

DESCARTES Y SANTO TOMAS

Por VICTOR FRANKL

Bien mirado, el título de este ensayo debería, acaso, rezar: "Descartes contra Santo Tomás"; pues de la dilucidación de una actitud enteramente negativa del "Padre de la filosofía moderna" frente al mayor pensador de la Edad Media, y de las causas y efectos de esta actitud, se trata en realidad. Disponemos de un número suficiente de testimonios, dados por Descartes mismo, que comprueban cómo el punto de arranque de su filosofar fue, precisamente, su aversión a la filosofía aristotélico-tomista en la cual había sido iniciado por los Padres Jesuítas del Colegio de la Flèche. (1) Según el tenor de estos testimonios, la causa de su aversión se halla ante todo en la convicción de Descartes de que esta filosofía no resuelve los problemas de la física. En una carta a Morin, el 13 de julio de 1638, escribe: "Si se considera que en todo cuanto se ha dicho en la física hasta el presente se trató únicamente de imaginar algunas causas por las que se pudieran explicar los fenómenos de la naturaleza, sin que, no obstante, se haya podido acertar gran cosa; si luego se comparan las suposiciones de los demás con las mías, es decir, todas sus **cualidades reales**, sus **formas substanciales**, sus **elementos** y cosas semejantes, cuyo número es casi infinito, con esto solo: que todos los cuerpos están compuestos de algunas partes... si se compara lo que yo he deducido de mis suposiciones... con lo que los demás han sacado de las suyas... espero que ello ha de bastar para persuadir a los que no se han preocupado que los efectos que yo explico no tienen más causas que aquellas de las cuales yo los deduje". (2) Los conceptos condenados en este pasaje, las "cualidades reales", las "formas substanciales", etc., son, precisamente, los característicos de la filosofía de la naturaleza según Aristóteles y Santo Tomás. En otro lugar, Descartes revela abiertamente su oposición en este dominio contra Aristóteles (que implica, naturalmente, también una contra Santo Tomás), escribiendo a Mersenne en una carta del 28 de enero de 1641, con referencia a la publicación de la obra cartesiana titulada "Meditaciones metaphysicae": "Confío en que cuantos las lean se irán acostumbrando insensiblemente a mis principios, cuya verdad reconocerán antes de advertir que destruyan los de Aristóteles. (3) Pero ya en la primera de sus obras fundamentales, el "Discurso del Método" (1637), revela Descartes que su oposición contra la filosofía enseñada por sus maestros de La Flèche no abarcó solamente sus consecuencias en el campo de la física,

sino la cosmovisión entera, la totalidad de la especulación filosófica; en la primera parte del "Discurso" menciona que, dándose cuenta de la falta de seguridad en los resultados de la labor intelectual de los más ilustres pensadores, "consideraba falso casi siempre todo lo que no era más que verosímil", y que terminó sus estudios en La Flèche "resuelto a no buscar otra ciencia que la que pudiera hallarse dentro de mí mismo, o en el gran libro del mundo". (4) Pero, ¿en cuál dirección tienden estas palabras programáticas? ¿Cuáles son las influencias que revelan? A primera vista, contienen una orientación muy difundida entre los pensadores de orientación anti-escolástica del Renacimiento y del primer Barroco; Campanella, Montaigne, Bacon, subrayan la importancia de la experiencia interna y externa, y Galilei habla, en una frase famosa, del gran libro del universo, escrito en lengua matemática. (5) Pero un examen más detenido de aquellas palabras de Descartes nos revelan una nota propia y muy característica, correspondiente a los rasgos esenciales de su sistema maduro posterior. Si Campanella y Bacon conocen "dos libros", uno el "codex scriptus" de la Biblia, otro el "codex vivus" de la naturaleza, yuxtaponiendo, de tal manera, al libro de la naturaleza a la revelación depositada en la Biblia, y si Montaigne considera el mundo como medio de conocerse a sí mismo, teniendo, en esta forma, yo y mundo, Descartes yuxtapone el libro del mundo al yo, separando los dos elementos constitutivos y correlativos de la vida de un modo muy característico en que aparece ya prefigurada la totalidad de su futuro sistema; este será dualista por excelencia y se basará en la suposición de la seguridad única y exclusiva de la autoconciencia del yo pensante que necesitará de un camino tortuoso y complicado para llegar al conocimiento del mundo exterior. Para poder contestar la cuestión que acabamos de plantear por las influencias materializadas en los conceptos cartesianos —influencias, por cierto, de carácter anti-aristotélico y antitomista, ya que fueron recibidas por el filósofo en la situación psíquica de una evidente oposición contra el pensamiento aristotélico-tomista— tenemos que recordar los rasgos fundamentales del sistema cartesiano.

La primera de sus obras capitales, las "Reglas para la dirección del espíritu" (concebida probablemente en 1628), nos sorprende por una nueva orientación de la investigación filosófica que muy bien se puede llamar "Revolución cartesiana", por ser íntimamente afín a la "Revolución copernicana" que Kant reclamó como justo título de su propia filosofía expuesta en la "Crítica de la razón pura", 150 años después de la obra cartesiana mencionada. En esta obra, Descartes postula una investigación de la razón, entendiéndola como fundamento de todo conocimiento de las cosas, una investigación, pues, de la esencia y del alcance del conocimiento humano y del fundamento y de la estructura de las ciencias; nos sorprende, digo, esta nueva orientación de la labor filosófica porque se distingue radicalmente de la tradicional orientación de la misma hacia la interpretación del mundo objetivo y del hombre como parte integrante de éste, volviendo la atención hacia un algo en el hombre: es decir, la razón, pero la razón, no como cualidad empírica del hombre empírico, sino como fundamento de validez de las ciencias; es una orientación radicalmente "inmanentista" que entiende de antemano todo el universo, y aún al hombre cual ser empírico-corporal, como algo exterior, algo ajeno, a la verdadera esencia

del yo: la razón. El ideal de la ciencia, caracterizado por Descartes en la obra indicada, corresponde exactamente a la posición inmanentista-racionalista; la base de toda construcción de una ciencia auténtica no debe consistir, acaso, en la experiencia de los sentidos, en la experiencia de los hechos del mundo exterior o interior, sino en la intuición de verdades inherentes a la razón, las cuales consisten en la combinación —esencialmente necesaria— de elementos conceptuales irreductibles, como son: punto, línea, forma, extensión, pensar, existir, cosa, nada etc.; mediante tales verdades, basadas, en último término en conceptos innatos, la ciencia tiene que construir el mundo nuevo, en forma puramente matemática, libre de impurezas de origen sensorial. Autarquía de la Razón; interrupción de la corriente vital que une al hombre con la naturaleza, y de la corriente espiritual-sobrenatural que lo une con el Creador; reclusión del intelecto en su propio interior: ese es el sentido que comprende este programa de una renovación de la ciencia.

La próxima obra cartesiana, el “Discurso del Método” (1637) caracteriza la actitud humana que corresponde al programa esbozado de una renovación de la ciencia: calificando las ciencias tradicionales como meros conglomerados de opiniones infundadas, precisamente por haberse desarrollado a base de tradición y contacto histórico, aconseja Descartes al meditador suprimir totalmente sus propias opiniones para adquirir metódicamente un saber fundado en la razón. El lado ético de tal actitud se halla expresado mediante una concepción del estoicismo romano, o sea de Epicuro, la concepción de que el hombre no tiene nada más en su poder que sus propios pensamientos, y que debe usar este poder absoluto sobre su interior, renunciando a lo exterior: de nuevo nos encontramos ante el fenómeno de la reclusión radical del espíritu en sí mismo, impulsado por una profunda desconfianza contra el mundo exterior y contra todo lo que en el hombre lo une a éste.

Las dos obras siguientes: “Meditaciones de prima philosophia” (Meditaciones metafísicas) (1641) y “Los principios de la filosofía” (1644) presentan la exposición sistemática del pensamiento cartesiano. En la primera de las dos Descartes explica que se puede dudar de todo.—de la fidelidad de nuestros sentidos, de la realidad del mundo exterior atestiguado por ellos etc.— con excepción de una cosa: de la realidad del propio ser del que duda, encontrándose el hombre a sí mismo en el acto de dudar, como sér pensante. “Cogito ergo sum” (pienso, luego existo) y: “Sum res cogitans” (soy una cosa pensante), estos dos juicios —según Descartes intuitivamente seguros— constituyen para él el fundamento inconcuso de todo conocimiento de la realidad. Expresamente refuta el filósofo la suposición de que conozcamos las cosas del mundo exterior mejor que nuestro propio ser racional, mediante el famoso ejemplo del pedazo de cera que cambia, acercado a fuego, todas sus propiedades sensibles y cuya identidad esencial consigo misma, detrás del cambio total de las mismas, puede ser concebida solamente por medio del pensamiento y del juicio, manteniéndose así también el hombre, en el contacto con las cosas del mundo exterior, siempre como sér pensante, como res cogitans, inmanente a la esfera de la razón. El medio de ampliar la esfera del saber, seguro más allá del propio interior de la razón, lo extrae el filósofo de un rasgo característico de la primera verdad hallada, o sea del recono-

cimiento del “Cogito ergo sum”; es el carácter de “claridad y distinción”, inherente a este primer conocimiento seguro, que es considerado por Descartes como criterio general de la verdad, siendo verdadero todo concepto y todo juicio que tengan la misma calidad de claridad y distinción de la percepción que aquella primera verdad. Después de haber descartado una última posibilidad de duda —la de que un demonio malo engañe al hombre que confía en el testimonio de este criterio de verdad— demostrando por medio de la prueba ontológica la existencia de Dios como sér infinito y eterno, infinitamente sabio e infinitamente bueno, que no puede engañar al hombre (demostración que se basa, en correspondencia con la orientación inmanentista del pensamiento cartesiano, en la estructura de nuestra idea de Dios, y no, como lo hacen la prueba cosmológica y teológica, en la estructura del mundo exterior), Descartes se dirige confiadamente hacia la investigación del mundo exterior, manteniendo, empero, siempre el método racionalista del “criterio de la verdad”. En la luz de este criterio —según el cual debe ser considerada como verdadera toda idea acompañada por la experiencia interior de la “claridad y distinción” de la misma— Descartes cree reconocer al mundo exterior-corporal como caracterizado sólo por la cualidad de la extensión, como al yo interior por la cualidad de pensar; el mundo exterior (así como también el propio cuerpo del hombre) no es sino forma geométrica, comprensible completamente mediante conceptos matemático-mecánicos, el mundo interior del hombre no es más que pensamiento, luz de conciencia... La próxima obra, los “Principios de la filosofía”, condensan estos conceptos en definiciones extraordinariamente precisas, revelando justamente por eso su íntima contradicción. Es en esta obra en donde la doctrina cartesiana de las dos “substancias”, la pensante y la extensa, adquiere la suprema claridad y revela todas sus consecuencias. Pero mientras que el filósofo despliegue ampliamente su teoría de la substancia extensa, edificando sobre ella una nueva ciencia matemático-mecánica de la naturaleza que incluye en sus tesis mecánico-materialistas también la vida orgánica y aún al cuerpo humano que constituyen para Descartes meros autómatas, no se encuentra en la obra ninguna explicación o aclaración de los gravísimos problemas abarcados por el concepto de la “substancia pensante”. Y eso no por mera coincidencia: pues precisamente este tema hubiese revelado el carácter herético, anticristiano, propio del pensamiento cartesiano desde su raíz, desde su rompimiento con la tradición tomista, que lo había inducido —como todavía veremos— a abrazar doctrinas condenadas por la Iglesia; la extraordinaria cautela típica del proceder de Descartes, que lo hace protestar a cada paso de su plena conformidad con la doctrina de la Iglesia, se muestra evidentemente también en este eludir la discusión detallada del tema espinoso de la “substancia pensante”.

¿En qué consiste la íntima problematización de este concepto de la “substancia pensante”, de la “res cogitans” (cosa pensante), que el hombre encuentra, según Descartes, como realidad indudable de la propia existencia espiritual? Este concepto corresponde en estricto paralelismo al concepto de la “substancia extensa”. Como esta —en la cual coinciden corporalidad y espacialidad— es una, idéntica consigo misma en todas sus partes, existiendo, por eso, según la expresa declaración de Descartes, sólo una materia, idéntica en todas sus partes, y, por eso, un mundo, —de

la misma manera, la substancia pensante que el hombre encuentra en su propio interior tiene que ser una en todos los seres humanos y sin diferencia alguna en los diferentes individuos, teniendo sólo una propiedad, idéntica en todos los hombres, que es la de ser "pensante". Pero Descartes adjudica a la "substancia pensante" la libertad incondicional de la voluntad, la libertad incondicional de dominar y dirigir la vida intelectual del hombre (en contradicción, dicho sea de paso, con la doctrina cristiana de la libertad de voluntad debilitada por las consecuencias del pecado original); y tal libertad supone un fundamento en forma de un ser que es, él mismo, substancia, no sólo una parte indiferenciada de otra substancia, sino, en nuestro caso, parte de una substancia pensante de dimensión universal. Descartes encubre este problema, hablando, no raras veces, de esta substancia como "*mens sive substancia cogitans*" (mente o substancia pensante), como si esta última fuese idéntica, ni más ni más, a la "mente individual", a la capacidad intelectual de la persona humana. o, hablando de sí mismo, de su propia persona, como siendo una "*res cogitans*", una "cosa pensante". Según la lógica del sistema cartesiano y la definición de la esencia de la "substancia". (6) empero, no puede haber más que una substancia pensante única y universal —siendo ilógico aún decir (como lo hace Descartes en la fórmula básica de su filosofía) "*cogito*" (yo pienso), porque no puede haber un "*yo*" activo en la filosofía cartesiana, sino que es posible únicamente decir "*se piensa en mí*" o "*hay pensar en mí*". El radical inmanentismo individualista que constituye el punto de arranque de la especulación cartesiana, se ha convertido, sorprendentemente, con el progreso de ésta, en su contrario, en la negación radical de la existencia personal del espíritu, en el totalismo antipersonalista. Con consecuencia lógica completa interpreta Spinoza (usando fielmente las concepciones contenidas en los "*Principios de la filosofía*" de Descartes) las dos substancias cartesianas, la pensante y la extensa, como "atributos" de Dios —que es, a la vez, substancia única y naturaleza— suprimiendo, por completo, de tal modo, hasta la apariencia de una "persona" humana como centro independiente de sus actos y disolviendo todo en una gran unidad cósmica total; el Spinozismo antipersonalista se encuentra ya, veladamente, en la obra definitiva de Descartes, los "*Principios de la filosofía*".

Encontramos, pues, en el sistema de Descartes una síntesis sorprendente de dos puntos de vista radicalmente opuestos: de un lado un individualismo radical, fundado en la separación completa entre sujeto y objeto, conciencia y mundo, que induce al filósofo a dudar "metódicamente" de toda posibilidad de conocimiento de mundo exterior, y lo hace comprender la tarea de la ciencia en el sentido de una nueva creación del universo desde la base de la razón humana mediante conceptos matemáticos; del otro lado un antipersonalismo o totalismo no menos radical, que lo induce a interpretar el ser del hombre como compuesto de dos substancias estrictamente universales, la pensante y la extensa, sin abrir perspectiva alguna de comprender la individualidad y personalidad del espíritu humano. ¿Cómo podemos entender históricamente una posición rara, dónde ubicar, en cuál dirección de la evolución intelectual del occidente, a un pensador que une en su ser tales contradicciones? La contestación de esta pregunta nos mostrará cuáles fueron las influencias a que Descartes se entregó después de haber renunciado al Tomismo.

Para reconocer con claridad el lugar que corresponde a Descartes en la evolución intelectual del occidente, tenemos que recordar los momentos principales de la misma desde la primera Edad Media hasta el Renacimiento, si bien reduciendo procesos complicadísimos a algunas fórmulas características. Hasta el siglo XII prevalece en la filosofía medieval el llamado "Realismo", el Realismo ontológico, en su forma más radical, la platónica; es decir, la convicción de que los objetos de nuestros conceptos generales, p. e. "el" hombre, "la" bondad, existen realmente en el mundo objetivo, y aún, que, en sentido pleno, existen solamente ellos, formando los seres, cosas y cualidades individuales en los cuales se manifiestan aquellos universales, revelaciones y hasta partes reales de estos entes metafísicos; la experiencia, propia de comunidades biológica y espiritualmente jóvenes, de la unidad vital-espiritual del grupo social y de la preeminencia absoluta del todo ante sus partes, del grupo ante sus miembros, se expresa claramente en esta concepción filosófica que considera como más real al hombre en sí, al hombre en general, que los hombres individuales. Una confianza, ingenua y poderosa, en la validez objetiva de la razón, en la correspondencia acabada entre la inteligencia humana y la estructura del mundo y aún el misterio de Dios, como también la experiencia de un contacto íntimo (en que sobrevive algo del contacto mágico primitivo) entre el hombre y la naturaleza, caracterizan esta temprana forma de la conciencia cósmica del hombre medieval. La segunda época es la clásica del pensamiento medieval, la de San Alberto, Santo Tomás, San Buenaventura, y Duns Escoto, el siglo XIII, la época del aristotelismo cristianizado; se caracteriza por un equilibrio perfecto entre lo individual y lo general, lo racional y lo transracional, hombre y mundo, prevaleciendo en la conceptualización filosófica —en correspondencia con el carácter biológico del sistema aristotélico— la interpretación organicista del mundo y de la sociedad, interpretación que fundamenta la posibilidad, propia de esta época histórica de altura meridiana, de reconocer a la vez, el derecho de las totalidades y el de los individuos incluidos en ellas. Según la visión predominante en esta época, los "universales", es decir los objetivos ontológicos de los conceptos generales, las clases, los géneros y las especies, existen realmente, pero no en forma separada de las cosas empíricas (como había creído el Platonismo de la primera Edad Media, sino en ellas, como energías productoras de su formación y evolución; los seres individuales son considerados, con Aristóteles, como "substancias primas", es decir, como realidades básicas, pero en ellos existe un núcleo general, la "forma substancialis", que corresponde a los conceptos generales del hombre y asegura la racionalidad del mundo. Por eso, precisamente, por ser encarnados los elementos generales en las cosas individuales, el pensar humano no consiste simplemente en un reflejar pasivo a los primeros. Como había creído la Edad Media temprana, sino en una labor activa, personal, de abstracción, que saque de las cosas individuales los núcleos generales incluidos en ellas. La energía intelectual, necesaria para tal obra de abstracción, es llamada por pensadores de esta época, usando un concepto aristotélico, "intelecto activo"; pero si para Aristóteles esta energía no pertenece al hombre individual, mortal, sino que entra en su mente como algo inmortal-divino, universal, iluminándola, los escolásticos cristianos transforman este concepto en una capacidad del alma. Hay un estricto orden jerárquico tanto entre las energías inte-

lectivas como entre los niveles de los seres —desde las cosas materiales, accesibles a los sentidos, se elevan los grados del ser y del conocimiento hasta el mundo transracional de la Santísima Trinidad, abierto al hombre sólo mediante la revelación y la intuición mística, teniendo la Iglesia una función gnoseológica central en el sistema del saber. Libertad del hombre como persona y Gracia Divina se complementan mutuamente como en la persona humana las facultades psíquicas y físicas. Una gran armonía anima esta visión del cosmos y del hombre, propia de los pensadores del siglo XIII. El perfecto equilibrio entre individuo y sociedad, la firme estructura de la jerarquía social, la función espiritualmente mediadora de la Iglesia, que caracterizan aquella época clásica del Medio Evo, se reflejan en esta concepción metafísica y gnoseológica, como también una relación perfectamente equilibrada entre hombre y naturaleza, relación animada por el sentimiento de confianza, de seguridad, de amor, y por la conciencia de la mutua correspondencia de la razón en el hombre con la razón en la naturaleza, de la Gracia Divina en el hombre con la Gracia Divina en la naturaleza —diferenciándose por completo este equilibrio entre persona humana y naturaleza de la casi disolución del individuo en la gran unidad mágica del mundo natural, que encontramos en la primera época medieval, como también de la extrañeza y distancia acentuadas que separarán más tarde, en la época moderna y contemporánea, al hombre intelectualizado del occidente con respecto a la naturaleza. Resumamos los rasgos esenciales que distinguen la actitud filosófica del Tomismo de la del Cartesiano: Según la concepción del llamado “Realismo moderado”, mantenido por Santo Tomás, la inteligencia humana es capaz de reconocer las esencias de las cosas, porque los conceptos generales por medio de los cuales la mente trabaja, corresponden a elementos generales —las llamadas “formas substanciales”— que se encuentran en las cosas; la inteligencia humana se halla, de tal manera, en contacto directo con la realidad del mundo objetivo y con la actividad creadora de Dios mismo, cuyos pensamientos constituyen aquellas formas substanciales que obran en las cosas a seres como energías impulsadoras de evolución; el hombre vive, pues, en un mundo amigo, convive con Dios y el mundo; y encuentra a Dios en la estructura teleológicamente ordenada del mundo, no solamente en una “idea” en el interior de su propia razón. Y así como —según la concepción tomista— el mundo forma una gran unidad orgánica en la cual se corresponden la estructura mental subjetiva del hombre y la estructura real objetiva del mundo, del mismo modo constituye también la agrupación humana, la organización estatal, no una mera suma de individuos, sin coherencia esencial, sino una totalidad orgánica, un ser vivo, que incluye en una corriente de vida común a todos sus miembros, y que es llamado, por eso, por el gran tomista de la época barroca, Francisco Suárez, “Cuerpo místico político”, en analogía con la Iglesia que es el “Cuerpo místico teológico”, el Cuerpo místico del Cristo eterno.

Hacia fines del siglo XIII reconocemos en el mundo del pensamiento filosófico las huellas inequívocas de un hondo cambio de la orientación cósmica y social del hombre, de un cambio que durante los siglos XIV y XV transformará progresivamente todas las esferas de la existencia; se trata de aquel giro que fue comprendido y descrito por investigadores

de la Sociología del Espíritu, como Max Scheler y Alfredo von Martin, por medio de la antítesis, formulada por el gran sociólogo alemán Fernando Toennies, de “Comunidad” y “Sociedad”. (7) El primero de los dos conceptos significa un tipo de la convivencia humana en que los individuos que forman parte de un grupo social se sienten y comportan como miembros o células de un organismo vivo, hasta tal grado que sus voliciones —procedentes de las profundidades irracionales del ser del hombre— no expresan sino los impulsos e intereses del grupo que se presenta, por eso, como un ser único, como un cuerpo animado; es la forma social que corresponde a la juventud de las culturas, a la época de su ascensión biológica y espiritual; y es ésta —según la opinión autorizada de Scheler y Martin (a los cuales se podría agregar el más grande sociólogo alemán de la actualidad, Hans Freyer (8)— la estructura social predominante durante la primera mitad del Medio Evo, hasta el siglo XIII, y que corresponde perfectamente a los rasgos característicos del pensamiento filosófico de esta época, que acabamos de mencionar. El segundo concepto, el de “Sociedad”, significa la forma de convivencia correspondiente a una cultura madura o envejecida en la cual los miembros de un grupo social carecen de toda ligazón profunda entre sí y con el todo social y se comportan como los miembros de una sociedad comercial con responsabilidad limitada, dirigidos solamente por el razonado interés de cada uno; y esta forma de convivencia es, precisamente —según la tesis de los investigadores mencionados— la que es propia de la nueva sociedad nacida de la destrucción del mundo medieval: es la sociedad moderna, la sociedad individualista. Pero esta sociedad moderna no se caracteriza solamente por la estructura individualista, sino también —y con esto sobrepasamos el punto de vista de aquellos investigadores— por lo aparentemente contrario del individualismo, es decir, por la creciente organización racional, por la creciente mecanización, por el antipersonalismo radical; y sólo estos dos rasgos juntos caracterizan a la sociedad moderna, “Comunidad” y “Sociedad”, vida medieval y vida moderna, se distinguen profundamente en lo que respecta a las cinco relaciones esenciales que forman la estructura básica de la existencia humana: la relación del hombre con el hombre, la del hombre con la naturaleza, la del hombre con la tradición histórica, la del hombre consigo mismo y la del hombre con Dios. En la “Comunidad” medieval encontramos la unidad vital-espiritual entre hombre y hombre, contacto inmediato con la naturaleza, presencia viva del pasado tradicional, concurso de todas las facultades del hombre, de las intelectivas y las emocional-volitivas, en los actos del espíritu, especialmente en el conocimiento, pero contacto mediato con Dios que se comunica con el hombre sólo mediante la Iglesia. En la “Sociedad” moderna, en cambio, se abre un abismo entre hombre y hombre, hombre y naturaleza, hombre y tradición, y dentro del hombre entre su intelecto y sus facultades emocionales y volitivas, naciendo, de tal manera, el tipo humano del frío intelecto, cuyo único contacto con el mundo y consigo mismo es el interés razonado y la voluntad de poder, y cuya emotividad queda informe y brutal; la relación con Dios, empero —donde ésta subsiste— se hace más inmediata, más individual, a causa de la destrucción del orden jerárquico de la sociedad y del contacto con la tradición, que debilita también la posición de la Iglesia. Si la expresión filosófica más madura de la “Comunidad” en la Edad Media es el Aristotelismo cristiano de Santo Tomás, la

expresión filosófica más radical de la "Sociedad" moderna constituye el sistema de Descartes que une el idealismo gnoseológico inmanentista, es decir, subjetivista, con el totalismo de la razón y la correspondiente interpretación matemático-mecanicista de la naturaleza. Por eso, dice muy acertadamente Max Scheler en su libro "Sociología del Saber" con respecto al mundo "social" moderno: "En primer término, diferenciase el alma humana misma. El pensar va emancipándose crecientemente, como función viva, de las funciones esquemático-orgánicas y emocionales; el alma espiritual, del alma vital. De un modo al par sublime y plástico da expresión Descartes al proceso completo de esta emancipación: cogito ergo sum. El nuevo singularismo, individualismo, racionalismo e idealismo; la nueva distancia del hombre a la naturaleza infrahumana y la nueva relación inmediata del hombre con Dios (sin la mediación del mundo y su orden); la poderosa, inaudita exaltación de la conciencia racional que llega a tener el hombre de sí mismo; todas estas nuevas vivencias determinantes de un nuevo tipo humano encuentran su expresión en las tres palabras de esta potente frase. Un tejido de errores considerado desde la filosofía objetiva, es sin embargo esta frase la más grandiosa expresión y la formulación más plástica que ha encontrado jamás un nuevo tipo sociológico de hombre". (9).

Ya antes de que aparezcan los rasgos característicos del hombre nuevo en la realidad de las actitudes sociales, ellos se hacen notar en ciertos cambios de orientación en el dominio de la filosofía, cambios que muestran el mismo fenómeno de polarización de los puntos de vista, de un bifurcarse del pensamiento filosófico en posiciones opuestas, como la orientación social misma, extremando, de un lado, el individualismo, del otro el Totalismo antipersonalista. De una parte el Nominalismo, fundado por el sabio franciscano Guillermo de Occam (1270-1347) quien, sosteniendo la existencia exclusiva de los fenómenos empíricos que son individuales, y negando la realidad de toda armazón metafísico-substancial de los mismos en el sentido de los "universales" de los platónicos y aristotélicos del Medio Evo, abrió el camino hacia la reducción de la plenitud objetiva del mundo a meras "ideas" del yo pensante y hacia la reclusión del yo en el círculo de sus pensamientos, es decir, hacia el inmanentismo, el idealismo subjetivo, el individualismo gnoseológico. De otra parte, el averroísmo latino, fundado por el contemporáneo de Santo Tomás y su colega de enseñanza universitaria en París, Siger de Brabante, quien implantó en la universidad de aquella ciudad las doctrinas del gran comentador árabe de Aristóteles, Averroes, ante todo la doctrina del "Intelecto único", común a toda la humanidad, doctrina que implicó la negación del concepto cristiano de la persona, del "in-dividuo" como unidad indivisible de alma y cuerpo. Las dos doctrinas se oponen de igual manera al tomismo, el cual es tratado por Guillermo de Occam, con ironía despreciativa, como "Via antiquorum", en comparación con su propia filosofía que él califica de "Via modernorum". Las dos doctrinas encarnan aberraciones extremistas del justo medio, representado por la filosofía tomista, que —en el sentido de la gran armonía, descubierta en aquella hora de claridad meridiana de la historia occidental, entre hombre y mundo, hombre y sociedad, razón y fe— concede su derecho pleno tanto al todo como a las partes, a la sociedad como a la persona, al hombre como al orden

cósmico y a Dios. Y precisamente estas dos doctrinas esencialmente anti-tomistas —que constituyen, como todavía veremos, durante los siglos XIV, XV y XVI poderes predominantes en el mundo intelectual —entran en composición para formar el sistema cartesiano. La novedad de esta interpretación de la génesis del cartesianismo y de la caracterización de los materiales usados para su construcción, nos obliga a indicar —al menos en forma sucinta— los momentos esenciales del proceso de cristalización de este sistema.

La importancia fundamental de la tradición nominalista para la formación de la filosofía cartesiana fue ya puesta de relieve magistralmente por Regis Jolivet, profesor de las facultades católicas de Lyon, en su libro "Las fuentes del Idealismo" (Buenos Aires 1945); la función de la tradición averroísta, empero, en la construcción del sistema no ha sido reconocida hasta ahora. Esbozemos rápidamente las líneas que conducen desde Guillermo Occam de una parte, Averroes y Siger de Brabante de la otra, a Descartes. Occam niega, precisamente, el fundamento, admitido por los grandes clásicos, de la comunicación y correspondencia perfectas entre razón humana y mundo; niega la existencia real de los objetos de los conceptos generales, a saber, de las "formas substanciales" de carácter genérico, que según la concepción aristotélico-tomista dan sostén, unidad y profundidad metafísica a los complejos cambiantes de impresiones sensoriales que representan en nuestra conciencia los seres y las cosas; y acepta únicamente como realidad lo dado en la experiencia, es decir, lo individual, entendiendo, empero, también al individuo, a la persona, tan sólo como "agrupación más o menos estable, espacial y temporalmente, de fenómenos". "La negación de lo metafísico lleva a no dejar subsistir ante el espíritu sino un polvo de realidades absolutas cuyo lazo permanece ininteligible". Pero en la mente humana existe el universal, como concepto general, y Occam lo reconoce en cuanto tal, adjudicándole la función de "suplir" las realidades singulares de la experiencia, como "signo" evocador, que no tiene, empero, ni la más mínima similitud con una realidad concreta. "De tal manera, el objeto inmediato del espíritu no es, en modo alguno, la cosa misma, sino lo que supone en su lugar, lo que constituye su signo mental, natural o arbitrario, esto es, propiamente, la "intención" o el concepto, la idea o el término. Por donde, lo que para Santo Tomás no era sino el objeto mediato o reflejo del conocimiento, a saber, la idea, id quo cognoscitur, se convierte, para Occam, en su objeto inmediato y directo, id quod cognoscitur. Aparece, pues, el principio de la inmanencia como una consecuencia de las premisas empiristas y nominalistas, y, de rechazo, hasta la misma existencia de las cosas va a convertirse en problema". Así Jolivet. (10) Pero, precisamente, esta orientación del espíritu no hacia las cosas reales, sino hacia conceptos, conceptos abstractos, signos mentales, crea la disposición para la elaboración de un nuevo lazo de unidad entre las fútiles impresiones subjetivas en que se disgregó el mundo objetivo: la matemática. "Al entenderse, con Occam, los universales como meros signos, el conocimiento va a ser simbólico. ...Esto es lo que hará posible el conocimiento simbólico y la física moderna, que arranca de las escuelas nominalistas, sobre todo de París". (Palabras de Julián Marías, en su Historia de la Filosofía). (11) Reconocemos con claridad, cómo se abre el camino que conduce hacia

Descartes. El lazo de unión entre él y Occam constituye un discípulo de éste, Nicolás de Autrecourt, el "Hume medieval". (12) Este pensador de la primera mitad del siglo XIV, cuyas ideas fueron condenadas por la Iglesia, conduce hasta el extremo la disolución del mundo objetivo en elementos individuales incoherentes y su reducción a la pura experiencia sensorial, a la pura fenomenalidad, introduciendo como vínculo de estos elementos la concepción mecánica e interpretando el acaecer como meros procesos de agregación y disgregación de átomos. "¿Estaremos muy lejos de la física cartesiana?", pregunta Jolivet, con ocasión de la exposición de la doctrina de Nicolás de Autrecourt, y continúa: "¿Estaremos lejos asimismo del idealismo cartesiano?" Efectivamente, en vista de que los fenómenos empíricos no son para Nicolás otra cosa que sensaciones o imágenes del sujeto cognoscente, la referencia de las cuales a una fuente objetiva, fuera del sujeto, queda dudosa, porque Nicolás niega la justificación del principio de causalidad en que debería basarse tal referencia, lo único seguro e indudable es la autoconciencia del sujeto cognoscente mismo. Plenamente conforme con Descartes, afirma Nicolás de Autrecourt: "De substantia materiali alia ab anima nostra non habemus certitudinem evidētiaē". (No tenemos seguridad alguna respecto a la existencia de una substancia material diferente de nuestra alma). "Hasta se puede decir, asevera Jolivet, que el cartesianismo estaba ya precontenido en la conclusión expresamente formulada por Nicolás d'Autrecourt de que el mundo exterior permanecía siempre para nosotros un problema por resolver y que, por consiguiente, el universo del pensamiento y de las ideas era el único universo de que estemos perfectamente ciertos". (14) Es curioso ver que hasta en los descubrimientos matemáticos concretos de Descartes se le adelantan los grandes físicos de la escuela nominalista de la Universidad de París en el siglo XIV; uno de ellos, Nicolás de Oresme, inventa, antes que Descartes, el empleo de las coordenadas de geometría, intentando todos ellos una aclaración mecánica del acaecer cósmico. (15)

¿Cuál es la causa del definido parentesco entre las ideas nominalistas y las de Descartes? (parentesco que reconocemos en el principio fundamental del cartesianismo, el "principio de inmanencia", es decir, en la suposición de que el pensamiento no alcanza nunca sino a sí mismo y que se encuentra en su derecho si "racionaliza" matemáticamente todo el campo de su experiencia, el cual es siempre sólo un campo "interior"; parentesco que reconocemos en la negación por Descartes de toda estructura propia del mundo, de toda existencia de elementos metafísico-generales que fundamenten los hechos individuales, y en la disolución de estos en meros fenómenos espaciales, accesibles a la matemática). (16) Jolivet contesta esta pregunta indicando que Descartes había sido iniciado, durante sus estudios con los PP. Jesuitas en el colegio de La Flèche, en el realismo aristotélico-tomista, (17) y que su descontento con el carácter abstracto, extraño a la experiencia física de éste, lo había inducido a simpatizar con el nominalismo: "Esa crítica de la metafísica aristotélica consistió para Descartes en sustituir el realismo que le habían enseñado sus maestros de La Flèche con un nominalismo muy semejante al de los empiristas medievales, en el que tenía que estar iniciado, además, por razón de las disputas de escuela". (18) La argumentación de Jolivet que hace de Descartes un continuador y consumidor del nominalismo parece, pues, concluyente.

Dediquémonos ahora al problema —no reconocido aún como tal y no investigado— de la posible influencia del averroísmo en la formación del sistema cartesiano. La estructura del mundo físico, creada a base del principio inmanentista, en el sentido de una racionalidad universal y una pan-matematicidad, supone un sujeto de la construcción que no es mero individuo (porque en este caso resultaría no una concepción única, racional, de validez universal, sino una infinitud de visiones diferentes, según las particularidades de los individuos, una especie de solipsismo de cosmovisiones); supone más bien, un "sujeto general" correspondiente a la universalidad de la interpretación racional-matemática del mundo. El punto de arranque de la especulación filosófica de Descartes es, precisamente, la autoconciencia del propio yo, es decir del hombre individual; ¿cómo llegar a la concepción de un sujeto general, no individual, del pensamiento, concepción indispensable para asegurar a la ilación de sus pensamientos una validez que sobrepase la esfera del propio yo subjetivo y para servir de sostén del sistema matemático universal? Es a base de esta necesidad de encontrar un sujeto racional-general de sus pensamientos, que Descartes echa mano a la segunda gran doctrina antitomista del Medio Evo, la averroista, más exactamente, a la tesis más característica de ésta, la del "intelecto único", substancia pensante universal, común a toda la humanidad, pero separada de las funciones psíquico-vitales del hombre individual que posee sólo un "intelecto posible", "intelecto en potencia", necesitado de la iluminación por aquel "intelecto único" en cuanto "intelecto activo" para llegar a un conocimiento de los elementos generales del mundo, de la estructura general del mismo. (Se trata, en esta doctrina, de una interpretación por Averroes de un pasaje poco claro que se encuentra en la obra "de anima" de Aristóteles, y en el cual éste distingue entre un "Nous poieticós" —intelecto activo— que posee una existencia substancial-eterna, y un "Nous pateticós" —intelecto pasivo— que pertenece al hombre como la capacidad de recibir la irradiación de aquél y que es tan mortal como todos los otros elementos de la naturaleza humana. Tomás de Aquino transformó —según hemos indicado— esta doctrina que desgarró la persona humana y le quitó precisamente su núcleo inmortal, interpretando el "intelecto activo" como parte integrante del alma individual misma). En su comentario al libro XII de la Metafísica de Aristóteles, Averroes compara la relación del intelecto activo con el hombre individual, con la relación del sol con la vista: así como el sol por su luz origina en el hombre la visión, de la misma manera el intelecto activo el conocimiento; mediante este influjo se transforma en el hombre la disposición intelectual en razón real, llamada "intelecto potencial o material", unida intrínsecamente con el intelecto activo. Otro pasaje expone que a causa del influjo ejercido por el intelecto activo sobre la disposición intelectual del hombre se produce el intelecto potencial o material, particularizándose el intelecto activo único por el acto del entrar en la pluralidad de las almas individuales, de la misma manera que la luz se particulariza iluminando la pluralidad de los cuerpos diversos. (19) Y confrontemos ahora estas frases de Averroes, que comparan el intelecto activo, único y universal, que entra en las almas individuales iluminándolas con la luz solar que baña la diversidad de los cuerpos, con el pasaje siguiente, tomado de las "Regulae ad directionem ingenii" (Reg. I^a) de Descartes: "Todas las ciencias reunidas no son sino 'la' intelligen-

cia humana que permanece siendo siempre una, siempre la misma, por muy variados que sean los asuntos a que se aplica, y que a pesar de ello no recibe más cambios por eso, así como tampoco los recibe. la luz del sol de la variedad de los objetos que ilumina". (20) Recordemos también la frase siguiente que se encuentra en la primera parte del "Discurso del Método": "Por lo que a la razón respecta —en cuanto es la única cosa que nos hace hombres y nos distingue de los animales— quiero creer que está toda entera en cada uno de nosotros". (21) Creo que estos citados ya bastan para hacer probable la influencia de Averroes sobre Descartes en lo que respecta a la concepción de la "substancia pensante" que es una y la misma —según su propia definición— en todos los seres razonables, pero se particulariza (de un modo no especificado por el filósofo) al presentarse en las almas individuales. Tenemos que recordar también que la misma división que encuentra Averroes en el alma individual, en una parte influenciada por el intelecto activo, unida con él, y por eso transindividual e inmortal, y otra, perteneciente al cuerpo, individual y mortal, se encuentra en Descartes, quien divide la vida psíquica (pero con menor claridad que Averroes) en una parte puramente racional, activa, estructurada por la libertad propia de la "substancia pensante", sin particularidad individual, y otra, producida por el contacto con el cuerpo, pasiva, determinada por el orden mecánico —causal, individualizada por pertenecer al contexto de un cuerpo individual. La persona, en el sentido de la concepción cristiana, como unidad verdadera de un alma substancial-personal-indivisible y un cuerpo individual, se halla fuera, tanto del alcance de Averroes como del de Descartes. Si Dilthey celebra enfáticamente a Descartes como representante del "Idealismo de la Libertad". (22) (es decir, de un idealismo básicamente ético), él no se da cuenta de que la libertad cartesiana se halla en el aire, sin fundamento ni metafísico, ni psicológico alguno, porque la "substancia pensante" es, esencialmente, una y la misma en todos los seres racionales y carece, por eso, de un contenido personal que es la base indispensable de toda libertad verdadera.

Descartes debía conocer perfectamente los conceptos averroistas, que entraron en el mundo cristiano por intermedio del contemporáneo de Santo Tomás, Siger de Brabante, se profundizaron al comienzo del siglo XIV por la obra de Juan de Jandun, ganaron durante los siglos XV y XVI desde la Universidad de Padua una transcendencia casi europea, ante todo por la actividad filosófica de Pomponazzi, y encontraron por última vez un acentuado interés público en el inmediato círculo de vida de Descartes mismo, cuando en 1625 en París (precisamente durante una permanencia de éste en la capital de Francia) el jesuita Antonio Sirmond publicó un libro de refutación de las doctrinas de Pomponacio, recordando de esta manera el centenario de la muerte del filósofo renacentista. (23)

Resumimos: Según nuestra opinión —que tal vez hemos hecho por lo menos probable— se unen en Descartes los dos grandes movimientos antitomistas de la baja Edad Media y del Renacimiento: el nominalismo y el averroismo, acuñando el primero la doctrina del "Cogito ergo sum" y de la "Substancia extensa", o sea la gnoseología y la filosofía de la naturaleza, el segundo la doctrina de la "Substancia pensante" o sea la Filosofía del espíritu de Descartes, resultando, de tal manera, un Yo

solitario, sin individualidad, una naturaleza sin vida orgánica y un espíritu sin personalidad; pero resultando también —y en eso consiste la grande e importante innovación cartesiana— la idea del yo racional-general, considerado como origen de la construcción del mundo en conceptos y como fundamento de toda validez científica. Esta idea constituye, sin duda, la parte más importante del legado de Descartes; su heredero directo es Kant, cuya concepción de la "conciencia en general" como sistema de las formas intelectuales que constituyen el andamiaje racional del mundo no es sino una renovación abstracta y refinada de la "substancia pensante" del pensador francés; (24) su heredero indirecto, Hegel cuya concepción de la "idea" universal —que se desarrolla progresivamente, revelando sus contenidos en las realidades del mundo e irradiando sus impulsos en las almas individuales de los hombres— no es sino una transcripción en caracteres históricos del concepto averroista del "Intelecto único" que ilumina las mentes de todos los hombres, según su capacidad de recibir su irradiación; y la concepción de la "Razón histórica" de Dilthey, del "Espíritu objetivo" de los Neohegelianos, son otras tantas formas de la concepción averroista-cartesiana de la "Substancia pensante", que es trans-individual por esencia. En la filosofía política continúa viviendo es trans-individual por esencia. En la filosofía política continúa viviendo el neo-averroismo cartesiano en forma de la "Volonté générale" de Rousseau y del Estado totalitario de Hegel, fáciles a reconocer como transformaciones de la "substancia pensante" de Descartes. (25) También el contenido individualista-nominalista del cartesianismo sigue operando: en la filosofía, en forma del positivismo y del neopositivismo (Poincaré, "Círculo de Viena", etc.), en la política, como "Ideas de 1789", que concibe la sociedad como mera suma de individuos y la voluntad estatal como expresión automática de la diagonal del triángulo de fuerzas, el cual es la imagen mecanicista de la sociedad, correspondiente al mecanicismo cartesiano. En el "neocartesianismo" fenomenológico de Husserl que se caracteriza por una limitación radicalmente immanentista de la investigación a las "esencias" propias de la conciencia trascendental pura, (26) se unen de nuevo las dos corrientes constitutivas de la filosofía de Descartes: la averroista y la nominalista. Llegamos al resultado —que estimo ser de suma importancia para la comprensión de la esencia de la filosofía moderna y contemporánea y para la articulación orgánica de la Historia de la Filosofía según épocas que corresponden a la realidad de su estructura— de que el cuerpo principal de la filosofía postcartesiana lleva en sus venas el virus averroista y el virus nominalista, es decir, la herencia de dos direcciones por la Iglesia condenadas en sus representantes radi-cales (Siger de Brabante y Nicolás de Autrecourt). Si preguntamos de quién fue hijo vez —como lo hicimos implícitamente en este ensayo— de quién fue hijo espiritual el llamado "Padre de la Filosofía moderna", reconocemos: Descartes es el heredero del espíritu de las dos corrientes antitomistas principales del Medio Evo y lo trasmite a los siglos posteriores.

Pero también el espíritu de la filosofía aristotélico-tomista sigue viviendo: la filosofía social de Giambattista Vico y de los románticos franceses y alemanes, De Bonald y De Maistre, Adán Müller y Savigny, renueva el organicismo sociológico de Santo Tomás y de Suárez; la "Morfología idealista" de Goethe renueva la teoría aristotélico-tomista de las formas substanciales; (27) Trendelenburg en Alemania, Brentano en Austria evo-

can la imagen del Aristóteles auténtico y aplican sus doctrinas a todos los problemas de la filosofía; Driesch lo induce de nuevo en la biología, renovando el concepto aristotélico de la "Entelequia", Frobenius y Spengler en la ciencia histórica, comprendiendo la evolución de las culturas como dirigida por energías teleológicas; Nicolai Hartmann restituye el realismo ontológico de la Escolástica. Y —ante todo— el neotomismo introduce de nuevo la filosofía aristotélico-tomista en el centro de la discusión filosófica actual, "considerando el pensamiento medieval (tomista) no como expresión transitoria de una civilización, sino, en cuanto a la substancia, como definitiva conquista de la razón humana en el campo de la metafísica", considerando, a la vez, a la filosofía moderna, en cuanto immanentista y fenomenista, como hecho histórico definitivamente terminado y sobrepasado. (28) Trescientos años después de la muerte de Descartes debemos decir que su gran enemigo contra el cual construyó la fortaleza, en apariencia inexpugnable, de su sistema egocentrista, es decir, Santo Tomás, lo venció, si no con los detalles de su concepción filosófica, de todos modos con el estilo total de su filosofar.

Lo que queda de Descartes es la imagen del hombre puro, consagrado con todo su ser a la búsqueda de la verdad; lo que queda es el valor humano y éste es inmortal.

* *
*

NOTAS DE BIBLIOGRAFIA

- 1) Cf. L'index scolastico-cartesien de Et. Gilson, Paris, 1913; y J. Sirven, *Les années d'apprentissage de Descartes*, cap. 1.
- 2) Adam y Tannery, *Oeuvres complètes de Descartes*, 1897-1910, tom. II, 197.
- 3) Adam y Tannery, tom. III, pp. 297-298.
- 4) Descartes, *Obras completas*, ed. "El Ateneo", Bs. Aires, 1945, p. 31.
- 5) Cf. Ernst Robert Curtius, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, (Bern 1948), pp. 324, 326.
- 6) Cf. Descartes, *Los principios de la Filosofía*, primera parte, 51, 52, 52.
- 7) Max Scheler, *Sociología del Saber*, (Revista de Occidente, Bs. Aires, 1947); Alfred von Martin, *Sociología del Renacimiento*, (Fondo de Cultura Económica, México, 1946); Ferdinand Toennies, *Comunidad y Sociedad* (Bs. Aires, 1947).
- 8) Hans Freyer, *La Sociología, ciencia de la Realidad* (Bs. Aires, 1944).
- 9) Max Scheler, *Sociología del Saber*, p. 132.
- 10) Regis Jolivet, *Las Fuentes del Idealismo*, Bs. Aires, 1945, pp. 21, 22, 27.
- 11) Julián Marías, *Historia de la Filosofía*, Revista de Occidente, Madrid, 1941, pp. 142, 143.
- 12) Cf. Ueberweg-Geyer, *Die patristische und scholastische Philosophie* (Berlín, 1928), p. 592; Jolivet, pp. 23 sgs.
- 13) Cf. Jolivet, p. 33, n. 43.
- 14) Jolivet, p. 56.

15) Cf. Ueberweg-Geyer, pp. 599 sgs.; Emile Bréhier, *Historia de la Filosofía* (Bs. Aires, 1944), tom. I. p. 656.

16) Cf. Jolivet, pp. 59, 65, 69.

17), 18) Jolivet, pp. 60, 71.

19), 20), 21) Cf. Ueberweg-Geyer, p. 318; Ernesto Renan *Averroes y el Averroismo* (Bs. Aires, 1946), pp. 119 sgs. Compárese las palabras de Averroes, citadas por Renán, p. 122, nota 6, y que rezan: "Anima quidem Socratis et Platonis sunt eadem aliquo modo et multae aliquo modo, ac si diceret: sunt eadem ex parte formae, multae ex parte subjecti earum... Anima assimilatur lumini, et sicut lumen dividitur ad divisionem corporum, sic est res in animabus cum corporibus", con las palabras de Descartes, escritas en la primera parte del Discurso del Método: "Por lo que a la razón respecta... quiero creer que está toda entera en cada uno de nosotros, siguiendo en esto la opinión general de los filósofos que dicen que el más y el menos existen solamente en los accidentes y no en las formas o naturalezas de los individuos de una misma especie". Las dos afirmaciones subrayadas contienen la misma concepción, a saber, de que en la parte racional —identificada con la "forma (substancialis)"— de los hombres no existe ninguna individuación, ninguna separación, según individuos, sino sólo una unidad esencial. La opinión general de los filósofos, que Descartes invoca en este pasaje, es, sin duda, la opinión de los averroistas.

22) Cf. Wilhelm Dilthey, *Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII*. (Fondo de Cultura Económica, México, 1944), pp. 362 sgs.

23) Cf. Renán, *Averroes y el averroismo*, p. 345; Ueberweg-Frischeisen-Köhler-Moog, *Die Philosophie der Neuzeit bis zum Ende des XVIII. Jahrhunderts*, (Berlín, 1921) p. 26.

24) Cf. Joaquín Xirau, *Descartes y el Idealismo subjetivista moderno* (Barcelona, 1927); Regis Jolivet, *Las fuentes del Idealismo*, pp. 80 sgs.

25) Cf. Carl Schmitt, *Die Diktatur*, ed. 2ª, (Munich-Leipzig, 1928) pp. 107 sgs. F. Rosenzweig, *Hegel und der Staat*, 1920.

26) Cf. Francisco Romero, *Descartes y Husserl* (en: *Filosofía contemporánea*, Buenos Aires, 1944).

27) Cf. Mi conferencia sobre "La posición de Goethe en la evolución espiritual del Occidente", (en: *Revista de las Indias*, tom. 110, Bogotá, 1949).

28) Palabras de A. Gemelli, (en: "Enciclopedia Italiana, vol. XXIV, pp. 581-582, Art. Neoscholastica).

Prof. VICTOR FRANKL,

Catedrático de Historia de la Filosofía y Epistemología
en el I. de Filosofía y Letras de la U. N.; de Sociología
en la Facultad de Ingeniería; de Introducción a la
Filosofía en la Escuela Normal Superior.