

Racionalidad sapiencial como humanismo para un mundo posmoderno: una propuesta con raíces en la Escuela de Salamanca.

Sapiential rationality as humanism for a postmodern world: a proposal with roots in the school of Salamanca.

JOSÉ ANTONIO HERNANZ MORAL

Departamento de Educación.

Facultad de Educación

Universidad de Cantabria

Avenida de los Castros 50, 39005 Santander.

joseantonio.hernanz@unican.es

ORCID: 0000-0002-8047-3785.

Recibido/Aceptado:04-04-2022/19-06-2022

Cómo citar: Hernanz Moral, José Antonio. 2022. “Racionalidad sapiencial como humanismo para un mundo posmoderno: una propuesta con raíces en la Escuela de Salamanca”, *Journal of the Sociology and Theory of Religion*, 4 Extra-1 (2022): 159-185.

Este artículo está sujeto a una licencia “Creative Commons Reconocimiento-No Comercial” (CC-BY-NC)

DOI: <https://doi.org/10.24197/jstr.Extra-1.2022.159-185>

Resumen Entre las diversas preocupaciones de la sociedad contemporánea, que se ve a sí misma como una sociedad del conocimiento, está la de cuestionarse por la vigencia de la racionalidad como manera preeminente de describir la naturaleza humana y del humanismo como modelo de desarrollo antropológico. Esta preocupación, fruto del cuestionamiento y el agotamiento generalizado del proyecto moderno encuentra diversas vías de desarrollo en nuestro presente, entre las cuales se encuentra la de una racionalidad sapiencial, basada y desarrollada en las aportaciones de la Escuela de Salamanca. Esta propuesta tiene un gran potencial teórico para pensar los retos del presente en que nos encontramos. Para evaluar esta potencia teórica se reivindica el gran legado intelectual de la Escuela de Salamanca para cimentar la propuesta moderna del humanismo y para desarrollarla en el mundo contemporáneo. Nuestro presente sigue bebiendo de dos fuentes sapienciales, una de carácter religioso/espiritual, ligada al despliegue del cristianismo, otra de marcado carácter secular y ligada al despliegue de la racionalidad científica en el mundo moderno. Si en vez de buscar respuestas a los retos de la posmodernidad desde la contraposición entre ambas lo hacemos desde su diálogo se encuentra una alternativa para desarrollar una racionalidad sapiencial que se abre a formas de sabiduría y comunicación intercultural que vigorizan la idea de un humanismo vigente en la sociedad del conocimiento. De este modo, la revisión de las aportaciones de la Escuela de Salamanca no se queda en una historiografía de las ideas, sino que las retoma para pensar nuestro presente.

Palabras clave: Escuela de Salamanca; racionalidad sapiencial; humanismo; sociedad del conocimiento; posmodernidad.

Abstract: Among the various challenges for contemporary society, which sees itself as a knowledge society, is that of questioning the validity of rationality as the preeminent way of describing human nature and of humanism as a model of anthropological development. This concern, the result of questioning and the widespread exhaustion of the modern project, finds various ways of development in our present, among which is that of a sapiencial rationality, based and developed in the contributions of the School of Salamanca. This proposal has a great theoretical potential to think about the challenges of our present. To evaluate its theoretical power, the great intellectual legacy of the School of Salamanca is claimed to lay the foundations for the modern proposal of humanism and to develop it in the contemporary world. Our present is collecting the wisdom from two wells, one of a religious/spiritual nature, linked to the deployment of Christianity, another of a secular nature and linked to the deployment of scientific rationality in the modern world. If instead of seeking answers to the challenges of postmodernity from the opposition between them, we do it from their dialogue, an alternative is found to develop a sapiencial rationality which is opened to forms of wisdom and intercultural communication that invigorate the idea of a humanism in force in the knowledge society. In this way, the review of the contributions of the School of Salamanca does not stop at a historiography of ideas, but rather takes them up again to think about our present.

Keywords: School of Salamanca; sapiencial rationality, humanism, knowledge society, postmodernity

1. Racionalidad, humanismo, modernidad. Una mirada a la Escuela de Salamanca.

De manera muy básica, podemos considerar que el humanismo es la expresión cultural de la Modernidad que supone que el ser humano, a partir del uso de la razón, puede conocer el bien y practicar la justicia, lo que enmarca -esa es una de las ideas nodales de este artículo- la aspiración de una sabiduría racional y razonablemente intercultural para habitar el mundo actual. Así, una formación humanística con potencial antropológico en nuestro contexto de sociedades del conocimiento:

“debería dotar al individuo y a la sociedad en su conjunto de los elementos básicos para saber vivir, que en última instancia parece ser el fin de los seres humanos. Si a ese saber vivir lo afrontamos de una manera amplia, sin rigideces, encaja perfectamente en la idea griega -que alcanza su síntesis en Aristóteles- de eudaimonía, que suele traducirse como felicidad”. (Hernanz 2020: 29).

Ciertamente, uno de los centros de producción de ideas más fértiles y de mayor impacto en la dotación de contenidos a la propuesta del humanismo como modelo antropológico para la Modernidad es la Escuela de Salamanca, por lo que cualquier esfuerzo por repensar la pertinencia de ese

concepto en las actuales sociedades posmodernas exige considerar sus logros, aportaciones y límites. Sin embargo, a pesar de la gran profusión de estudios sistemáticos, robustos de gran calidad sobre la Escuela realizados en los últimos años (Ramírez y Egío 2020; Poncela 2015; Flores, Hernández y Albares 2012) se puede constatar que la mayoría son de carácter historiográfico; no se trata de una consideración menor, pues desafortunadamente, a pesar de su relevancia, la Escuela de Salamanca sigue ocupando un lugar secundario en los anaqueles de buena parte de las obras de historia de, pensamiento, la filosofía, o la cultura modernas, por lo que su correcta ponderación en el desarrollo genético de la Modernidad es necesario, resulta un tanto insuficiente para establecer un diálogo contemporáneo con sus ideas. Este diálogo se torna necesario ya que, como afirma Fuertes:

“Lo que a través de ellos llega desde la Escuela de Salamanca como experiencia de la razón en el Renacimiento, en el tránsito del mundo medieval al mundo moderno, es el descubrimiento de lo humano, del ser humano en toda la grandeza de su transfiguración, dignidad y cuidado, tornándolo en fundamento del mundo moderno que cabía construir, y es la tarea que ahora aparece ante nuestro presente en este siglo XXI. Se trata de una experiencia nueva y distinta del mundo y de nosotros mismos, tal como está siendo descrita en la Tercera cultura, alejándonos cada día más del viejo mundo que hasta ayer fue el nuestro. Es la tarea de lo nuevo y de la expectación esperanzada de lo nuevo que puede surgir. Y al igual que la Escuela de Salamanca, y la propia Universidad de Salamanca, es hora de preguntarse, en este tránsito, por lo humano, y de reflexionar por lo que el ser humano y su cuidado en todas sus expresiones exigen, al igual que el planeta que sabe acogerlo, en esa necesaria reconciliación. El desafío está planteado, tal como lo formula Yuval Noah Harari, *De animales a dioses: breve historia de la humanidad*: [...] ¿Hay algo más peligroso que unos dioses insatisfechos e irresponsables que no saben lo que quieren? (Fuertes, 2016: 22)

Ahora bien, considero que hay un problema que no es menor al considerar a Harari como un punto de referencia desde el cual establecer parangones con los logros y las aportaciones de la Escuela de Salamanca. Harari deja muy claro hacia dónde apunta su reflexión sobre el devenir histórico de la humanidad en *Homo Deus* (texto de gran éxito en nuestro mundo global posmoderno), que en buena medida es una propuesta entre la filosofía de la historia y la de la religión, desde la que se marca una hoja de ruta clara y aparentemente bastante promisoría, a partir de tres ideas básicas:

(1) la religión es propia del homo sapiens y tiene un papel de gran relevancia como pegamento social; (2) el teocentrismo quedó superado por el humanismo como religión en la modernidad; (3) en la era de la tecnociencia el dataísmo será la religión global, a ella le deberemos (¿debemos ya?) culto. (Harari 2016).

Por el contrario, el elemento central de este artículo es que propuestas como la de Harari podrían ser plausibles solo desde una consideración lineal del despliegue de las categorías de “humanismo” y “modernidad”; de este modo, reconocer y revisar en las raíces de ambas categorías las ideas generadas en la Escuela de Salamanca nos otorga una red conceptual con una potencia teórica solvente para pensar de otro modo tanto el proceso de superación de la modernidad en la sociedad contemporánea como de entender el humanismo como base de una paideia para la sociedad del conocimiento.

Este es un asunto que ya he abordado en anteriores ocasiones (Hernanz 2020), y que ahora quisiera retomar desde el horizonte de explorar la correlación entre “humanismo” y “racionalidad sapiencial”, fundamentalmente porque la probable vía de superación de la perspectiva ilustrada que sirve de referencia a Harari se nutre de la extendida sensación posmoderna de un agotamiento de la racionalidad moderna en su conjunto; en mi opinión, lo que está agotado es un discurso basado en una racionalidad excluyente, impermeable al diálogo de saberes y alérgica a cualquier interacción con la experiencia religiosa, a pesar de esfuerzos como el de Pinker en el ensayo que dedica a este tema (Pinker 2021); frente a ello, la idea de una racionalidad sapiencial, que dialoga con diversos saberes -incluyendo la teología-, muestra una alternativa vigorosa y fecunda para seguir profundizando en el papel protagonista de la racionalidad para construir sociedades justas y un proceso civilizatorio que impulse la búsqueda individual y colectiva de felicidad. En efecto, podemos constatar que:

“de Aristóteles a nuestros días hay un fuerte consenso sobre dos ideas: los hombres desean, por naturaleza, saber; los hombres buscan la felicidad. Así, se da una articulación entre conocimiento y voluntad que podría llevarnos a un saber vivir, un vivir bien, de carácter eminentemente sapiencial (sustentado en la sabiduría). Para los griegos, esta senda al buen vivir se recorre en la vivencia en una polis justa; para los medievales en la ciudad de Dios; para el pensamiento moderno, se dará en la ciudadanía cosmopolita secular. En paralelo, los griegos se educan y preparan para “aprender a vivir” a través de la

paideia, los medievales a través de la comunidad eclesial católica, para los modernos a través de la ilustración y la *bildung*. Queda por dilucidar el espacio antropológico en que se justifica la construcción de nuestro horizonte de saber vivir en nuestra era postmoderna sustentada en la idea de una “sociedad del conocimiento”, de modo que la preocupación central de este artículo es doble: (a) explorar si en nuestros tiempos de fin de la Modernidad podemos encontrar algunas rutas que nos ayuden orientarnos hacia un saber vivir en la cosmópolis global, físico-virtual de las sociedades del conocimiento; (b) preguntarnos qué horizonte de racionalidad sapiencial nos los permitiría y, en última instancia, al tipo de humanismo (como aspiración racional y razonable al conocimiento del bien y a la práctica de la justicia) al que podemos aspirar en nuestro presente (Hernanz 2020, 29.)

La mayoría de los historiadores están de acuerdo en que a partir del siglo XV se produce un cambio irreversible en la marcha de la cultura occidental, que traerá consigo lo que se denomina Modernidad (Sánchez-Bayón, 2010 y 2013). Este cambio se debe a la transformación de todo un proceso civilizatorio previo, el medieval, que se caracterizó, entre otras cosas, por una visión de la realidad teocéntrica (Dios está en el centro de todo, y nada puede explicarse ni comprenderse si referencia a lo divino), la búsqueda de la salvación del alma como problema central para la vida de las personas, un sistema político estamental, en el que el rey, el alto claro y la nobleza acaparan todo el poder, y un conocimiento del mundo basado en el principio de autoridad, por el que las cosas son ciertas porque así lo ha dicho alguien revestido de autoridad, como los autores de la Biblia, santos, filósofos o sabios de la Antigüedad, por ejemplo.

Frente a ello, surge una nueva mentalidad, la moderna, que entre otras cosas se basa en un proceso de secularización, que supone un gran esfuerzo por entender el mundo no desde una perspectiva rígida, sino hacerlo desde una “común para todos”, independientemente de la religión en la que se crea (Prado 2018). La secularización moderna no pretende acabar con la religión, sino que sea posible la convivencia en la sociedad de personas de creencias religiosas y políticas distintas. En efecto:

“Cambia la mentalidad de la época y la concepción del hombre con la consiguiente aparición de un nuevo Humanismo, fruto del espíritu nuevo del renacimiento y de la renovación de la escolástica, tanto en el ámbito filosófico, como teológico y jurídico.

Esta transformación se lleva a cabo por los pensadores de la Escuela de Salamanca, y desde Salamanca se irradia al resto de las universidades europeas

y americanas y a otros profesores e intelectuales que, conociendo y apoyándose en las ideas y enseñanzas de nuestros clásicos, pudieron caminar hacia el racionalismo, pues el germen del racionalismo jurídico y político está ya presente en el pensamiento español, especialmente todo cuanto se refiere al Derecho internacional". (Martínez 2003: 495)

En este contexto, las ideas de sujeto y libertad cobran especial relevancia. Con Descartes surge el "yo" moderno, fuente de todo conocimiento posible y que es una realidad que tiene libertad en un universo, redescubierto por la ciencia, que está determinado, es decir, en él no hay libertad. Ahora bien, estas ideas son recibidas y desarrolladas por una clase social que aparece en lo que se llama la Baja Edad Media (siglos XI-XIII) en Europa y que en la Modernidad llegará a ser la más influyente en la economía y la política, la burguesía. La burguesía se genera en los burgos (ciudades) medievales, y se dedica fundamentalmente al comercio y los negocios. Esta clase social, junto a la de ciertos trabajadores sumamente cualificados que laboran en las nuevas ciudades, basan su éxito en nuevos conocimientos y prácticas que son las que se irá construyendo la mentalidad moderna: ciencia, capitalismo, nueva política basada en la idea de nación (estado nacional). Gracias a la influencia que van ganando poco a poco ante los reyes europeos, las leyes que buscan mejorar las condiciones para el comercio, la aparición de la imprenta y el prestigio de las universidades, se da la ruptura con las antiguas formas de pensar, abriendo otras nuevas, que perviven hasta nuestros días. Se genera, de este modo, una transformación en la cosmovisión que supone a su vez una nueva antropovisión, la humanista, que:

"fue dando frutos a lo largo de los siglos. La última cosecha —muy abundante, por cierto— se ha producido en la época contemporánea, sobre todo entre las dos grandes guerras, de la mano de existencialistas, vitalistas, personalistas y otros grupos pensantes afines. Afirmaciones como «Yo soy mi libertad», «El hombre no es naturaleza, sino libertad», «El hombre no es naturaleza, sino historia»... se han oído por doquier. Sartre, «el último hereje cristiano», según sostienen algunos, debe ser considerado como el máximo corifeo de la situación. Se ha proclamado a todos los vientos la absolutización de la libertad humana (Zubiri dirá que es un absoluto relativo). (Rodríguez 2003: 332)

De este modo, la pregunta por el hombre ya no va a hacerse desde una perspectiva únicamente teológica, es decir, centrada en un alma inmortal que busca su salvación, sino que se centra en lo que se llama "la naturaleza

humana”: de la misma manera que podemos conocer las reglas básicas del comportamiento de la naturaleza en general a partir del cultivo de la ciencia, podremos hacer lo mismo respecto a esta naturaleza humana, entendida ya de una manera secularizada. Así, en vez de “alma”, el concepto para entendernos es “yo”, que tiene entre sus facultades dos de especial importancia: la razón y la voluntad; la primera le permite conocer de manera universal y objetiva todo lo real, la segunda le permite comportarse libremente como individuo. Es crucial enfatizar que esta perspectiva no anula la dimensión religiosa y espiritual de la condición humana, tal como los autores de la Escuela de Salamanca nos recuerdan con maestría; será la simplificación ilustrada, sobre la que nos detendremos más adelante, la que genera el espejismo conceptual de que la secularidad del humanismo moderno es incompatible con una raíz teológica (Arroyo 2016).

Ahora bien, ambas facultades (razón y voluntad) están ligadas en la propuesta del humanismo, de manera que en el Siglo XVII está claro para muchos autores que la vida humana, tanto en lo individual como en lo social, pueden entenderse y orientarse hacia el bien y la justicia por la razón, lo que generará la convicción en el progreso: frente a la creencia medieval de que ambos (persona y sociedad) estaban dirigidos por la providencia divina, ahora se asume que lo están por la razón, de modo que los hombres podemos conocer, diseñar y ejecutar una sociedad justa. El progreso expresa, a su vez, el optimismo de la razón, pues se asume que, guiados por la razón, el presente es mejor que el pasado, al tiempo que el futuro será mejor que el presente (Hernanz 2012).

Debe quedar claro que estas ideas no renuncian a una tradición sapiencial cosmopolita global, que, aunque tiene sus raíces en la Grecia Antigua, se hace fecunda en el diálogo que hace desde ella y desde el cristianismo la filosofía medieval, y que perviven en la mentalidad occidental hasta nuestros días (Reyes 2016). Así, desde la culminación del pensamiento griego (Sócrates, Platón y Aristóteles), en el siglo V a.c, hasta el comienzo de la Edad Media transcurre al menos un milenio, si consideramos a Agustín de Hipona (San Agustín) como el primer filósofo medieval. En estos diez siglos son diversas las propuestas que la filosofía occidental va desarrollando, en las diversas escuelas postaristotélicas, pero ninguna de ella parece superar el gran sistema que dejó Aristóteles, y que supone, como se verá, una referencia necesaria para entender la construcción de la síntesis medieval en Santo Tomás de Aquino, y que retomaron autores como Vitoria, Suárez, de las Casas o de León.

En buena medida, ese diálogo fecundo se dio gracias a lo

(relativamente) poco que tarda el cristianismo en darse cuenta de que la filosofía griega es una excepcional herramienta dialéctica para explicar sus dogmas, lo que aprovechan los apologetas cristianos para difundir esta religión, hacerla comprensible y ganar adeptos. Junto a ello, el evangelio de san Juan y el apocalipsis están escritos en griego y tienen un indiscutible contenido y discurso filosóficos (“Al principio era el logos”, Jn 1,1).

El principal problema de este uso de la filosofía griega por el cristianismo se encuentra en el problema de la justificación: por un lado, la filosofía sustenta que la racionalidad es suficiente para conocer el bien y ser justos, por otro el cristianismo exige la fe para poder hacerlo, y ahí surge la polémica sobre si una persona puede salvarse manteniendo una actitud “filosóficamente ética” o si se condena en el caso de que haya actuado “bien” (cumpliendo los mandamientos, por ejemplo), pero sin fe (Prado 2018). La respuesta del cristianismo va a ser siempre que, si no hay fe, no hay justificación, y que la mera razón no nos permite ser justos. Este es un tema que traerá cola no solo hasta la transición entre mundo medieval y moderno, sino a lo largo de toda la Modernidad, dominando en buena medida el campo de discusión sobre el problema de la libertad.

A ese respecto hay dos conceptos que van a entrar en discusión continuamente en la búsqueda medieval de la sabiduría: la interacción entre el logos y la verdad (el logos griego tiene que ver con la “racionalidad”, mientras que el cristiano con Cristo –nuevamente, en San Juan Jesús es Logos-; la verdad para los griegos depende de la racionalidad, mientras que en el pensamiento medieval lo hace de la palabra de Dios) y la contraposición fe-razón. La contraposición, hegemonía o articulación entre ambas configuran el centro del debate sobre la factibilidad de un humanismo realmente universal e intercultural desde el que el hombre pueda conocer el bien y practicar la justicia, y en el que tiene cabida la reflexión y las aportaciones de una racionalidad sapiencial (Reyes 2016).

Después de Santo Tomás, la filosofía medieval transita hacia su decadencia, que se da, curiosamente, por el éxito de la propuesta de este autor a la hora de entender la autonomía de la razón, ligado al creciente interés por el desarrollo de un pensamiento racional autónomo, que cuestiona el principio de autoridad y plantea la experimentación personal como vía para tener conocimiento sobre el mundo, factores que impulsarán la cimentación del humanismo como modo de sostener la

búsqueda moderna del buen vivir (Barceló 2018). Estos elementos, aunque se nutren de la decadencia de la antropovisión medieval, transforman la escolástica en una constelación de ideas renovadas, de robusta potencia teórica y consistentes con el nuevo mundo, el moderno, que se gesta desde el Renacimiento y se consolida en el Barroco.

2. El giro moderno y la reivindicación de una racionalidad humanista como sustrato de cualquier sabiduría con aspiración cosmopolita.

En el apartado anterior se ha realizado un recorrido por los elementos nucleares la doble tradición espiritual (antigüedad grecolatina y medieval cristiano) del mundo premoderno para enfocar nuestra preocupación por enmarcar la búsqueda de la sabiduría en el Occidente moderno. Sin embargo, a pesar de que esta presencia se da, debemos considerar el carácter revolucionario de la ruptura con ella que supone el despliegue de la Modernidad (Prado 2018). En el siglo XIV todos los elementos de los que se ha hablado en la sección anterior se retoman con originalidad y audacia, y aunque se sigue manteniendo como idea de fondo la necesidad de la fe para salvar el alma, y la única manera genuina de conocer la verdad, que es Dios, hay una discusión abierta sobre la eficacia para hacerlo de la lógica (que tiene la autoridad de la Biblia como punto de partida, pero que asume que hay vías racionales para demostrar su existencia) o de la voluntad (solo accedo a Dios por la fe, en procesos místicos). La discusión fe-razón se va a entender ahora como contraposición escolástica (tal como la exponen los dominicos frente a nominalismo (concepción del conocimiento y la realidad del mundo sensible que impulsará el pensamiento científico y experimental de la Modernidad, Barceló 2018). Ciertamente, ese es el contexto en que surge y se desarrolla la Escuela de Salamanca (Sánchez-Bayón, 2020 y 2021). Llegados a este punto parece importante, de manera resumida, describir las aportaciones centrales de la Escuela de Salamanca. Para ello me permito reproducir lo expresado por Juan Cruz en una síntesis magistral (Cruz 2012):

1. Teoría de la acción: filosofía del derecho

(a) la acción humana y su proceso normativo tratados *De actibus humanis*, la parte más profundamente estudiada por estos pensadores. Si examinamos las obras de Vitoria, de Soto, de Suárez en busca de desarrollos

orgánicos de temas filosófico-jurídicos, veremos que las cuestiones referidas a la teoría de la acción están tratadas con un detenimiento y una profundidad sorprendentes.

Ellos se sintieron compelidos a proponer una filosofía de la acción (*Handlungs-theorie*), donde descansaba la teoría moral y la teoría del derecho y de la política; La ley, como obligación y norma de la actuación racional de las criaturas libres, es el tema principal de Vitoria, de Soto, de Molina y de Suárez. Porque para ellos la norma jurídica forma parte de la moral general.

(b) hermenéutica Nadie duda de que la sistemática jurídica moderna debe mucho a aquellos tratados *De legibus* y *De iustitia et iure*. Pero lo cierto es que fueron perdiendo luego rigor y fuerza las indicaciones ontológicas y éticas que también esos tratados ofrecían acerca de la interpretación práctica del caso concreto en su referencia a la generalidad de la ley. La interpretación jurídica se quedó paulatinamente (en los siglos XIX y XX) vacía de contenido moral y entitativo, primando el mero legalismo sobre la equidad humanista.

(c) Epiqueya: La epiqueya se abordaba cuando un autor se preguntaba por la naturaleza del juicio práctico de los jueces y por las partes esenciales de la justicia, apareciendo la ‘epiqueya’ como el acto más elevado de la llamada ‘justicia legal’, en la forma de una *interpretación práctica*, por la cual se reconducen las leyes humanas a un principio incondicionado o absoluto.

(d) Reconocimiento: En las doctrinas el reconocimiento -tanto en las actuales como en las áureoseculares- se llama la atención sobre un hecho importante, a saber: que en el deseo de reconocimiento no sólo hay afirmación existencial, sino aprobación esencial de valores propios (*recognitio boni et excellentiae*, como decía Luis de Molina).

(e) Probabilismo: Esta polémica tiene hoy unas consecuencias jurídicas y morales, en la medida en que, siendo coherentes con una teoría de la acción (*Handlungstheorie*), se deberían identificar a los responsables, a los ‘ingenieros sociales’ que deciden del alcance de lo muy probable. Creo sinceramente que las actuales crisis, que entre nosotros son tantas como países hay en Europa, no habrían ocurrido si los ‘ingenieros sociales’ se hubieran planteado no sólo las repercusiones económicas y laborales de sus frívolas ‘previsiones de resultados’, sino más hondamente las inevitables consecuencias jurídicas y morales.

2. Filosofía política: Con Vitoria se formula una articulación jurídico-moral presidida por tres principios básicos: *el derecho fundamental de los*

nativos del Nuevo Mundo a ser hombres y ser tratados como seres libres; el derecho fundamental de sus pueblos a tener y defender su propia soberanía; y el derecho fundamental del orbe a hacer y colaborar en bien de la paz y solidaridad internacional. De modo que los derechos de solidaridad y colaboración de las naciones se basa no sólo en la «humanidad» de los nativos del Nuevo Mundo, sino de todos los pobladores de la tierra.

De particular interés actual para repensar el fundamento de la *democracia* es el punto que los maestros de las Escuelas Españolas enseñan al respecto: que el *sujeto jurídico y natural del poder civil es el pueblo* que está configurado en Estado. De ahí que el portador efectivo de dicho poder ha recibido la autoridad por *transferencia* del pueblo mismo: la tiene por derecho humano y no lo ha recibido directamente de Dios.

3. Derecho penal

4. Ética de la economía. La Escuela Española aporta especialmente la formulación de una teoría psicológica –o subjetiva– del *valor* aplicada tanto a los bienes como al dinero: el valor de un artículo no dependería de su naturaleza esencial, sino de la *estimación* de los hombres, incluso si dicha estimación fuera imprudente, estando la estimación determinada por las fuerzas de la oferta y la demanda.

5. Antropología cultural.

6. Metafísica y disciplinas afines: Metafísica; Teología; Psicología de la mística; Epistemología; Lógica”

Hasta aquí, la síntesis de Juan Cruz (2012).

Es preciso resaltar -pues de otro modo nos arriesgamos a minusvalorar el logro de la transformación del pensamiento occidental en la Escuela de Salamanca- que no se trata de un trasferecia acrítica de un cuerpo dogmático a la narrativa de “los nuevos tiempos”, como en muchas ocasiones se quiere mostrar para desdeñar esa transformación, sino de una labor sistemática y bastante interdisciplinar, siempre a las luces de la razón (pero de una razón que no busca aislarse de la fe) por pensar un presente. Así, la Escuela de Salamanca realiza aportaciones originales y centrales para el desarrollo del pensamiento moderno y de su propuesta de “vida sabia”, el humanismo, de modo que es comparte con las diversas opciones de entender la Modernidad principios del conocimiento como la observación, el uso de la lógica, la aceptación de que la racionalidad tiene universalidad, la búsqueda de nuevas formas de entender el mundo. Estas prácticas comienzan en el siglo XV a abrirse paso y traer consigo los cimientos de lo que se delimita el pensamiento moderno (Sánchez-Bayón, 2012).

De este modo, la filosofía griega se mantiene en el pensamiento medieval, no meramente tomada como herramienta dialéctica, sino como modo de plantear los límites de la razón y de ver su conexión con lo que está más allá de ella (fe, voluntad), en un proceso dinámico que intenta resolver los problemas de su propia cosmovisión, pero sin renunciar al andamiaje conceptual que los griegos generaron (Barceló 2018). Es muy importante enfatizar que la Escuela de Salamanca no representa los últimos estertores de una filosofía caduca y conceptualmente roma, sino que expresa una auténtica renovación del pensamiento occidental moderno, en el que éste se enraíza y crece con vigor a lo largo de los últimos siglos; aunque no es el tema central de este artículo, no quiero dejar de mencionar el reconocimiento de Suárez, Vitoria, Mariana, Molina, de las Casas como origen de la metafísica, la economía, el derecho o la teoría política modernos en toda Europa, a excepción de España, donde su desconocimiento es en general enciclopédico.

Este es el contexto y el despliegue de ideas que va a desencadenar la Modernidad, que supone, entre otras cosas, una clara apuesta por el desarrollo del pensamiento racional, lo que permite que aparezca la ciencia como modo preponderante para conocer lo que es la realidad, lo que supone una enorme transformación de la concepción del mundo de las sociedades occidentales durante los siglos XVI y XVII, tras la incorporación del heliocentrismo y el método de Descartes (filosofía y matemáticas) y Galileo (física) al conjunto de verdades comúnmente aceptadas, se consolidó la idea de un mundo mecánico regido por leyes, cuya máxima expresión es la física de Newton expresada en *Los principios matemáticos de la filosofía universal* (Prado 2018). Esta consolidación se acrisola en la vía hegemónica del humanismo secular en la Ilustración, momento de la Modernidad en que triunfa la idea de que, gracias al método científico, y al éxito de la ciencia, la humanidad tenía las herramientas para poder conocer el bien y practicar la justicia, pasando de aplicar la razón del estudio de la naturaleza física al de la naturaleza humana (Prado 2018), caracterizada de manera eminente por la idea de libertad.

En este sentido, a pesar del peso crucial de la ciencia en la mentalidad moderna, seguramente el elemento central para comprender la antropovisión moderna es la libertad. Así, si el hombre es libre, nace en igualdad de condiciones ante la ley, el poder del Estado no puede recaer en alguien por mandato divino, sino que el gobernante debe ser escogido por lo demás, hay derechos universales, y todo ello a través de un contrato social. Estas ideas son hasta tal punto novedosas que traen consigo revoluciones y

formas de organización social y de gobiernos que siguen siendo aceptadas en nuestros días (Hernanz 2020, 30-32). Y nuevamente, encontramos en la Escuela de Salamanca los ingredientes necesarios para que pudiera desarrollarse, más allá de las ideas, en prácticas y ordenamientos sociales y jurídicos:

“Difícilmente puede encontrarse a lo largo de la historia una etapa tan rica, desde el punto de vista intelectual, como los siglos XVI y XVII en España. En tan sólo siglo y medio nunca han existido tantos y tan cualificados pensadores, autores de tanta valía como nuestros clásicos que, formados en la Universidad de Salamanca irradiaron e iluminaron el saber de otras universidades europeas, tanto en el campo de la teología, como en el ámbito de la filosofía y del derecho, especialmente de la filosofía jurídica” (Martínez 2003: 491)

Esta centralidad promueve la certeza de que la razón se basta a sí misma para construir el mundo humano y de dominar el mundo físico, lo que parece avalado por el avasallador triunfo de la racionalidad científica; una vez que la ciencia da respuesta a la pregunta ¿cuáles son las leyes de la naturaleza?, el pensamiento ilustrado dirige los esfuerzos de la razón a intentar hacer lo mismo con la pregunta ¿cuáles son las leyes de la naturaleza humana?, con el convencimiento de que, si se puede dar respuesta a esta pregunta será posible orientar la vida de los hombres, y la de la humanidad en su conjunto, hacia la felicidad en un mundo justo. Por este motivo se considera que la ilustración es una concepción optimista de la razón, al suponer que en efecto, a partir del uso de la razón, se puede mejorar al hombre: he ahí uno de los puntos nodales a los que se ancla el predicamento de un humanismo radicalmente secularizado. Como muy bien apunta López,

“Otro gran hito histórico del pensamiento de la tercera etapa es el ya mencionado secularismo y su adyacente laicismo. Sus representantes y seguidores han sido denominados, con cierta imprecisión, «postcristianos» y «neopaganos». El secularismo retoma en parte elementos de confusión naturalista. Pero surge a partir del cristianismo, extremando unilateralmente alguno de los elementos cristianos, aislándolo de su contexto y equilibrio propio y bajo la excusa de algún gran valor abstracto (la libertad, la igualdad, la razón, el altruismo, etc.). Así pues, la secularidad y la laicidad cristianas se sacan de quicio y se tornan secularismo y laicismo”. (López 2003: 97)

Es indudable que el impulso del pensamiento humanista se da a partir de la certeza del éxito de la ciencia como modo de explicar la naturaleza y el interés por alcanzar este mismo éxito al explicar la naturaleza humana y orientar de manera universal la ética y la política (Barceló 2018). Este interés parte de la aceptación de que el ser humano es libre por naturaleza, y que por lo tanto debemos desarrollar nuestra libertad, para lo cual es muy importante reconocer nuestra igualdad ante la ley, así como que las leyes se construyen por un diálogo entre todos, en la forma de un contrato social. El fomento de la libertad y contrato social se basan en la razón, por lo que se exige que de la misma manera que no se aceptan explicaciones no racionales sobre el comportamiento del universo, tampoco se puede aceptar una justificación no racional sobre la manera de orientar universalmente la ética o sobre el ejercicio del poder político. (Hernanz 2020: 32). Ahora bien, resulta igualmente miope no considerar que buena parte de esos logros son innovaciones de la filosofía política enraizados en la constelación teórica de la Escuela de Salamanca, como son los derechos formulados por Vitoria de igualdad; libertad; civiles y políticos; libertad religiosa; guerra y paz; de indios; de la comunidad internacional (Martínez 2003: 509-512)

La labor por repensar el mundo desde una racionalidad que pone al ser humano en el centro -y que por lo tanto fortalece su vocación humanista- se intensifica en la Ilustración por la vía de la consolidación de un humanismo secular (y que a partir de ese momento se torna en la corriente dominante). El pensamiento ilustrado muestra que la razón está siendo efectiva para la burguesía que no sólo acapara el poder económico, sino que poco a poco lo hace también con el político. La idea de naturaleza humana va a servir para construir el conjunto de ideas políticas sobre las que se irá configurando la democracia; cuando se habla de los derechos del hombre y del ciudadano en 1789, durante la Revolución Francesa, los derechos que se van a considerar “naturales” son la libertad, la propiedad, la seguridad y la resistencia a la opresión, que van ligadas a la garantía de que cuando se habla de “legalidad” se remite a una ley que es igual para todos, que protege la libertad individual, y por lo tanto la personal, la de opinión, la de religión y la de palabra. La razón puede conocer universalmente las leyes que rigen tanto el mundo físico como el moral (Prado 2018), por lo que en la Ilustración se hace comprensible que la razón, a través de un ejercicio público de discusión, puede establecer leyes que permitan el ejercicio de la libertad individual en el marco de una sociedad que busca, por acuerdo, el bien común. Pero, nuevamente, no se trata de una innovación social

emanada únicamente de un humanismo secular, sino que bebe y se alimenta de las propuestas -y de su puesta en práctica- de ideas nodales de la Escuela de Salamanca, como la filosofía de la tolerancia; defensa de la libertad personal y de los derechos civiles y políticos; y como resultado del descubrimiento de América la defensa de la libertad de los indios. (Martínez 2003: 496-497)

En este sentido, a los autores de la Escuela de Salamanca no les habría parecido nada nuevas las propuestas sociales y políticas ilustradas de que la naturaleza humana es la fuente de toda legalidad, la soberanía popular es su fundamento, y que la libertad debe poder ser ejercida por todos, por lo que las leyes del estado deben proteger a los más débiles, para que no sólo seamos todos iguales ante la ley, sino que también todos los ciudadanos puedan beneficiarse de una política que busque el bien común. Vitoria, por ejemplo:

“entiende que todos los pueblos de la tierra, sean cristianos o no, quedan amparados por un mismo derecho natural. Hay un derecho común al género humano; ésa era la noción esencial puesta en juego. La fecundidad de este universalismo jurídico, basado en una noción de *totus orbis* que comprende la comunidad de todos los pueblos y la fraternidad de todos los hombres, se dejará notar muy vivamente en toda la Escuela española del derecho de gentes de los siglos XVI y XVII; mereciendo una mención especial, indudablemente, el *De Legibus* de Francisco Suarez”. (Polo 2018: 374)

En última instancia la Modernidad -como propuesta moral- se ha ido orientando cada vez con mayor vigor por el cultivo de la ciencia y la tecnología, asumiendo la certeza de que este cultivo, guiado por la búsqueda de la justicia propio de la razón, nos habría de llevar a un cosmopolitismo genuino, en el que el ejercicio de la libertad, auxiliado por el abatimiento de las necesidades materiales, sería la única preocupación del hombre. Sin embargo, desde el siglo XIX parece claro que ese cultivo estaba dejando de lado el más radical de la moral (entendida como ámbito de la praxis, en el que queda englobada la ética, axiología y la política), comenzándose a desdoblarse el campo de cultivo de lo humano —es decir, la cultura— en dos ámbitos desgajados y cada vez más inconexos: las “ciencias” y las “humanidades”, llegándose al extremo de suponerse que sólo el segundo es, en sentido estricto, cultura, mientras que el primero estaría exigiendo, en este andamiaje discursivo,

su ostracismo, para así preservar su pretensión de universalidad, objetividad carácter abstracto. En este orden de ideas, la clave para conquistar al asalto, la tierra prometida de la nueva Cosmópolis debería pasar por la construcción de un modelo tecnocientífico neutro que saltando por encima de las particularidades de las diversas culturas desarrollara el proceso civilizatorio de la cultura global basada en la razón, situación que enfatiza los problemas de una concepción limitada de la racionalidad, que es la que se ha ido desplegando en los últimos dos siglos, y que inexorablemente se asoma al abismo del colapso del proyecto moderno en su conjunto, y junto a él del valor antropológico del “humanismo”; se trata de una racionalidad que, entre otras cosas, no puede mirarse en el espejo de la alteridad:

“La filosofía política moderna se origina en la reflexión sobre el problema de la apertura del mundo europeo al Atlántico; es decir fue una filosofía hispánica. Por ello, no son ni Maquiavelo ni Hobbes los que inician la filosofía política moderna, sino aquellos pensadores que se hicieron cargo de la expansión de Europa hacia un mundo colonial. La cuestión del otro y el derecho a la conquista serán los temas iniciales de la filosofía de la primera Modernidad. La cuestión del consenso del pueblo como origen del ejercicio legítimo del poder irá creciendo desde Bartolomé de Las Casas hasta Francisco Suárez, y permanecerá como un horizonte crítico de la Modernidad posterior centroeuropea.” (Dussel 2003: 689)

Todo esto nos lleva a plantear dos interrogantes que van ligados entre sí: cómo repensar y revitalizar la racionalidad en este momento de fin de la modernidad (instalado en las “sociedades del conocimiento”) y qué tipo de humanismo es posible para, sin caer en un letargo nostálgico, seguir considerándolo como un concepto válido para el desarrollo de nuestra cultura.

3. Ideas para un humanismo renovado en la era de conocimiento, orientado hacia una racionalidad sapiencial y desde el legado de la Escuela de Salamanca.

Considerando todo lo anterior, no parece arriesgado afirmar que actualmente es preciso un debate amplio y profundo sobre la vigencia de nuestros modelos de racionalidad y las propuestas de pensamiento crítico que se sustentan en ellos. Esta preocupación inveterada tiene en las

sociedades contemporáneas un reto urgente: ubicar al individuo y a la sociedad en su presente, para que así pueda participar de forma activa en la construcción del mundo en que se encuentra, lo que en última instancia hace de ella un reto intercultural que la visión unitaria de la racionalidad ilustrada ha mantenido sistemáticamente en la sombra (Hernanz, 2012) y que, por otra parte, se visibiliza y cobra potencialidad universalista en una perspectiva de racionalidad sapiencial, que asume la naturaleza humana como “medida”, pero que se entiende ligada a una idea de religación similar a la sostenida por la Escuela de Salamanca (v.g. los derechos naturales que fundamentarán los derechos humanos, González et al, 2009; Sánchez-Bayón et al, 2013).

Ahora bien, resulta llamativo cómo en momentos sociohistóricos en los que las ideologías dominantes han conseguido construir un discurso educativo hegemónico, en el que conocimientos, saberes y valores se acrisolan en torno a un concepto unificado de verdad –insisto, verdad política- resulta difícil encontrar las fisuras en la idea misma de currículo y en su despliegue nocional. Seguramente ese ha sido el caso de la Modernidad desde la Ilustración (siglo XVIII) hasta la Segunda Revolución Industrial (segunda mitad del siglo XX). Sin embargo, a partir de ese momento se ha venido dando un conjunto de circunstancias que señalan claramente el agotamiento de la Modernidad, y que nos obligan a pensar de otro modo el presente en que nos encontramos (Prado, 2018). En este sentido, parece claro que el contexto sociopolítico en que la mayoría de las sociedades occidentales en nuestro presente construyen su imaginario de ejercicio de poder es el de la democracia, eminentemente de corte deliberativo, en la que los individuos sean capaces de ejercer sus derechos, y en que cada vez es más importante lo que se viene llamando la “participación ciudadana”. Ese tipo de contexto sociopolítico es distinto al de la democracia de la Ilustración y va de la mano del agotamiento del proyecto de la modernidad que mira ya con cierto escepticismo las propuestas humanistas (Gutiérrez, 2004)

Sin duda, para establecer un punto de partida debemos aclarar, al menos de manera general, cómo es nuestro presente. Parece claro que el presente que estamos viviendo constituye un auténtico momento de crisis en Occidente, equiparable al que configuró la Modernidad; esta sensación de crisis se viene viviendo con gran fuerza durante los últimos cincuenta años, intentándose nombrar de diversas maneras, resultando “postmodernidad”, ligada a una caracterización como “sociedad del conocimiento” una de las más exitosas. La idea de postmodernidad no debe ser entendida como

“rebasamiento”, ni como consumación, ni como negación de la modernidad, sino como descriptora de la crisis de toda una época; en ese sentido, estimo sumamente relevante el sentido que Lyotard da al término en su conocido texto *La condición postmoderna* (Lyotard, 1987), en el que trata de diagnosticar el estatus del conocimiento en las sociedades postindustriales avanzadas. Así, abordaremos el término “postmodernidad” desde lo que parece describir con más fuerza el comienzo del siglo XXI: la idea de una sociedad del conocimiento y la construcción de nuevas tipificaciones del sujeto. Este presente se caracteriza, entre otras cosas, porque

“Estamos en un momento en el que precisamos recuperar el ámbito de la moral, de la ética, para el derecho. Esto es lo que se ha querido realizar con el iusnaturalismo. Ahora, en lugar de hablar de derechos naturales hablamos de derechos humanos. Pero tenemos que buscarles su fundamentación. Ella nunca está de más, si mantenemos una exigencia filosófica, o una idea de la filosofía exigente, que no se contente con soluciones pragmáticas a veces muy apresuradas, sino que se obligue a calar hondo en el sustrato ontológico del ser humano, que es el del derecho mismo.

Cada vez más se exige el estudio del ser humano para plantear el derecho. Analizar su naturaleza para ver qué derecho le convenía. Esto era visto como falacia naturalista, porque es pasar de lo descriptivo a lo valorativo, lo cual se supone que es un paso en falso; pero ahora la misma falacia naturalista está desacreditada, pues incurre ella en petición de principio y se comete reducción al absurdo. En efecto, acusar de falacia naturalista es cometer falacia naturalista (pues supone pasar de la mera descripción a la valoración) y, por ello, resulta que, para ser buen iuspositivista, hay que ser buen iusnaturalista. El hecho es que solamente basándonos en la antropología filosófica y, por lo tanto, en la ontología o metafísica, podemos garantizar un derecho humano o conforme con el ser del hombre y que le sea conveniente. De otra manera, estaremos construyendo a ciegas, solamente un derecho puramente normativista y, a veces, totalmente injusto e inhumano” (Beuchot b 2018: 21-22).

En la sociedad del conocimiento se trastoca el concepto de sujeto consolidado en la modernidad y se da paso a un entorno, casi siempre global y mediado por un sistema tecnocientífico, en que el sujeto se entiende más desde la intersubjetividad que desde la subjetividad. Esta intersubjetividad se expresa en la construcción de un ámbito relacional global: conjunto de relaciones significativas que un individuo establece, o al menos tiene la potencia efectiva de establecer, con construcciones simbólicas diferentes a

las de su entorno, y que le permiten experimentar una convivencia global con individuos de otros entornos de esa comunidad global. Nuevamente encontramos, para abordar este reto, ideas y desarrollos conceptuales en la Escuela de Salamanca, como la de pensar esa comunidad global como Orbe, tal como hace Vitoria, que lo concibe “como una sociedad inherente a la naturaleza del ser humano, caracterizada por ser una comunidad perfecta, autosuficiente, capaz de reivindicar los derechos de los hombres cuando sea menester; porque es permanente, superior y anterior a todos los pueblos, en sí una forma de gobernanza global que constituye el nivel de perfeccionamiento más alto al que pueda aspirar alcanzar la humanidad y es la meta a la que deben propender todos y cada uno de los futuros procesos de reestructuración de la estructura sociopolítica” (Pinzón 2016: 110)

Junto a ello, podemos considerar que uno de los más importantes lastres de la idea moderna de racionalidad es su fuerte prejuicio político, al ser etnocéntrico y eurocéntrico: la vía de la conquista de la libertad y la autonomía moral pasa por aceptar la expansión de los imperios europeos, que de este modo interpretan el dominio colonial como el precio a pagar por sustituir la barbarie por una cultura libertaria. Esa limitación es propia de un humanismo que no mira más allá de la Ilustración, pero que puede salir renovado y sin caer en sus propias trampas desde una perspectiva sapiencial. No se trata de una mera especulación, se trata de una de las fuentes de las que está bebiendo la propuesta del pensamiento de la liberación iberoamericano, heredero privilegiado de las propuestas de la Escuela de Salamanca:

“Hemos de apuntar (y no es ésta una cuestión menor) que ese «género humano» descubierto o reconocido por el pensamiento hispano del siglo XVI no podía desligarse de sus raíces eminentemente cristianas. En ese sentido, siempre podrá acusarse a dicho pensamiento de permanecer anclado en un molde irremediabilmente eurocéntrico y, por consiguiente, de seguir reproduciendo y afianzando una lógica colonial que construía al «otro» como inferior y como subalterno. Sólo con las «filosofías de la liberación» y las nuevas perspectivas «latinoamericanistas» emergidas en el siglo XX hallaremos en suelo hispanoamericano (o, siendo más precisos, iberoamericano y caribeño) un pensamiento que tenga por objeto situarse en una genuina exterioridad con respecto a esa lógica cultural eurocéntrica y neocolonial” (Polo 2018: 376)

Por otro lado, la Modernidad como proyecto ilustrado entra en crisis al justificar su promesa de progreso en el desarrollo de la ciencia y la tecnología, casi de manera acrítica (Fernandez et al. 2017). Así, frente al

optimismo de la modernidad, hay una reticencia postmoderna a la hora de valorar el alcance del actual sistema científico-tecnológico para resolver nuestros problemas en un contexto de sustentabilidad. De este modo, la formación del sujeto de nuestro presente exige dotarlo de herramientas adecuadas para asumir retos y riesgos globales, que exigen un conocimiento adecuado (es decir, renovado epistemológica, ontológica, social y políticamente) del complejo ciencia-tecnología, para así tomar parte del debate actual sobre el tipo de sociedad que deseamos y podemos construir (Hernanz, 2012)

Ese debate se centra, en primer lugar, en los límites que han de imponerse a la explotación de los recursos –hasta dónde es racionalmente aceptable el riesgo del crecimiento científico y tecnológico de nuestros días, a costa del deterioro medioambiental-, y, en segundo lugar, en el acceso real a las tecnologías –la transferencia tecnológica, las ayudas para la inversión en tecnologías limpias en los países pobres, la democratización de la ciencia y la tecnología, fundamentalmente-(Hernanz, 2012). Dentro de ese debate uno los aspectos más relevantes (paradójicamente, uno de los menos tratados) es el del contexto social, cultural e ideológico que sirve para establecer los parámetros desde los que se efectúan los análisis de toda esta vasta y compleja red de fenómenos. No podemos olvidar, en ese sentido, que el modo en que se aborda el problema es el moderno; desde el horizonte de una Modernidad tardía, pero Modernidad al fin y al cabo, en el que

“permanece todavía un fruto político de la antropología humanista, del giro que ésta imprimió a la concepción del hombre: la Declaración Universal de los Derechos Humanos. Es un reconocimiento explícito y consensuado de sus perfecciones, dignidades, valores..., basado en la concepción del hombre como libertad. Es la proclamación de las libertades del hombre en cuanto persona, ciudadano y trabajador. Evidentemente, no hay que confundir libertades con libertad, como dice Ortega. Pero las libertades no pueden existir y, sobre todo, perdurar si no están fundamentadas en una idea clara y contundente de la libertad del hombre” (Rodríguez, 2003: 335).

En definitiva, “racionalidad” y “humanismo” son dos conceptos que atraviesan de manera recurrente toda la Modernidad occidental, hasta el punto de que el actual debate sobre la superación de la Modernidad en cualquiera de sus múltiples variantes (la condición postmoderna, la Modernidad líquida, la Modernidad tardía...) dedica buena parte de sus reflexiones y debates a las condiciones en que pueden pervivir, si es que lo

hacen, esos dos conceptos (Scannone, 1999). Estamos en un momento histórico y cultural de auténtica crisis del modelo de racionalidad de los últimos cuatro siglos, que en su momento mostró su hegemonía y eficacia en el desarrollo de la ciencia y la tecnología y la consolidación del pensamiento ilustrado; esta crisis germina en la crítica a la razón decimonónica (que culmina en Hegel) se ramifica en una serie de corrientes y propuestas que evidencian los límites de esa racionalidad y acentúan su vinculación con el fracaso (o al menos agotamiento) del proyecto moderno, espoleados por la influencia de los “maestros de la sospecha”, Nietzsche, Freud y Marx.

De este modo, la aguda reflexión de autores como Foucault, Derridá o Deleuze, nos instala en un momento en que la narrativa de las sociedades del conocimiento busca reformular el papel de la razón para guiar nuestras acciones en el mundo moral y la pervivencia del humanismo como horizonte regulativo de la comprensión de la naturaleza humana y su exposición a los nuevos retos éticos y políticos del siglo XXI, ligados al riesgo de someternos a una racionalidad instrumental o adentrarnos en terrenos tecnocientíficos desconocidos generados por la ingeniería genética o la inteligencia artificial (Scannone 1981). Estos retos pueden afrontarse de una mejor manera retomando las propuestas de la Escuela de Salamanca, puesto que suponen una lúcida y pertinente vuelta de tuerca sobre nuestros modelos de comprensión de la realidad humana:

“La relación de los derechos humanos con la dignidad humana nos enlaza con la misma naturaleza humana. Porque, ¿de dónde, si no, surge la dignidad humana si no es de la naturaleza humana? Es como cuando los derechos humanos se basan en las necesidades primarias del hombre. Esas necesidades vuelven a remitirnos a la naturaleza humana, que es a la que corresponden, de la que brotan. Ya se la llame naturaleza humana, o condición humana, es el asiento y base de la dignidad humana” (Beuchot, 2018 a: 23)

Se trata de propuestas que no quedan atrás en el tiempo, sino que siguen mostrando vigencia, tal como reafirma el propio Beuchot:

“Esto es algo que nos sirve de guía hasta para el día de hoy. Ahora estamos preocupados con la defensa y promoción de los derechos humanos. Cada vez más se acepta la necesidad de asegurar su fundamento filosófico y no solamente su cumplimiento práctico. Toda praxis requiere de una teoría adecuada. Por eso tenemos que seguir reflexionando sobre las bases ontológicas, antropológicas y éticas de tan importantes derechos, que fue lo que nos enseñó a hacer la Escuela de Salamanca”. (Beuchot, 2018 a: 36)

Por otra parte, cualquier reflexión que se pueda hacer sobre este conjunto de problemas exige enfoques abiertos y en constante diálogo, entre los que ocupa un lugar destacadísimo la interculturalidad: de la perspectiva eurocéntrica de una razón universal (pero occidental) y de un humanismo universal (occidental también) a otros que consideren de manera central otras perspectivas (Scannone, 2015). En ese debate resulta muy promisorio revisar con detenimiento algunas propuestas generadas en Iberoamérica, en las que los problemas y retos de una construcción intercultural y dialógica no son de tertulia de salón, sino que son del convivir día a día en una sociedad muy heterogénea, con múltiples brechas (sociales, económicas, educativas, culturales) que generan narrativas y análisis bastante fecundos: en ellos parece bastante prometedora la apuesta por una racionalidad sapiencial, que volviendo a las raíces del despertar de la Modernidad en la Escuela de Salamanca se sacude de los sueños de la razón para retomar un diálogo de saberes, expresado en una racionalidad sapiencial abierta y redimensionado en un humanismo liberador (central en toda la filosofía de la liberación) consistente con la realidad social de la periferia y el legado de Francisco de Vitoria o de Bartolomé de las Casas, por ejemplo.

Así, en el marco del vigor del pensamiento desde la periferia de Dussel (Dussel, 2011) o la necesidad de repensar la historia tal como propone Ellacuría (1991), se muestra un término con bastante potencial, “racionalidad sapiencial”, gestado desde un método analéctico en el que se más allá del pensar y se produce el encuentro con el Otro, “Sólo cuando interpreta todo lo que el Otro le ha revelado, sólo entonces puede pensar; así cumple la filosofía su obra” (Dussel, 1995: 195). Del mismo modo

“La única solución racional y ética para el que tiene una honesta y seria pretensión universal de verdad (cuyo criterio es la producción, reproducción y desarrollo de la vida humana) es argumentar y dar un ejemplo ético coherente en su praxis, porque si usa la violencia muestra que no tiene una «pretensión universal de validez», porque válido es lo aceptado por el Otro libremente —si se niega la libertad del Otro se le impone una pretendida verdad sin validez—; se muestra en los hechos la contradicción de tener, por una parte, la pretensión del asentimiento libre y racional del otro y, por otra, de negarla: se duda de la pretensión de validez; se manifiesta así el dogmatismo, el fanatismo, la confusión de intentar «hacer aceptar» la propia verdad sin convencer; sería contradictoriamente una verdad no-válida). Para Bartolomé, por el contrario, se «abre» así el tiempo de la no-aceptación de la verdad de uno por parte del

Otro, en donde una honesta y seria «pretensión de validez» de uno sabe esperar la maduración histórica del Otro”. (Dussel 2003: 695)

En ese proceso analéctico, la razón vuelve al círculo de la sabiduría, de la que se ha ido desgajando a lo largo de la Modernidad y revitaliza una concepción integral del ser humano (se trata de UNA concepción, no de LA concepción), asumiendo que los campos de reflexión/acción de la razón humana son el hombre, el mundo y lo divino. (Scannone, 2015). De este modo, el ir más allá de la razón nos conduce a una alteridad radical irreductible a la racionalidad pero cuya consideración resulta totalmente razonable para pensar lo humano y orientarlo en el mundo moral de nuestro presente (Reyes 2016) (Scannone, 1999; 2009).

Conclusiones

Parece claro que desde una lectura contemporánea de la Escuela de Salamanca se rescata la pervivencia de un núcleo vital y reflexivo de raíz teológica (que conoce bien y discute con solvencia a Nietzsche -la muerte de Dios- y a Marx -la religión como opio del pueblo-) y la superación de una razón eurocéntrica, al tiempo que se nutre desde las periferias y que se resiste al corsé ideológico de los resultados de la tecnociencia o de la racionalidad instrumental. No se trata de un caso excepcional, el pensamiento contemporáneo se nutre de otros, entre los que cabe destacar la vuelta a una racionalidad sapiencial de raíz judía en Rosenzweig en *La estrella de la redención* (y que ha generado toda una corriente fecunda que llega hasta Levinas).

En última instancia, el atractivo conceptual de una propuesta de “racionalidad sapiencial” es que renueva el potencial teórico de las ideas de razón y humanismo en una interacción con la dimensión espiritual del ser humano que apunta a un rescate de la sabiduría como horizonte de realización antropológica (Scannone 1981). Se puede considerar que es un buen punto de partida para superar los límites de la racionalidad tecnocientífica dominante en el último medio siglo, al tiempo que abre una veta interesante de análisis a la interculturalidad. El que lo pueda conseguir o no depende de cómo permita responder a los retos del humanismo en la sociedad actual, pero debemos tener claro que para entender nuestro presente y reorientarnos en el necesitamos conocer las fuentes de las que se ha nutrido y entre ellas es un grave riesgo desdeñar el legado de la Escuela

de Salamanca y su vitalidad y potencia teórica para entender nuestro presente. Eso sí, como comenta Martínez, sin caer en

“el error de afirmar que los pensadores de Salamanca han dado con la solución intelectual y práctica para todos los problemas de nuestro tiempo. Intentaron solucionar los del suyo. Pero en su intento también aportaron luz a muchos de los actuales. Es obvio que, a cuatro o cinco siglos de distancia, no pudieron conocer ni intuir muchos de los acontecimientos que hoy están ocurriendo y de las preocupaciones que acosan a la humanidad. Pero (...) se adelantaron en muchos aspectos al futuro” (Martínez, 2003: 516).

Quizás, con todo expuesto haya podido ofrecer algunas ideas para discutir la idea de que, para entender nuestro presente y para poder hacer propuestas para habitarlo, vale la pena reactualizar el humanismo que surge de la escuela de Salamanca, que no se agota más allá de las postrimerías del Barroco y que se muestra fecundo para nuestra posmodernidad en el horizonte de Iberoamérica -periferia al fin y al cabo- a través de la reivindicación de una racionalidad sapiencial, compatible con la diversidad y diálogo de saberes y finalmente orientada a una práctica del buen vivir. En definitiva, menos dataísmo y más Escuela de Salamanca.

BIBLIOGRAFÍA

- Aquino, F. 2016. "A Relação Filosofia-Teologia Na América Latina/The Relationship between Philosophy and Theology in Latin America.", *Horizonte* 14, no. 44 (2016): 1495. DOI <https://doi.org/10.5752/P.2175-5841.2016v14n44p1495>
- Arroyo, L. 2006. "Humanismo y Cristianismo. El Humanismo Ateo.", *Thémata* 36 (2006): 207-222.
- Barceló, R. 2018. "La Filosofía Del Renacimiento y El Humanismo Según Thomas Leinkauf.", *Endoxa* 41: 281-296. DOI <https://doi.org/10.5944/endoxa.41.2018.20103>
- Beuchot, M. 2018a. "Hermenéutica analógica, justicia y Derechos Humanos", *Studia histórica* 36: 13-24. DOI <https://doi.org/10.14201/shhc2018361324>
- Beuchot, M. 2018b. "Vitoria y Suárez sobre el derecho", *UANDES* 2/1: 34-41. DOI <https://doi.org/10.24822/rjduandes.0201.3>

- Cruz, J. 2012 “la riqueza filosófica de las escuelas españolas del siglo de oro”, <https://www.leynatural.es/2012/12/18/la-riqueza-especulativa-de-la-escuela-de-salamanca/>, revisado el 21/03/2021.
- Dussel, E. 2011. Filosofía de la liberación. México: Fondo de cultura económica.
- Dussel, E. 2003. Modernidad y alteridad (Las Casas, Vitoria y Suárez: 1514-1617), Cuadernos salmantinos de filosofía 30: 689-720. DOI <https://doi.org/10.36576/summa.1214>
- Dussel, E. 1995. Introducción a la filosofía de la liberación. Bogotá: Nueva América.
- Ellacuría, I. 1991. Filosofía de la realidad histórica. Madrid: Trotta.
- Flórez M, C., Hernández M., & Albares , R. 2012. *La primera escuela de salamanca: (1406 - 1516)*. Ediciones Universidad de Salamanca.
- Fuertes, J. 2016. “El presente ante la escuela de Salamanca”, Azafea 18: 17-26.
- González, M.; Sánchez-Bayón, A. 2009. Derecho Eclesiástico de las América. Madrid: Delta.
- Gutiérrez, C. 2004 "Ciencia, Religion y Humanismo.", Revista De Filosofía De La Universidad De Costa Rica 105 (2004): 111-134.
- Harari, Y. N. 2016. Homo Deus. Breve historia del mañana. Madrid. Debate. DOI <https://doi.org/10.17104/9783406704024>
- Hernanz, J. 2012. *Guía de orientación en el presente*. Xalapa. Editorial de la Universidad Veracruzana.
- Hernanz, J. 2020. “Menos posverdad y más diálogo”, en Ochoa, P.; Fabre, D. y Gómez J (coord.) *Sociedades alternas y espacios de diálogo*. Tuxtla Gutiérrez. Editorial de la Universidad Autónoma de Chiapas: 27-38.
- López, Pablo. 2003. “La modernidad de Salamanca frente a la modernidad oficial”, en Cuadernos salmantinos de filosofía 30: 87-110. DOI <https://doi.org/10.36576/summa.1172>
- Lyotard, J. F. 1987. La condición postmoderna. Informe sobre el saber. Madrid. Cátedra.

- Moreno, A. 2016. "La Crítica De René Girard Al Humanismo.", *Isegoría* 54: 261-273. DOI <https://doi.org/10.3989/isegoria.2016.054.11>
- Martínez, N. 2003. "Aportaciones de la Escuela de Salamanca al reconocimiento de los derechos humanos", en *Cuadernos salmantinos de filosofía* 30: 491-520.
- Pinker, S. 2021. *Racionalidad. Qué es, por qué escasea y cómo promoverla*. Barcelona: Paidós.
- Pinzón, E. 2016. "De Individuo a Ciudadano del Mundo, el aporte de Francisco de Vitoria al cosmopolitismo posmoderno", *Azafea* 18: 81-112.
- Polo, Jorge. 2018. "Reivindicación de una modernidad del sur. El reconocimiento del género humano en el pensamiento hispano del siglo XVI", *Revista de Indias*, LXXVIII/273: 361-397. DOI <https://doi.org/10.3989/revindias.2018.011>
- Poncela, A (ed.), 2015. *La Escuela de Salamanca. Filosofía y humanismo ante el mundo moderno*, Madrid. Verbum
- Prado, B. 2018. "Humanismo, Modernidad y Posmodernidad. Una Reflexión Sobre El Doble Origen De La 'Modernidad' a La Luz De Cosmópolis y Regreso a La Razón De Stephen Toulmin." *Cartaphilus (Murcia)* 16: 11-35.
- Ramírez, C. A., & Egío, J. L. 2020. *Conceptos, autores, instituciones: Revisión crítica de la investigación reciente sobre la escuela de salamanca (2008-19) y bibliografía multidisciplinar*. Dykinson. DOI <https://doi.org/10.2307/j.ctv153k3nm>
- Reyes, J. 2016 *La racionalidad sapiencial en el estatuto del pensamiento teológico*. Bogotá: Editorial de la Pontificia Universidad Javeriana.
- Roaro, J. 2014. "La Escuela de Salamanca y la interpretación histórica del Humanismo", *Disputatio* 3: 189-261.
- Rodríguez, F. 2003 "El hombre como libertad", *Cuadernos salmantinos de filosofía* 30: 323-336. DOI <https://doi.org/10.36576/summa.1188>
- Sánchez-Bayón, A. 2010. *Estudios de cultura político-jurídica*. Madrid: Delta.
- Sánchez-Bayón, A. 2012. *Humanismo Iberoamericano*. Guatemala: Cara Parens.

- Sánchez-Bayón, A. 2013. "Galeato pro universitas humanitatis". REPES, 20: 19-36.
- Sánchez-Bayón, A. 2020. "Estudios económicos en la encrucijada", Semestre Económico, 23(55): 47-66. DOI: <https://doi.org/10.22395/seec.v23n55a2>.
- Sánchez-Bayón, A. 2021. Giro hermenéutico y revolución copernicana en Ciencias Económicas: Regreso a las raíces y disciplinas duales. Encuentros multidisciplinares, 23(68): 1-26.
- Sánchez-Bayón, A.; Seoane, M. 2013. Teoría y praxis de los derechos humanos. Madrid: Difusión Jurídica y Temas de Actualidad.
- Scannone, J. 2009. "La Filosofía De La Liberación: Historia, Características, Vigencia Actual". *Teología y Vida* 50, no. 1-2: 59-73. DOI <https://doi.org/10.4067/S0049-34492009000100006>
- Scannone, J. 2015 "Interpretación reflexiva de la actual realidad histórica: semillas de futuro", en Scannone, J. (ed.) El surgimiento de un nuevo paradigma: una mirada interdisciplinar desde América Latina. Buenos Aires: Fundación CICCUS: 23-46.
- Scannone, J. y Remolina, G. 1999. *Filosofar En Situación De Indigencia*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas.
- Scannone, J. 1981 "La racionalidad científico-tecnológica y la racionalidad sapiencial de la cultura latinoamericana". *Stromata*, 37(3/4): 155–164.