

ANUARIO DE FILOSOFIA JURIDICA Y SOCIAL

2000

DERECHO Y CAMBIOS CULTURALES



ANUARIO DE FILOSOFIA JURIDICA Y SOCIAL

SOCIEDAD CHILENA
DE FILOSOFIA JURIDICA Y SOCIAL



ANUARIO DE FILOSOFIA
JURIDICA Y SOCIAL
2000

SOCIEDAD CHILENA DE FILOSOFIA
JURIDICA Y SOCIAL
ANUARIO DE FILOSOFIA JURIDICA Y SOCIAL Nº 18
2000

Esta obra ha sido impresa con la colaboración de las Facultades de Derecho de las Universidades Adolfo Ibáñez, Austral de Chile, Católica del Norte, Católica de Valparaíso, Central de Chile, de Concepción, de Chile, de Los Andes, del Mar, Diego Portales, Finis Terrae, de la República y de Valparaíso.

Especial mención cabe hacer a la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la Universidad de Valparaíso, en cuyo taller de imprenta, "Edeval", se llevó a cabo la impresión de esta obra.

©

Sociedad Chilena de Filosofía Jurídica y Social

I. S. B. N. - 0170 - 17881

Diseño Gráfico: Allan Browne Escobar

Impreso en EDEVAL
Errázuriz 2120 - Valparaíso

ANUARIO DE FILOSOFIA JURIDICA Y SOCIAL

2000

DERECHO Y CAMBIOS CULTURALES

SOCIEDAD CHILENA
DE FILOSOFIA JURIDICA Y SOCIAL



SOCIEDAD CHILENA DE FILOSOFIA

JURIDICA Y SOCIAL

DIRECTORIO

(1999 - 2001)

Antonio Bascuñán Rodríguez, Antonio Bascuñán Valdés,
Jorge Correa Sutil, Jesús Escandón Alomar, Pedro
Gandolfo Gandolfo, Fernando Quintana Bravo, Nelson
Reyes Soto, Agustín Squella Narducci y Aldo Valle
Acevedo.

La Sociedad Chilena de Filosofía Jurídica y Social tiene
su domicilio en la ciudad de Valparaíso. La correspon-
dencia puede ser dirigida a la casilla 211-V, Valparaíso.

PRESENTACION

Este número del Anuario de *Filosofía Jurídica y Social* corres-
ponde a 2000 y aparece a inicios del segundo semestre de 2001, año este
último en que la Sociedad Chilena de Filosofía Jurídica y Social cum-
ple 20 años de existencia.

En efecto, nuestra Sociedad fue fundada el año 1981, en
Valparaíso, y celebrará su vigésimo aniversario en el mes de diciembre
de 2001, ocasión en la que contaremos con la presencia de Eugenio
Bulygin, Presidente de la Asociación Internacional de Filosofía del
Derecho y Filosofía Social, de la cual nuestra corporación es una de sus
secciones nacionales a lo largo del mundo.

Por lo dicho previamente, el número próximo del *Anuario de Fi-
losofía Jurídica y Social*, correspondiente a 2001, el cual esperamos en-
tregar en el primer semestre de 2002, será el número de aniversario de
la sociedad, esto es, aquel que dará cuenta de nuestros 20 años de exis-
tencia.

En cuanto al presente número del Anuario, en él, luego de la
habitual sección *Estudios*, se incluye una sección *Ponencias*. En esta sec-
ción se reproducen las ponencias que fueron presentadas en la IV Jor-
nada Chilena de Filosofía del Derecho, que fue organizada por nuestra
Sociedad y por la Facultad de Derecho de la Universidad de Chile. La
mencionada jornada fue convocada con el título "*El derecho en la pers-
pectiva de los cambios culturales*".

bajo intelectual era indisoluble de la conversación, es decir, de esa forma de encuentro por medio de la palabra en que las personas se perciben a sí mismas como iguales. Los más jóvenes, luego de conversar con él, y ser hechizados por la atención que él les prestaba, salían convencidos de que valía la pena ejercitarse en el oficio intelectual y de que la amistad era, también, una forma de enseñanza.

El año que recién pasó —y cuando quienes participamos del Sela volvimos, una vez más, a encontrarnos— nos sorprendió la noticia de su enfermedad inútil. Luego nos asaltó la noticia de su muerte. Debo confesar que, en mi caso al menos, esa noticia inesperada —y por lo inesperada, terrible— produjo la sensación de lo inacabado. Alguna vez discutimos severamente en público y no obstante que nuestro debate acabó cuando él guardó silencio, después tuve la sensación de que la razón había estado de su lado. Seguramente él, fiel a sus convicciones y a su capacidad de oír, prefirió que me diera cuenta por mí mismo. Frente a su muerte sólo puedo decir que es una lástima que personas como él tengan que morir.

REVISIONES

L. X. LÓPEZ FARJEAT y H. ZAGAL ARREGUÍN, *Das aproximaciones estéticas a la identidad nacional. Una filosofía de la cultura desde el barroco y el surrealismo*, Universidad Autónoma de Nuevo León, Monterrey, 1998, 123 págs.

El último orzaco de siglo ha visto multiplicarse en el mundo hispanoamericano una serie de estudios que buscan descubrir en el barroco los resortes más íntimos de la identidad del Nuevo Mundo. Pedro Morandé, Carlos Cousiño y Alberto Merhol desde la sociología; Bernardino Bravo, Picón Salas e Isabel Cruz desde la historia, y Octavio Paz desde la literatura, entre otros, se han ocupado de mostrar que el valor del barroco va mucho más allá de las magníficas obras de arte que se encuentran en Perú, México o Ecuador. En esta misma línea se encuentra el reciente ensayo de dos filósofos mexicanos, Luis X. López Farjeat y Héctor Zagal Arreguín, que paso a comentar. Se trata de un libro breve, caleidoscópico, un tanto barroco, que pretende abordar un tema inabarcable combinando herramientas muy disímiles, desde el análisis de ciertas obras literarias hasta la interpretación de los fenómenos políticos más recientes, sin dejar de lado el constante recurso a la mística del barroco. La obra se compone de dos ensayos, uno sobre el propio barroco y otro sobre el surrealismo. La diferencia de estilos literarios entre uno y otro no impide captar algunas ideas que tienen en común y que constituyen el eje del libro. Podríamos resumirlas en el intento de responder por qué el barroco y no el surrealismo ha sabido comprender el alma mexicana.

La primera parte ("El barroco criollo. Una visión mexicana del mundo", cf. 13-80) comienza precisando cuatro causas que han hecho que históricamente el barroco haya sido malinterpretado. La primera

consiste en olvidar que es universal, la segunda es restringirlo a las artes, la tercera es considerarlo como un elemento patológico y la cuarta consiste en entenderlo como un fenómeno de descomposición del Renacimiento.

Los autores piensan que el barroquismo es universal porque, junto con su opuesto el clasicismo, constituye una tendencia innata del espíritu humano. En esto coinciden con Eugenio d' Ors y su tesis de que entre esos extremos oscilan las distintas formas culturales. El barroco del siglo XVII, en este sentido, es uno más entre muchos movimientos barroquistas (cf. 23-4). Por otra parte, este estilo no se limita a las artes, pues "existe propiamente hablando, un pensamiento barroco, tal sería, por ejemplo, el caso de Baltasar Gracián en España" (24). Además, considerar el barroco como un fenómeno patológico, desordenado, de mal gusto, no pasa de ser una deformación del siglo XIX con su afrancesada ilustración. Por último, tampoco es correcto entenderlo como una descomposición del Renacimiento, entre otras razones porque en México, propiamente hablando, nunca se dio el Renacimiento (cf. 33-4), y el arte mexicano tiene además un antecedente indiano, el *tequitqui*: es, en definitiva, "arte europeo interpretado por la mano de obra indígena y para la mentalidad indígena" (25).

El espíritu barroco se caracteriza por su movimiento, por el amor a las diferencias y contrastes. Lo propio del barroco se ve con claridad cuando se lo compara con su oponente, la Ilustración. Frente al mundo de racionalidad recortada e igualdades formales de la *Aufklärung*, el barroco reivindica la diferencia, está acompañado por la angustia y la incertidumbre, y sustenta una concepción orgánica del mundo. En ella la síntesis que se propone y vive no anula la pluralidad, sino que la potencia, ya que no hay cuerpo sin diversidad de sus miembros. El eje que permite mantener unidas todas esas fuerzas centrífugas y contradictorias es la visión cristiana de la vida, que le fue aportada al Nuevo Mundo por la fe católica (cf. 31).

A lo largo de su ensayo los autores van mostrando las diversas manifestaciones del barroco en la literatura, el arte y la política: su búsqueda de lo infinito (cf. 35), el uso de la metáfora (36-7), que no sólo se emplea para expresar la realidad, sino que postula que la realidad misma es metafórica (cf. 47-8), y el humor y carácter picaresco, que se pre-

senta incluso allí donde se habla de las realidades más sagradas (cf. 44-5). Al mismo tiempo, el barroco es consciente del riesgo y la inseguridad de la existencia, por lo que requiere de símbolos e incluso de la ostentación para obtener el reconocimiento de los demás y conseguir una cierta seguridad (cf. 49). Todo está dirigido a llamar la atención, a presentarse de manera teatral, incluso la liturgia y la arquitectura de las iglesias, que muestran una especial cercanía al pueblo (cf. 60-1).

Este simbolismo daba una notable ventaja al poder religioso frente al poder político, cuya capacidad de representación era mucho más limitada (cf. 56), pero en todo caso la Corona y Dios son las dos fuentes que entregan identidad al hombre y la cultura barrocos. Por otra parte, el poder político es visto siempre como limitado, tanto por la existencia misma del poder religioso, como por el hecho de que tiene fines muy precisos y sólo puede reclamar la obediencia de los súbditos en la medida en que los persiga (cf. 57-8).

Otras características del barroco mexicano son su carácter urbano (cf. 63-4), su exaltación de la naturaleza (cf. 72) y de lo indígena (cf. 72, 109), y su conciencia del propio valer frente a la Península (cf. 67-71). En su empeño por rescatar lo indígena no sólo se asumen elementos de las religiones tradicionales en la predicación cristiana, sino que se llegan a reinterpretar determinados mitos en clave cristiana: "el barroco novohispano fue un intento programado de mitificación del pasado indígena, una mitificación de los mitos" (109). Lo distintivo de Nueva España no podía estar simplemente en el catolicismo, que ya compartía con la Madre Patria, "sino en la inculturación del catolicismo" (75), particularmente visible en el guadalupismo. Un caso interesante es el de Sigüenza y Góngora, quien, ante la dificultad de hacer compatible el catolicismo con las religiones precolombinas, decide identificar lo más noble del pasado religioso azteca, el dios Quetzalcóatl, nada menos que con el apóstol Tomás, que habría predicado en el Nuevo Mundo (cf. 74).

Todo este proceso fue abruptamente truncado por la decisión borbónica de expulsar a los jesuitas: así entró en América la política ilustrada. Con ella América perdió a quienes eran capaces de dar una forma universal a la realidad mexicana y se encontró sin armas para hacer frente a las nuevas ideas, que, si bien se impusieron en el plano

político, no fueron capaces de borrar por completo el pasado barroco de la Nueva España (cf. 80).

La segunda parte se titula: "De dónde viene ese ruido de manantial" (81-116) y su contenido se expresa en el subtítulo: "México y el surrealismo: mito y revolución". ¿Qué tiene que ver el surrealismo con el carácter barroco de México? Sucede que en su reacción frente a las ideas de la Ilustración los surrealistas creyeron encontrar en México un mundo no contaminado por las ideas de la Modernidad, un mundo lleno de contradicciones, en el cual las fronteras entre sueño y vigilia, apariencia y realidad, institución y revolución se desdibujan. El surrealismo busca "un mundo que trasciende el pensamiento discursivo, una poética transformadora, dinámica y creadora de mitos. Y este es precisamente el espíritu estético de un país como México" (98). Las similitudes entre el espíritu mexicano y el surrealismo se encuentran, según los autores, en la común afirmación de la estética del mito y la política de la revolución (cf. 111-12). Sin embargo, el surrealismo fracasa en su intento por comprender a México y no es más que otra mirada europeizante, que toma de su cultura lo que se acomoda a sus moldes pero no logra hacerle justicia (cf. 97, 103). Los viajes de Artaud, Breton y Moro supusieron un gran revuelo y una fuente de inspiración para esos autores, pero en definitiva "el surrealismo fue una lectura europea de la realidad mexicana, tan extraña como lo fuera la modernidad ilustrada" (97).

La mitificación del espíritu revolucionario es una constante en la historia mexicana. Las páginas que describen la teatralidad de sus revoluciones (cf. 104 ss.) harán las delicias de los lectores extranjeros. El legendario Pancho Villa alcanzó fama gracias a la visión que de él transmitieron los medios de comunicación, pero esos mismos medios influyeron en su forma de conducir la guerra: el líder revolucionario llegó a firmar en 1914 un contrato con una compañía cinematográfica norteamericana "y estipuló en las cláusulas que si los camarógrafos no captaban buenas escenas durante las batallas, se comprometía a fingirlas y a no permitir que operadores y fotógrafos de otras compañías lo retrataran. Los beneficios económicos se repartirían al 50%, a cuenta de los cuales recibió veinticinco mil dólares. Villa se reservaba el derecho a exhibir sus películas a sus hombres y se comprometió a efectuar los

ataques a la luz del día". La conclusión de los autores, lejos de ser un reproche, constituye una constatación: "La revolución de Villa se antoja una sangrienta mascarada barroca, donde se dan cita sueño y realidad, apariencia y entidad" (106).

Esta misma espectacularidad puede encontrarse en el alzamiento de Chiapas y la teatralidad del comandante Marcos, que parece no querer el poder —en eso es discípulo de Zapata— sino más bien la retórica y poética que acompaña a la sublevación armada (cf. 108). Así, "el alzamiento zapatista es una alternativa más que nos enseña cómo México pone la vista en el mito como una opción que puede devolver al mexicano su unidad perdida" (109). En su espíritu revolucionario los mexicanos pretenden volver a la inocencia original, ¿y qué se logra en esa mítica actitud revolucionaria? Estabilizar la revolución, institucionalizarla en un partido que gobierna por décadas e instaurar el predominio de aquella burguesía que en un principio se quería desterrar (111-12).

El intento surrealista por hacer de México su paraíso original tuvo un último episodio. A la muerte de Breton en 1966 su amigo y albacea Jean Schuster recibió la misión de continuar el surrealismo. Como era de esperar el empeño fue un fracaso y el grupo se disolvió en 1969. Veinticinco años después el desencanto de Schuster sólo le permitía dar un único consejo: México debía hacerse parte de los Estados Unidos. "El surrealismo quería que México conservara su alma inocente, pero ya era demasiado tarde" (116).

El libro de Luis X. López Farjeat y Héctor Zagal tiene, entre otros, el mérito de mostrar la relación que hay entre la fe del barroco, su visión teocéntrica del mundo, y la formación de la identidad mexicana y del nuevo Mundo. Esta identidad no es pacífica y durante el siglo XIX y buena parte de éste ha habido diversos intentos por negarla, ya sea quitando lo barroco, reduciendo lo cristiano-católico o incluso intentando eliminar ambos elementos. Ejemplos hay muchos: desde las políticas laicistas del siglo pasado hasta la leyenda negra y el intento de algunos cristianos por presentar una religión más acorde con los tiempos, es decir, despojada de esos añadidos populares, emotivos o cercanos a la superstición. Pero tampoco faltan los empeños por mantener viva dicha herencia, algunos de raigambre popular, como las luchas de

los cristeros en México (tema que, a mi juicio, debería haber sido tratado por los autores) y otros de índole intelectual, como el movimiento de redescubrimiento del barroco que hemos conocido en el último cuarto de siglo. Los temas y problemas que están envueltos en estas discusiones son enormemente complejos y abarcan no sólo cuestiones históricas como la forma en que se llevó a cabo la conquista, la suerte de las culturas precolombinas y las características del arte en el Nuevo Mundo, sino también las relaciones entre naturaleza y cultura, la licitud de transmitir, educar o imponer los cánones europeos, y el delicado proceso de la inculturación. Me detendré, en lo que sigue, sólo en uno de los problemas que están detrás de la cuestión de la identidad latinoamericana, a saber, el hecho de que en este continente se haya recibido la fe en el siglo XVI pero que su consolidación y desarrollo se haya realizado bajo el barroco.

La unión entre catolicismo y barroco en el Nuevo Mundo no es casual y la corriente que, durante los dos últimos siglos, pugna por eliminar las huellas barrocas del continente no es sino la otra cara del empeño por edificar un proyecto cultural que "supere" la herencia cristiana. Es cierto que ninguna forma cultural tiene la capacidad de agotar el contenido de la fe, pero la religiosidad barroca tenía algunas ventajas importantes, que la hicieron penetrar en el alma del Nuevo Mundo. En primer lugar, el barroco reivindica la corporalidad, el movimiento, aquello que puede percibirse por los sentidos, lo que lo hace muy apto para la mentalidad de los pueblos precolombinos. En segundo lugar, el cristianismo que recibió América no fue uno cualquiera, sino el católico. Una de sus muchas diferencias con el protestantismo está dada por el hecho de que sea todo menos una religión espiritualista. El catolicismo acepta los siete sacramentos, que son signos materiales que producen un efecto espiritual, y su liturgia está llena de cosas tan tangibles como imágenes, incienso, santos, procesiones, cenizas y agua bendita. Eso, para autores como Hobbes no sólo es poco espiritual, indigno de una religión pura, sino incluso una forma de idolatría (*Leviatán* IV, 44-45).

Hay una interesante afinidad entre la mentalidad pagana, con sus dioses, lugares, ritos y tiempos y el catolicismo. Para muchos este es un argumento contrario al catolicismo, para otros es una poderosísima

razón a su favor, pues muestra su conexión con las aspiraciones más hondas y genuinas de lo humano, que no pueden ser del todo falsas. Esta atención por lo corporal que separa al catolicismo del protestantismo lo acerca sin embargo a los ortodoxos y su mundo de los iconos. La imagen sacra, como se dijo en las controversias contra los iconoclastas en el siglo VIII, es posible precisamente por la Encarnación. Si Dios se ha encarnado entonces puede ser representado figurativamente. Más difícil puede ser establecer una comparación con el mundo judío: el culto en el Templo, aunque no admitía imágenes, era un culto visible, con sacrificios, inciensos, vestiduras cultuales y otras manifestaciones sensibles. Fuera de Jerusalén, en cambio, sólo estaba la lectura de la Torah, sin que hubiese propiamente culto, pues sería una negación de la centralidad del Templo. En este sentido, el mundo protestante parece haberse orientado más en esta última dirección, mientras que ortodoxos y católicos, con su idea de sacrificio (eso es la Misa) se asemejan más —en este aspecto— al judaísmo de Jerusalén.

Los rasgos visibles de la religión, tal como se presentan en el catolicismo, fueron reforzados por el hecho de que se presentaron en América con el esplendor barroco. Los misioneros apelaron conscientemente a la grandiosidad del culto del Dios verdadero para contraponerla a los cultos precolombinos. Con todo, bien pudo haber sucedido que Colón no hubiera llegado a destino, o que el viaje se hubiese realizado un siglo antes. El destino del cristianismo en América, entonces, probablemente no hubiese sido el mismo. Que la fe en los siglos XVI y XVII se haya consolidado bajo la forma del barroco y no bajo otra depende de una serie de hechos contingentes, pero es bien posible que cualquier otra manifestación cultural hubiese hallado menos acogida entre los habitantes del Nuevo Mundo. Este hecho, que fue una ventaja para la evangelización puede suponer también un serio inconveniente para la preservación de la fe, porque las formas culturales pasan —por mucho que los autores de este libro afirmen que el barroquismo es una constante de la psicología humana— y el apego a esa forma determinada hace difícil su mantención en otros ambientes intelectuales y su difusión entre personas que no gozan de esa sensibilidad. Esto es la consecuencia de que los lenguajes humanos son limitados y no se identifican con el *Logos*, aunque son el medio que tenemos para acceder a él.

Lo que pasa con el barroco sucede también con el románico, el gótico y cualquier otro estilo impregnado por la fe.

Este es un libro que habla de México a los mexicanos. Muchas de las imágenes y los ejemplos resultan incomprensibles para el lector extranjero, pero el problema que trata es común a toda Hispanoamérica. La reflexión que hacen estos autores, de manera ensayística, guarda perfecta coherencia con los trabajos que sociólogos historiadores y juristas han publicado en el Cono Sur. Es probable que los autores no los conozcan, pero esta coincidencia —lejos de restar méritos al libro— muestra que ya hay suficiente material para afrontar en un estudio sistemático un tema apasionante: la rehabilitación del barroco por sus hijos iberoamericanos.

Joaquín García-Huidobro

J. L. ILLANES y J. I. SARANYANA, *Historia de la teología*, BAC, Madrid, 1995, XXV+404 págs.

No es tarea fácil escribir una historia de la teología. Al igual que en las historias de la filosofía, se presenta el problema de determinar en qué medida es historia, es decir, en qué medida hay que prestar atención a los hechos y las fuentes, y hasta qué punto constituyen filosofía o teología, es decir, una reflexión acerca de ciertos temas y problemas. Aunque los autores se inclinan expresamente por la segunda de las posturas (cf. XV), lo cierto es que la primera parte del libro (Periodo Escolástico), a cargo de Josep Ignasi Saranyana, posee un marcado carácter histórico mientras que sólo la segunda, redactada por José Luis Illanes ("La teología en las épocas moderna y contemporánea") puede considerarse teológica. Cada uno de estos enfoques presenta ventajas e inconvenientes. Mientras que en la primera parte el lector encontrará importantes referencias sobre la vida y fuentes de los autores tratados echará, en cambio, en falta la atención a los problemas que mueven a los teólogos a reflexionar. Dicho con otras palabras, el autor no logra mostrar la continuidad de la discusión teológica a lo largo de los siglos y no podrá evitar la sensación de que las reflexiones son arbitrarias o apriorísticas. No sucede lo mismo en la segunda parte de la obra, que privilegia la continuidad de los temas y problemas aunque esa decisión traiga consigo una menor atención a los aspectos estrictamente históricos. El problema no es nuevo. Piénsese, por ejemplo, en las *Lecciones preliminares de filosofía*, de García Morente, que a pesar de los años y las deficiencias históricas que pueda presentar, sin embargo tiene el mérito de mostrar muy bien cuáles son los problemas de los que se ocupa la filosofía y cómo los diversos autores están siempre hablando de lo mismo, aunque

de maneras diversas. En cambio las historias de la filosofía de carácter más enciclopédico, a fuerza de querer tratar mucho, pierden esa continuidad fundamental.

El libro comienza con una cuidada introducción (cf. XV-XXIV), en donde los autores dan una visión general de la historia de la teología y sus etapas. Contra la división habitual de la historia (antigua, media, moderna y contemporánea) advierten que han preferido una periodización diferente, más acorde con la materia estudiada. Es así como dividen la historia de la teología en una edad patristica (hasta el siglo VIII), una época escolástica (que prolongan hasta finales del siglo XVI, es decir, hasta la escolástica española del barroco) y una época moderna y contemporánea (que va desde el siglo XVII hasta nuestros días). Por otra parte, aunque el periodo patristico es fundamental, los autores decidieron no tomarlo en consideración ya que es objeto de una disciplina autónoma en los estudios teológicos (la Patrología) y además la colección teológica en la que se publica (*Sapientia fidei*, de la BAC), ya incluye una obra sobre la materia (R. Trevijano, *Patrología*, Madrid, 1994). A esta exclusión voluntaria hay que agregar una omisión importante, a saber, que aquí se habla fundamentalmente de la teología cristiana, y apenas se atiende a la teología judía e islámica, que, aparte de su valor intrínseco, ha tenido una notable influencia en occidente, que habría justificado una atención mayor.

La primera parte del libro, dedicada al periodo escolástico (cf. 5-179) está dividida en seis capítulos. Su autor, J. I. Saranyana, comienza dando un panorama del renacimiento carolingio (s. IX) y la teología monástica que se enseñaba en las abadías. La cumbre de este periodo pre escolástico está dada por la figura de San Anselmo de Canterbury (+ 1109), y su famoso argumento ontológico que ha dado origen a tantas discusiones a lo largo de la historia del pensamiento. El auge económico e intelectual del siglo XII tuvo manifestaciones en la teología, con autores como Abelardo y San Bernardo y preparó el camino para la cúspide de la escolástica, en el siglo XIII. El hecho fundamental en el panorama intelectual de la época está dado por la recepción de Aristóteles en Europa. Como se sabe, hasta entonces sólo se conocían unas pocas obras del Estagirita, particularmente de lógica, pero en la segunda mitad del siglo XIII se tradujo al latín casi todo lo que hoy conocemos de

su filosofía. El debate intelectual que entonces se produjo marcó la historia intelectual de occidente. En efecto, como fruto de los trabajos de San Alberto Magno y su discípulo Tomás de Aquino, se abrió la posibilidad para una consideración positiva de la ciencia y, más en particular, se apostó en favor de la armonía entre ciencia y fe, frente a quienes, como en el mundo árabe, proponían actitudes fundamentalistas o secularizantes. Como se ha destacado muchas veces, la ciencia moderna no se hizo sobre bases aristotélicas o escolásticas, pero habría sido impensable sin la respuesta positiva que los teólogos del siglo XIII dieron ante la cuestión del valor de la ciencia y su compatibilidad con la fe. De esta historia apasionante da noticia Saranyana a lo largo de todo el capítulo III, destinado a mostrar la plenitud de la escolástica.

El siglo XIV, por el contrario, queda marcado por la crisis, tanto en el campo político como en el del pensamiento. Luchas entre imperio y papado, conciliarismo, difusión del llamado "espíritu laico", son señales de que Europa había entrado en una nueva época. Al mismo tiempo, surgen diversos intentos de renovación y la tendencia a recluirse en la interioridad del hombre y buscar en la mística la armonía que ya no presentaba el mundo exterior. Es la "devotio moderna" (cf. 85-92).

Los dos últimos capítulos de esta primera parte de la obra se dedican al renacimiento, la crisis luterana y la respuesta católica a la misma, particularmente en la actividad de los teólogos de la Escuela de Salamanca, que tanta influencia tuvieron en la cuestión americana de los justos títulos y en el desarrollo de la doctrina de Tomás de Aquino a la luz de los problemas del naciente mundo moderno. Digno de destacarse es la inclusión de un acápite sobre la teología americana del siglo XVI (cf. 156-175), en donde se muestra el papel civilizador que tiene el quehacer teológico, tanto en su vertiente especulativa como más práctica a la hora de enfrentar el problema de la condición de los indígenas, la forma en que deben ser tratados y el hecho de que su aceptación de la fe debe ser libre y respetuosa de todo aquello que en sus culturas no se oponga a la dignidad humana. Lamentablemente, al tratarse la controversia luterana, junto con dar informaciones de gran utilidad, el autor omite tratar la figura de Tomás Moro, quien no sólo mantuvo una importante polémica teológica con Lutero, sino que en múltiples ocasio-