

LA CONMEMORACION CARTESIANA EN BUENOS AIRES

EN orden cronológico y prescindiendo de los discursos, artículos en diarios y folletos, la primera publicación aparecida entre nosotros en homenaje a Descartes ha sido el número extraordinario de Estudios (Agosto, 1937 N° 314). Sería poco digno que nos pusiéramos a comentar ese número, cuyos defectos por otro lado no se nos ocultan. Sin embargo de ello, las apreciaciones que hemos leído en varias publicaciones o recibido en cartas particulares nos hacen creer que nuestros esfuerzos no han sido del todo mal sucedidos. Así por ejemplo, Pierre Mesnard, el autor de un notable "Essai sur la Morale de Descartes" nos asegura con fecha de 30 de Diciembre de 1937 que ha leído nuestro volumen que califica de "très suggestif" y añade que esto "met certainement la contribution argentine au premier plan des études collectives parues pour le tricentenaire". De la redacción de los "Archives de Philosophie" hemos recibido expresiones semejantes y ya dos revistas: la "Revue des Sciences philosophiques et théologiques" (octubre 1937, p. 799), y la "Revue Néoscolastique de Philosophie" (Nov. 1937, p. 702, se han referido al número de Agosto de "Estudios"; al paso que el prof. Carmelo Ottaviano, de los filósofos italianos más conocidos, director de la revista *Sophia* nos promete ocuparse de nuestros estudios cartesianos. Como estos, Henri Gouhier, J. Marechal... Pero, ahora mientras no aparezca el tomo de la Universidad de La Plata, el homenaje a Descartes, que va a ocupar nuestra atención, lo constituyen los tres tomos publicados por la Universidad de Buenos Aires, por medio del Instituto de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras, dirigidos por el Director del Instituto, prof. Luis J. Guerrero.

Interminable o por lo menos larguísimo sería pretender dar cuenta de todos los trabajos publicados en estos tres tomos, y por otro lado la transcripción del índice poco revelaría del valor de las contribuciones. Nos resignamos pues a pasar por alto muchos estudios y nos limitamos a los de tema más rigurosamente filosófico.

Por de pronto hay que alabar la perseverancia esclarecida del prof. Guerrero, la cual no se oculta a quien reflexione en la dificultad de organizar publicaciones de esta naturaleza. Hay siempre colaboradores morosos u ocupados con otros asuntos, que son los principales culpables —una culpa venial— de que los trabajos difícilmente se puedan distribuir por orden sistemático. Pero ahora, publicados los tres volúmenes, no es difícil reunir en grupos las varias contribuciones.

- a) Descartes como cientista ha sido estudiado por los doctores Houssay, Jakob Mouchel, (1) Beltrán, (2), en su aspecto médico, biológico fisiológico; y por los profesores Isnardi, Peradotto, Grau, Bergara, (3) Franceschi, Rey Pastor, (4) Bouttier, (5) en su aspecto físico o científico en general.

(1) Vol. I. (2) vol. III. (3) vol. I. (4) vol. II. (5) vol. III.

- b) Otro grupo de estudios lo forman los trabajos sobre Descartes relacionado, comparado o visto en función de otros pensadores o de la cultura de la época. A los cuales se podrían sumar dos o tres contribuciones interesantes sobre aspectos menos notables del filósofo o de su obra: Descartes y la Música, las ideas políticas, los sueños; notas sobre la correspondencia.
- c) En una tercera sección vendrían los estudios sobre el problema religioso y el problema de Dios en Descartes, firmados por los profesores Clemente Ricci, L. Castellani, Gouirán y otros, sobre los cuales luego volveremos.
- d) Finalmente vendrían las contribuciones que se ocupan de la metafísica, de la gnoseología de la moral cartesiana, entre las cuales la más notable filosóficamente — no digo históricamente — profunda, según mi opinión personal que no pretende imponerse a nadie, parece ser la del prof. Miguel A. Virasoro.

La matemática cartesiana no tuvo comentario. . .

Antes de recorrer esos cuatro sectores, nos facilitarán la tarea algunas consideraciones generales. En estos tres volúmenes, en muchísimos de los trabajos — que sería enojoso citar por páginas — aflora una idea supuesta como evidente, que, en consecuencia, inspira de un modo o de otro la interpretación, con el peligro de falsearla rotundamente.

Descartes sería el gran revolucionario: el que independizó la mente humana de los grilletes escolásticos, proclamando que la *autoridad* no se puede imponer a la razón humana (1).

No se niega la decadencia de la Escolástica. Nadie mejor que un historiador — aunque su especialidad sea la Historia Nacional — con el acumen que le comunica el manejo del material histórico ha caracterizado esa decadencia. El Dr. Carbia (t. III, p. 39) habla exactamente de "los viejos moldes de una Escolástica desmejorada por la inferioridad mental de algunos de sus expositores". Este texto del Prof. Carbia es el que mejor encuadra la situación en la cual vivió Descartes. Es pues, bastante ridículo aprovechar un estado transitorio de una filosofía, para levantar acusaciones y condenaciones inapelables a la Iglesia que en su esencialidad religiosa nada tiene que ver con las filosofías humanas.

(1) Es imprescindible notar de paso la ausencia de citas objetivas en muchos trabajos que hablan de la doctrina cartesiana, tan ambigua como si fuera no solo de todos conocido, sino siempre igual a sí misma o por lo menos excesivamente simple. A veces he tenido la impresión de que ciertos autores han hojeado rápidamente las obras de Descartes o algún expositor y con esto se sintieron capaces de escribir: A la verdad son dos o tres; pero la objetividad y el rigor científico pedirían que tal no se diese. Puede ser también impresión mía. Muchos y hasta gran parte de los estudios han prescindido del aspecto cronológico de las obras de Descartes. Después de la Obra fundamental de H. GOUHIÉ: *La pensée religieuse de Descartes, Paris, Vrin 1924*, esa falta no debiera existir. Finalmente es lamentable la manera descuidada y poco científica de *citar*. Raros son los que citan un libro indicando por lo menos la ciudad y la fecha. A veces ni las páginas precisas se señalan. El que quiera confrontar, se ve en apuro. La uniformidad pediría que todas las citas de Descartes fueran tomadas de la edición Adam et Tannery. Son pormenores todos estos, pero que la preocupación por la cultura nacional no debe dejar sin atención.

Pero, ¿será el autoritarismo inherente a la Escolástica? Lo dicen los que no han leído la "Quaestio De Magistro" de Sto. Tomás; los que ignoran la libertad de opinar de Suárez, de Dans Escoto, de Toledo, de Pedro de Fonseca...

Por otro lado, ¿qué significa la tal rebelión de Descartes contra la autoridad? En parte es la reedición de lo que Sto. Tomás ya había enseñado en la cuestión citada. Reedición acompañada de un prurito constructivo mal encubierto que llevó Descartes a sus tesis de física hoy abandonadas; a varias de sus pruebas metafísicas luego criticadas; a su moral a la cual él mismo no llegó a dar consistencia.

Detengámonos ahora en algunos de los artículos sobre la ciencia cartesiana. ¿Cuál es el espíritu que la informa? La conclusión de Rey Pastor es que Descartes se queda muy lejos de la ciencia moderna. Descartes pretendía deducir los hechos de ideas a priori. Para él "a nosse ad esse valet illatio" (VII^a Resp. A. T. VII, 520 l. 5) "se esfuerza en extraer las leyes físicas del concepto de Dios, para descender después por la rampa de la deducción a la explicación de todos los fenómenos" (t. II, p. 62-3). En el mismo sentido se expresa Teófilo Isnardi (t. I, 75-140): que caracteriza la física cartesiana como cualitativa más que cuantitativa, la coloca en una grada bastante inferior a la de Galileo y con objetividad recorre los varios puntos de física en que Descartes se ha hecho célebre, situándolos y examinándolos. Es éste un valioso trabajo. Igualmente y quizás con mayor precisión, Lidia Peradotto, muestra (t. I, 141-193) cómo el espíritu filosófico de Descartes lo llevó a la teoría de la ciencia, al paso que el "empirismo" de Galileo cuida de la organización y de las leyes particulares del objeto científico. Pero esos trabajos se olvidan de lo que —con originalidad y en estudio que hace avanzar la comprensión de Descartes— recuerda y expone Patricio Grau (t. I, 243-242). "El problema de Descartes consistió en esa necesidad que tenía de ser físico y aquella otra necesidad que tenía de ser estricta y puramente racional" (p. 211). Psicológicamente la estructura de Descartes estaba compuesta por elementos divergentes: la tendencia abstractista, racionalista pugnaba siempre con la practividad naturalista y el mundo exterior. De ahí que el papel mayor atribuido a *la experiencia* sea "el pulso del problema de Descartes", "el más finamente expresivo de toda su problemática" (213). Y con un sentido certero de las exigencias científicas Patricio Grau —uno de los pocos en todos los tres volúmenes— tiene en cuenta la cronología de las obras para enfocar el estudio de la experiencia en Descartes. De ahí que haya podido llegar a la percepción tan aguda de la evolución que va de las "Regulae" a los "Principia" y que consiste en una sucesión del método analítico por el método sintético, pero de tal modo que jamás uno haya desterrado completamente el otro ni en los mismos *Principia*, ni en la práctica diaria del solitario pensador.

Dejando por falta de espacio y de tiempo otras contribuciones, pasemos a las que se ocupan del problema religioso en Descartes.

La sinceridad religiosa de Descartes, sus intenciones hasta cierto punto apolo-géticas, constituyen —desde hace un decenio— punto adquirido en los estudios cartesianos, el cual en casi todas las contribuciones al "Homenaje" es considerado sólido: Descartes creía sinceramente en Dios, era sinceramente católico y católico práctico; pretendió probar con eficacia la existencia de Dios. La ironía calculada

y la máscara filosófica que Clemente Ricci (t. II, 79-112) quiere ver en nuestro filósofo, son más bien proyecciones de actitudes personales, sin mayor objetividad. . . . Por lo menos ¿se podrá admitir la afirmación de Juan R. Sepich en su notable trabajo? (t. I, 243-328).

El estudio del P. Sepich como exposición de las doctrinas tomistas sobre el conocer científico, el metafísico, el teológico —aunque de difícil comprensión para el lector no iniciado— merece aplausos como traducción de la riqueza compleja y profunda de las doctrinas del *Doctor Communis*. Por lo que respecta a Descartes deja que desear. El pensamiento cartesiano se encuentra demasiado próximo de las fuentes escolásticas y contiene tales elementos personales propios de un talento perspicacísimo, que su exposición reclamaría mayor abundancia de citas y más detenida observación para ser: primero expuesto con justicia y luego comparado con rigor. De toda la enmarañada ambigüedad de las doctrinas cartesianas se nos brinda un aspecto, precisamente el aspecto menos favorable; el aspecto vulgarizado por Jacques Maritain. . . . "La base de la Teología de la Fe, dice el R. P., radica en este punto: la trascendencia de la esencia divina" (p. 327). Pues pocos como Descartes han insistido en esta trascendencia. Lo muestra en el t. II, 311-334, Jacobo Espelbaum, en un trabajo que no se puede alabar bastante, cuanto al fondo mismo y con prescindencia de cierta terminología. Y en efecto, Descartes, en el Coloquio con Burman —entre muchos otros textos— se rebela contra cierto simplismo que considera a Dios como un hombre muy grande, cuyas determinaciones se pueden prever por indagación psicológica (A. T. V, 158. cfr. III, 431, etc., etc.). Una cosa es la idea clara y distinta de Dios, otra la comprensión del océano divino. A tal extremo llevó Descartes su concepción de la trascendencia divina, que —contra el mismo Sto. Tomás— ni siquiera admite en la Divinidad una distinción de razón (cfr. A. T. VII, 432). Lo muestra interesantemente Gilson en los cap. 1 y 2, de su celebrado libro "La Liberté chez Descartes et la Théologie" (Paris, Alcan, 1913). Finalmente un texto decisivo, comentado por H. Gouhier (1), es el de las VI^{as} Respuestas, en el cual comentando un pasaje de S. Pablo que se le objetaba, Descartes habla del conocimiento de Dios como conocimiento de caridad: lo que es decir que el Dios de las "Meditationes Metaphysicae" —en la mente de Descartes— el Dios de S. Pablo, el Dios que se adora (cfr. A. T. VII, 428 sig. IX, 231). El agnosticismo cartesiano, no es fría posición racionalista, sino que incluye una cálida sensación personal que aprende la limitación y la heterogeneidad de la mente humana con respecto a lo Infinito. El no querer "se mester de théologie" significa el derecho con la obligación de no penetrar en terrenos fuera de su competencia. No se niega con esto que hay un problema, desde el punto de vista cartesiano, de la teología como ciencia, de las relaciones entre fe y ciencia: pero su solución es más complicada que la sencilla exclusión de un saber teológico.

Tampoco se quiere olvidar que una comparación entre Pascal y Descartes, como la que establece Sofía Suárez (t. II, 173-199) resulte desfavorable para Descartes en el cual no se percibe la angustia de un alma: es un problema de psicología humana, sutilmente percibido, en uno de los trabajos más objetivos y que

(1) H. GOUHIER, *La pensée religieuse de Descartes*, p. 230-1, Paris Vrin, 1924.

revelan un esfuerzo bien logrado para adentrarse en la fuente original y auténtica del pensamiento de los dos genios que se comparan.

Se puede dirigir críticas a la razón cartesiana y descubrir sus vicios simplificadores y esquematizadores sin necesidad de recurrir, como lo hace Núñez Regueiro (t. III, 171-202), a lo tan criticable y criticado metalógico de Rudolf Otto y a su "Numinosum" (1). Ni esto es desconocer los lementos no conceptuales del conocimiento y de la vida religiosa, ya que el no ser conceptual no importa el ser "irracional".

Pero, nos dicen, la teodicea de Descartes, es una teodicea fracasada. Leonardo Castellani en páginas originales y brillantes (t. III, 117-160) estudia precisamente este punto. La comparación entre S. Agustín y Descartes lo lleva a afirmar que Descartes ha dado "*grosso modo*" una prueba válida de la existencia de Dios, en el estilo de la prueba o de una de las pruebas agustinianas; pero que su abstraccionismo no le ha dejado ver aquello que exactamente constituye el nervio de la prueba. La idea de perfección infinita que, según Descartes, precede de *algún modo* toda idea de imperfección y nos posibilita percibir la imperfección, puede ser prueba de Dios —sin caer en el ontologismo— con tal que aquel "*algún modo*" sea explicado y utilizado. Lo será si vemos en la afirmación de la perfección infinita no sólo una representación, sino además una significación importada por el dinamismo que hace posible la objetividad por la afirmación implícita de lo Absoluto del Ser. Doctrina de J. Maréchal, que no hace sino valorar la más auténtica doctrina tomista, que en este particular es profundamente agustiniana. Descartes pues se quedó a medio camino... La cuestión tan debatida de la relación en que se encuentra Descartes para con S. Agustín recibe de Leonardo Castellani una solución interesante, fina y original. Ni se niega el agustinismo de Descartes ni se lo afirma; sencillamente se indica una tendencia que no llegó al fin. Desearíamos con todo en este trabajo un aprovechamiento mayor de los textos cartesianos, algunos de los cuales quedan de todo olvidados, sin embargo de que serían capaces de apartar mucho a Descartes de S. Agustín y aproximarlos más a Sto. Tomás. El criatismo cartesiano —que en este asunto es el eje del problema— merecería ser estudiado a la luz de las "*Notae in Programma*" (A. T. VIII, 2ª p., p. 357 sig.) que me parece ser lo que de más profundo escribió Descartes sobre el asunto (cfr. A. T. V, 153; X, 421; III, 430). Habría previamente que criticar o fundar bien la interpretación, hoy cada vez más abandonada, que de S. Agustín presenta Ch. Boyer en sus libros. Como observa P. Descoqs la tesis de Ch. Boyer sobre un "tomismo" de S. Agustín, después de los trabajos de J. Hessen y en parte de E. Gilson "est de plus en plus battue en brèche" (2). Por otro lado hay en Sto. Tomás un doble aspecto: el aspecto intelectualista y estático al cual se aproxima Descartes y el aspecto intelectualista-dinámico más propio de Sto. Tomás y cuyo centro es constituido precisamente por la tesis del "*desiderium naturale beatitudinis*".

El dinamismo, entonces, no sería un dinamismo solamente por la acción, sino

(1) FR. K. FEIGEL, *Das Heilige: kritische Abhandlung über R. Otto's gleichnamiges Buch*, Haarlem, 1929.

(2) P. DESCOQS, *Cours de Theodicée*, t. I, p. 557-559. Paris, Beauchesne, 1932.

que ontológicamente se descubriría una estructura esencial dinámica, en cuanto que el mismo ser es una apetencia y una aptitud al ser. A esto Descartes ciertamente no llegó; lo que hace ver con desconfianza los esfuerzos de C. Astrada (I. 195-202) y de T. Gouiran (t. II, 199-208) para extirpar de ciertos pasajes cartesianos todo un sentido existencial. Contribuciones seguramente valiosas, pero que dan la impresión del "coup de force". No nos olvidemos por otro lado —pura razón de autoridad que sin embargo indica una orientación— que M. Heidegger anuncia para la 2ª parte, todavía no publicada de su *Sein und Zeit*, una "phenomenologische Destruktion des "cogito ergo sum" (p. 89) (Halle, Niemeyer, 1931, 3ª ed.). Pero, también, con estas palabras no se pretende desconocer la gran parte de verdad de aquellas dos elucubraciones, que muestran lo exagerado de la tesis de J. Maritain, que forma el 1er. trabajo del 1er. tomo, p. 11-20. No la vamos a discutir. Es una aplicación a Descartes del dogmatismo metafísico de su autor, justamente acusado como pura petición de principio. No se justifica en efecto —desde el punto de vista del pensamiento abstracto y de la epistemología crítica— un inicio que consiste en afirmar sin más la objetividad del ser (3).

Insensiblemente hemos pasado a los temas de interés exclusivamente filosófico y para evitar el alargarnos indefinidamente nos contentamos con comentar el trabajo excelente del director u organizador de los 3 tomos, Juan L. Guerrero (t. III, 41-72), que enfoca uno de los aspectos más atrayentes y sugestivos de la Moral Cartesiana: la teoría de la "generosidad". La generosidad para Descartes no es el olvido de sí y la dedicación magnificente, sino que al revés es una auto-afirmación objetivada por la libertad: pero una auto-afirmación humana, por lo tanto humilde y respetuosa del Poder Supremo. Todo esto es conocido. Pero lo que había sido menos separado y que hace precisamente la originalidad y el meollo del trabajo de J. L. Guerrero, es la observación de que es la virtud cartesiana de la generosidad la que funda toda la vida práctica, todo el uso de las cosas, toda la física, toda la construcción y dominación del mundo, en realidad para el hombre. Guerrero ha distinguido el mundo como realidad de la Creación, la cual queda fuera del poder del hombre y el mundo, como asegurado para mí como distinto de Dios y dotado del atributo de la libertad, que es el que más me asemeja a Dios. Esta interpretación merece seguramente llamar la atención: además de traer luz abundante al problema de la sabiduría en Descartes, cortaría de raíz varias de las cusaciones calurosas de Laberthonnière. Tras atenta consideración, no la puedo sin embargo aceptar en toda su generalidad. Implica en efecto que la distinción del "mundo de la Creación" y del "mundo para mí" es un límite intransponible entre uno y otro mundo, cuando justamente Descartes no concebía ni siquiera una sencilla y obvia verdad matemática que no se apoyará en la certeza previa y *virtualmente actual* de la existencia de un Dios transcendente. El ateo para Descartes no tiene ciencia sino sola-

(2) P. ROUSSELOT, *L'intellectualisme de St. Thomas*, p. 3-52: 201 sigg. Paris, Beauchesne, 1924. 2ª ed. cfr. GUY DE BROGLIE, *De la place du surnaturel dans la philosophie de St. Thomas* en "Recherches de Science Religieuse", 14 (1924) 193-246. 15 (1925) 5-53.

(3) J. DE VRIES, *Denken und Sein*, Friburgo, Herder, 1937.

mente persuasión (A. T. III, 64-5; VII, 141, 384, 438; V, 177). Pero la verdad contenida en la nítida tesis de Guerrero es una verdad psicológica. Psicológicamente, Descartes procedía como si estuviera enteramente a sus anchas "chez soi" en el mundo presente e inmediato.

Pasemos, para terminar, a las poderosas "nuevas meditaciones metafísicas" de Miguel A. Virasoro (t. III, 203-242). Agrada sobre manera en este trabajo el que desde un principio se dice francamente que no se pretende contorsionar la doctrina cartesiana para traerla a lo suyo. Se deja Descartes en su estado de evolución o de regresión —lo que sea— para prestar un homenaje que consistió en poner de relieve contenidos *implícitos*. La honestidad científica de este proceder tiene la ventaja de que no nos pretende ofrecer un Descartes que jamás ha existido. Y ¿qué doctrina cartesiana sirve de base en este estudio? La fundamental: la del "*cogito, ergo sum*". Después de una exposición de las Meditaciones Metafísicas de Descartes, acompañadas por una crítica —en general, eficaz—; Virasoro, empleando la razón concreta en oposición a la razón abstracta, medita por su cuenta. Se admira el vigor de pensamiento y lo concateriado de estas páginas. Se admira, pero no se deja de notar la extrapolación fundamental que impide la adhesión. Desearíase en Virasoro una radicalización mayor, una depuración más completa de los postulados, no ya cartesianos —que esto no falta—, sino hegelianos y existenciales. No hay que olvidar que el *espiritualismo*, inaugurado por Descartes, es un *ideologismo*, que tomó en la historia formas más o menos rígidas y que queda muy distante, no sólo del espiritualismo substancialista de los escolásticos, sino del espiritualismo profundo que conforme la bella expresión de Lachelier ve que "la nature est grosse de l'esprit" (Oeuvres, vol. II, p. 221. París, Alcan, 1933).

Sin embargo quiero insistir y hacer notar bien que estos reparos no pretenden de modo alguno ser definitivos. No estoy seguro de haber entendido perfectamente el rico pensamiento de Virasoro. Quizás explicaciones ulteriores mostraría un acuerdo, o por lo menos una proximidad mayor.

De entre los numerosos artículos publicados en los suplementos de *La Nación* y de *La Prensa*, menciono el que más me llamó la atención Angel Vassallo. en *La Nación* (18 julio 1937) estudia de manera penetrante "Descartes, y salto en el saber donante". Precisamente arriba he insistido en el papel que a los ojos de Descartes representa el concurso divino y la co-existencia. Si pues en lo explícito Descartes se quedó en una aprehensión formal del ser, lo *implícito* de su sistema y esas tesis de apariencia algo desconexas, de lo restante dan razón a las expresiones de Vassallo: "el saber donante de ser pensante se ve que no es donante de ser a secas".

Roberto SABOIA DE MEDEIROS.

(1) LOUIS LAVELLE, *La dialectique de l'éternel présent, De l'Être*, París, Alcan, 1932.