

## VIDA DE LA UNIVERSIDAD

## JULIO CARRIZOSA VALENZUELA

Este ilustre profesional y catedrático de la Universidad Nacional ha llegado por tercera vez a la rectoría de ella mediante legal elección del Consejo Directivo. La presencia de este distinguido elemento universitario garantiza la marcha de nuestra máxima institución docente en las condiciones de absoluta dignidad científica, y alto sentido magistral dentro de los designios para que fue organizada por la ley 68 de 1935. Precisamente en años de prueba de la eficacia de este estatuto le fueron encomendados al doctor Carrizosa y su capacidad fue ampliamente demostrada. Igualmente como Ministro de Educación el Profesor Carrizosa manifestó su conocimiento para dirigir los estudios de todo género en el país. Sus obras de estudio destinadas a la cátedra en la Facultad de Ingeniería son ejemplo de seriedad científica. Además, los dones de su espíritu, como persona humana son manifiestamente luminosos y cordiales. Todas estas virtudes hacen esperar que la rectoría en manos suyas será de las más memorables en la historia universitaria.

Entra el doctor Carrizosa a reemplazar al doctor José Gómez Pinzón quien durante un año ocupó la rectoría también por mandato legal y elegido por el H. Consejo Directivo, en interinidad, para reemplazar al doctor Luis López de Mesa quien presentó renuncia. En el ánimo de alumnos, profesores, decanos, directores y empleados, está muy viva la gratitud por su límpida personalidad dotada de los más admirables atributos de inteligencia, serenidad, profunda convicción en sus actos, amor entrañable a la Universidad y conocimiento de sus necesidades, y de sus fuerzas. La redacción de la revista «Universidad Nacional de Colombia» presenta su saludo de bienvenida y de agradecimiento a estos dos ingenieros que han prestado tan apreciables servicios a la Universidad Nacional.

VÍCTOR FRANKL

Conmemoración del Tricentenario de la Muerte de Descartes  
(11 de Febrero de 1650)

## La Posición de Descartes en la Evolución Espiritual del Occidente

Descartes figura en la historia como “padre de la filosofía occidental”. Pero raras veces se ha preguntado y nunca se ha contestado satisfactoriamente la pregunta de quién fue hijo espiritual este padre de generaciones de pensadores, cuál fue la herencia que personificó en su pensamiento y en su obra. Y por eso, quedó incomprendida o mal interpretada también la esencia de la filosofía occidental cuya corriente principal dimana de él.

Descartes mismo revela con claridad completa cuál fue el histórico punto de partida de su filosofar: su aversión a la filosofía aristotélico-tomista en la cual había sido iniciado por los PP jesuitas del Colegio de la Flèche donde recibió su educación. Según los testimonios, dados por Descartes mismo, la razón intelectual de su actitud negativa se halla en su convicción de que esta filosofía no resuelve los problemas de la Física. En una carta a Morin, del 13 de julio de 1638, escribe: “Si se considera que en todo cuanto se ha hecho 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 sólo: 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 el Aristotelismo medieval, es decir, según 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 posición contra la filosofía enseñada por sus maestros de La Flèche no abarcó solamente sus consecuencias físicas, 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 Barroco primario; Campanella, Montaigne, Bacon, subrayan la importancia de la experiencia interna y externa, y Galileo 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. 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 la revelación depositada en la Biblia, y si Montaigne considera el mundo como medio de conocerse a sí mismo, uniendo, 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 parece 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 copérnica" 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: la razón, pero la razón, no como cualidad empírica del hombre empírico, sino como fundamento de la validez científica; 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, tal vez, 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 de 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 nueva 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 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 Epicteto, 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 en el acto de dudar como ser 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 al 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 ser 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 reconocimiento 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 verdaderos 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 ser infinito y eterno, infinitamente sabio e infinitamente bueno, que no puede engañar al hombre (demostración que se basa, en correspondencia con la orientación immanentista 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 por completo 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 despliega 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 no cristiano, propio del pensamiento cartesiano desde su raíz, desde su rompimiento con la tradición tomista, que lo había inducido —como todavía veremos— a abrazar doctrinas condenados 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 problematicidad 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, en nuestro caso, parte de una substancia pensante de dimensión universal. Descartes encubre este problema, hablando, no raras veces, de esta sustancia como “mens sive substancia cogitans” (mente o substancia pensante), como si esta última fuese idéntica, sin 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 que 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 definiciones contenidas en los “Principios de la filosofía” de Descartes) las dos substancias cartesianas, la pen-

sante 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 del 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 para comprender la individualidad y personalidad del espíritu humano. ¿Cómo podemos entender históricamente una posición tan 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 concepció filosòfica —en correspondència con el caràcter biològic del sistema aristotèlic— la interpretació organicista del món i de la societat, interpretació que fundamenta la possibilitat, pròpia de esta època històrica de altura meridiana, de reconèixer, a la vegada, el dret de les totalitats i el de les individus inclosos en elles. Segun la visió predominant en esta època, les “universals”, es dir els objectes ontològics de les conceptes generals, les classes, les gèneros, i les espècies, existeixen realment, però no en forma separada de les coses empíriques (com havia creït el Platonisme de la Edat Mitjana primària), sinó en elles, com energies productores de la seva formació i evolució; els éssers individuals són considerats, amb Aristòteles, com “substàncies primàries”, es dir, com realitats bàsiques, però en ells existeix un nucli general, la “forma substancial”, que corresponde a les conceptes generals del home i assegura la racionalitat del món. Per això, precisament, per ésser encarnats els elements generals en les coses individuals, el pensament humà no consisteix simplement en un reflectar passiu a les primeres, com havia creït la Edat Mitjana tempra, sinó en una labor activa, personal, de abstracció, que saque de les coses individuals els nuclis generals inclosos en elles. La energia intel·lectual, necessària per tal obra de abstracció es anomena per els pensadors de esta època, usant un concepte aristotèlic, “intel·lecte actiu”; però si per Aristòteles esta energia no pertany al home individual, mortal, sinó que entra en la seva ment com alguna cosa immortal-divina, universal, il·luminant-la, els escolàstics cristians transformen este concepte en una capacitat de l'ànima individual, per garantir la unitat, personalitat i immortalitat de l'ànima. Hay un estricte ordre jeràrquic tant entre les energies intel·lectives com entre els nivells de els éssers —des de les coses materials, accessibles a les sentides, se eleven els graus de ésser i de coneixement fins al món transracional de la Santíssima Trinitat, obert al home solament mitjançant la revelació i la intuïció mística, tenint la Iglesia una funció gnoseològica central en el sistema de la saber. Llibertat del home com persona i Gràcia Divina se complementen mútuament, com en la persona humana les facultats psíquiques i físiques. Una gran harmonia anima esta visió de l'univers i del home, pròpia de els pensadors del segle XIII. El perfecte equilibri entre individu i societat, la ferma estructura de la jerarquia social, la funció espiritualment mediatra de la Iglesia, que caracteritzen aquella època clàssica del Mitjà Evo, se reflecten en esta concepció metafísica i gnoseològica, com també una relació perfectament equilibrada entre home i naturalesa, relació animada per el sentiment de confiança, de seguretat, de amor, i per la consciència de la mútua correspondència de la raó en el home amb la raó en la naturalesa, de la Gràcia Divina en el home amb la Gràcia Divina en la naturalesa —diferenciant-se per complet este equilibri entre persona humana i naturalesa de la quasi dissolució de l'individu en la gran unitat màgica del món natural, que trobem en la primera època medieval, com també de la estranyesa i distància accentuades que separaran més tard, en la època moderna i contemporània, al home intel·lectualitzat de l'Occident amb respecte a la naturalesa. Resumem els rasgos

esenciales que distinguen la actitud filosófica del Tomismo de la del Cartesianoismo: 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 y 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 al 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 caracen 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 del 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 vivo 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 immanentista, 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 potente, 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 considerada desde la filosofía objetiva, es sin embargo esta frase la más grandiosa expresión y la for-

mulación 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, y 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 Averroismo 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 comentarista 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 "individuo" 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 antitomistas —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 Cartesiano 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. Esbochemos rápidamente las líneas que conducen desde Guillermo de 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 permanec 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 cognoscitus, 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 lo 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 de 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 Nicolàs de Autrecourt: "De substantia materiali alia ab anima nostra non habemus certitudinem evidentiae" (13) (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 Nicolàs 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 estamos 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, Nicolàs 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 immanencia", 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 éstos 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.

Dediquémosnos 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 immanentista, 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 que sirva 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 averroísta, más exactamente, a la tesis característica de esta, 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 Santo Tomás 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 origina 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. En otro pasaje expone que a causa del infujo 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 de 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). 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. Ia) de Descartes: “Todas las ciencias reunidas no son sino “la” inteligencia 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 estas citas ya bastan para hacer probable la influencia de Averroes sobre Descartes en lo que respecta a la concep-

ción 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 metafísico, o 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 averroístas, 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 trascendencia 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 Averroísmo; acuñando el primero la doctrina del “Cogito ergo sum” y de la “Substancia extensa”, o sea la Gnoseología y la Filosofía de la naturaleza, y 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, el legado más importante de Descartes; su heredero directo, en este sentido, 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 sutilizada y más abstracta de la “substancia pensante” del pensador francés; su heredero indirecto es Hegel cuya concepción de la “idea” universal —que se desarrolla progresivamente, revelando sus contenidos en las realidades del mundo e irradiando sus impulsos a las almas individuales de los hombres— no es sino una transcripción en caracteres históricos del concepto averroísta del “Intelecto único” que ilumina las mentes de todos los hombres, según su capacidad de recibir la irradiación; y la concepción de la “Razón histórica” de Dilthey, la del “Espíritu objetivo” de los Neohegelianos, son otras tantas formas de la concepción averroísta-cartesiana de la “Substancia pensante”, que es trans-individual por esencia. Sin olvidar los elementos nominalistas encarnados en Descartes (que siguen obrando en el Positivismo y Neopositivismo), podemos calificar al filósofo francés de “Neo-averroísta”, es decir, de renovador del Racionalismo neoplatonizante de la Filosofía árabe medieval, y de transmisor del mismo al Occidente moderno. Para precisar mejor su posición histórica en la evolución espiritual de éste, debemos recordar todavía que la tradición “averroísta” señalada se encuentra en plena decadencia; el Racionalismo antipersonalista, el Egocentrismo de la Razón humana, cede el puesto al reconocimiento de la persona, en toda su concreción existencial y en su unidad viva e inmediata con el mundo circundante, a un nuevo Universalismo realista y personalista, muy afín, en su estructura, a la concepción aristotélico-tomista, cuya negación constituyó el punto de arranque del cartesiano. Verdad que el lado “nominalista” del mismo se mantiene aún firme, en el Neopositivismo y Neocriticismo (Círculo de Viena, etc.), pero no como Filosofía, sino como Epistemología, no como teoría de la estructura de la realidad, sino como teoría de la estructura de las ciencias, ante todo de la Física. 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 egocéntrico, o sea Santo Tomás, lo venció, si no con los detalles de su concepción filosófica, sí con el estilo general de su filosofar. Lo que queda de Descartes es la imagen de un hombre puro, consagrado con todo su ser a la búsqueda de la verdad; lo que queda de él es su valor humano —y éste, en verdad, es inmortal.

## 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, 53.

(7) Max Scheler, *Sociología del Saber*, (Revista de Occidente, Bs. Aires, 1947); Alfred von Martin, *Sociología del Renacimiento*, (Fondo de Cultura Económica, México, 1946); Fernand 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) Régis Jolivet, *Las fuentes del Idealismo*, Bs. Aires, 1945, pp. 21, 22, 27.

(11) Julián Marias, *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. 28 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 Averroísmo* (Bs. Aires, 1946), pp. 119 sgs. Compárense las palabras de Averroes, citadas por Renan, p. 122, nota 6, y que rezan: *Anima quidem Socratis et Platonis sunt aedem 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 Averroístas.

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

(23) Cf. Renan, *Averroes y el Averroísmo*, p. 345; Ueberweg-Frischeisen-Kohler-Mog, *Die Philosophie der Neuzeit bis zum Ende des XVIII. Jahrhunderts*, (Berlín, 1924), p. 26.