses de los conquistadores y de la Corona, De las Casas se convirtió en la punta de lanza del movimiento por los derechos humanos.

En la senda de Cayetano, Francisco de Vitoria comenzó sus estudios en la Universidad de París donde se licencia y doctora en teología, allí daría sus primeros pasos en la docencia, después enseñó en el Colegio de San Gregorio de Valladolid, hasta tomar posesión de la Cátedra de Prima de Teología de la Universidad de Salamanca. En sus *Relecciones* Vitoria condenaba sin ambages la violencia desplegada por los españoles en América, como una violación del *derecho de humanidad*. En virtud de ese derecho, y sólo

en ese caso, pueden los príncipes cristianos *hacer la guerra a los bárbaros*, pues hay un «*derecho de gentes, y aún más, un derecho natural, que impide sacrificar a los inocentes e inferir injurias a los hombres [...] pues cualquiera que sea el motivo por el cual se hace la guerra contra los bárbaros nunca es lícito excederse en ella más que si se realizase contra cristianos, por lo que no es lícito en la guerra contra los bárbaros despojarlos sin más de sus dominios y de sus bienes*». Como se ve, Vitoria compartía con Erasmo su ideal de defensa de la paz y la concordia humana. El *derecho de gentes*, inscrito en unos *derechos naturales* consustanciales a todo el *linaje humano*, generó las condiciones de posibilidad para la existencia de unos *derechos humanos* y significó un salto cualitativo colosal hacia la constitución de un espacio exclusivamente político secularizado y moderno. Con un regusto democrático absolutamente novedoso, sostiene Vitoria, si en general los *derechos humanos* reposan en *toda* la humanidad, en particular implican que la soberanía reside en *toda* la comunidad: «*En todo lo que atañe al bien común de las repúblicas, todo lo que determine la mayoría tiene fuerza de ley*». Por tanto, argumenta Álvarez-Uría, fue el catolicismo, y no el protestantismo ni el Islam, quien hizo posible la llamada *salida de la religión*. De ahí que, en plena reacción contrarreformista (1590), las *Relecciones* de Vitoria fuesen incluidas en el *Índice* romano de libros prohibidos. A partir de Vitoria, sostiene el autor, *El Príncipe*

de Maquiavelo podía ser leído exclusivamente como tratado laico de ciencia política.

En sus veinte años de docencia por el aula de Vitoria habían pasado más de cinco mil alumnos, muchos de los cuales no sólo asumieron las tesis del maestro, sino que las profundizaron y radicalizaron. Así, Domingo Soto cuestionó las *bulas de donación* de Alejandro VI que concedía al rey de España el dominio de las tierras descubiertas, e invalidaba el tratado de Tordesillas con el que las potencias peninsulares se repartieron los territorios ultramarinos. Por su parte, Bartolomé Carranza desarrolló una “teoría de la libertad natural de los infieles, su derecho natural de dominio, su autonomía, una libertad natural que ni el papa ni el emperador tienen derecho a cuestionar”. Cayetano, Vitoria, Soto, Cano, Carranza, Las Casas y otros muchos de menor renombre “afirmaron con tal fuerza la existencia de un derecho propio del género humano, es decir, la existencia de un derecho de *humanidad*, que en nombre de ese mismo derecho terminaron por negar la legitimidad misma del imperio”, y el derecho del papado para donar los territorios descubiertos.

Pero ni el emperador ni el papa estaban dispuestos a permitir que su omnímodo poder fuese cuestionado por unos simples frailes, alentando y movilizando voces autorizadas que reaccionaran contra tanta innovadora liberalidad. Pedro de Sepúlveda y Alfonso Valdés, apoyados por el nutrido grupo de *literati* que rodeaban a Carlos V, abanderaron la ofensiva abierta contra la Escuela de Salamanca y sus simpatizantes, y

para ello usaron todo el poder que el Vaticano puso en manos del Santo Oficio, llegando a procesar al mismo Carranza, cuando ya era Primado de España y Arzobispo de Toledo. La ofensiva dogmática culminó en el Concilio de Trento celebrado entre 1545 y 1563 que selló la involución doctrinal, y con ello propició el retorno de la intolerancia y del fundamentalismo político y religioso dando pie a la formación de una *modernidad bloqueada*, “pues la sociedad, cogida en la tenaza entre los poderes de reyes y de papas, no tenía espacio para desarrollarse en libertad.”

Con todas sus limitaciones, los jesuitas recogerían el testigo de los dominicos a través de Francisco de Borja, Luis de Molina y, sobretodo, del granadino Francisco Suárez, de modo que el espíritu de la Escuela de Salamanca no sólo perduró, sino que alcanzaría gran difusión e influencia, incluso en la Europa protestante, con la introducción de un “desplazamiento existencial” que abriría la puerta a la formulación de los “derechos subjetivos”, dejando huella en pensadores de la talla de Hobbes, Locke, Spinoza o Leibniz. La aceptación de esta tesis debería llevarnos a poner en entredicho o, al menos, replantear la supuesta progenitura ilustrada sobre los “derechos humanos”.

Concluye la investigación con un resumen del debate sobre la naturaleza de la Modernidad, un análisis que contrasta las opiniones de Weber, Troeltsch, Merton, Parsons, Habermas, Elias, Morse y Dussel al respecto, proponiendo y explicitando, a modo de colofón,

el punto de vista del autor que ha venido fraguándose a lo largo de la propia investigación: frente a la concepción habitual de una Modernidad, UNA y unívoca fruto de la *ética protestante*, la existencia de, al menos, dos modernidades, una victoriosa e impuesta a nivel teórico por la narración *weberiana* de su génesis y otra de raíz latinoamericana, *modernidad bloqueada* y truncada por la victoria de las fuerzas reaccionarias

católicas en Trento, pero cuyos rescoldos caldearon las mentes más privilegiadas del Siglo de Oro español, desde Cervantes a Calderón, pasando por Quevedo y Gracián, etc., y podrían rastrearse hasta la actualidad.

**José Carlos Fernández Ramos**  
**Universidad Nacional de**  
**Educación a Distancia**