

narse propio del hombre. El que haya o no resultado exterior no agrega nada esencial a lo específicamente humano de la acción. Lo propiamente humano es immanente. La producción es instrumental. Por eso toda acción humana es moral, es esencialmente un uso de sí que hace al hombre bueno o malo según su coincidencia con su fin debido. El hombre se hace a sí mismo un agente y así se forma o deforma. El término «conducta» expresa esta «conducción» que el ser humano ejerce sobre sí hacia (o contra) una perfección que no posee plenamente.

Valgan estas líneas como parcialísima glosa del rico contenido de una obra en que se sintetizan enfoques cosmológicos, antropológicos, éticos y metafísicos de la acción humana y que merece un detenido estudio.

Ricardo F. Crespo

ALBERTO CATURELLI, *Historia de la filosofía en Córdoba. 1610-1983*. Córdoba, Argentina, s. d. (1992-1993). Tomo I: *Siglos XVII-XVIII*, 518 páginas. Tomo II: *Siglo XIX*, 324 páginas. Tomo III: *Siglo XX*, 604 páginas.

Alberto Caturelli, profesor de la Universidad Nacional de Córdoba, ha concebido hace ya bastante tiempo la idea de someter a un rescate integral el desarrollo histórico de la filosofía en la Argentina. Una tarea de esta envergadura, hasta el momento, no había sido encarada con la exhaustividad que Caturelli se ha propuesto depararle. Existe un interesante material historiográfico al respecto, pero sin duda herido por dos defectos que entorpecen el acceso al conocimiento del pensamiento filosófico argentino: por un lado, se trata de una bibliografía cuyo volumen es sensiblemente pobre en comparación con las dimensiones que entre nosotros ha alcanzado el filosofar desde comienzos del siglo XVII; por otro, se halla demasiado dispersa, a tal punto que nunca se la ha podido reunir en un *corpus* unitario y compacto. A estos defectos se agrega el escaso número de cátedras e instituciones dedicadas al rastreo de dicha faz de nuestra cultura. Una excepción la constituyen los esfuerzos que en Mendoza han venido desplegando Diego F. Pro al frente de un pequeño grupo de estudiosos que se expresa a través de la edición de la revista *Cuyo* de la Universidad Nacional del mismo nombre. Pero es innegable que carecíamos hasta ahora de un examen de la magnitud suficiente para satisfacer la intención alentada por Caturelli desde largos años atrás. El único antecedente destacable de la obra del filósofo cordobés, como se sabe, es el macizo libro de Guillermo Furlong S. I. *Nacimiento y desarrollo de la filosofía en el Río de la Plata*, Buenos Aires 1952; un libro que Caturelli califica como «inconcebible para una sola persona» y que se yergue como el precedente más valioso de la suya propia, ésta que ahora tenemos entre manos, pues «no habría sido posible» sin el aporte previo de Furlong (t. I, p. 11). De cualquier manera, tampoco se puede ocultar el hecho que el libro del ilustre jesuita, a pesar de su condición de obra prócer en esta materia, se hallaba resentida por tres rasgos que no es prudente silenciar: ante todo, está restringida a un período cuyo *terminus ad quem* es el alba de la emancipación argentina, lo cual nos ha privado de una reseña de la filosofía elaborada durante los dos últimos siglos; en segundo lugar, es evidente que Furlong, en sus análisis de muchos autores, no ha pasado de una presentación elemental de sus respectivos pensamientos o, si se quiere, de una primera lectura que exige profundizaciones ulteriores; por fin, no pocos juicios de Furlong sobre las doctrinas de los autores colacionados es hoy de difícil aceptación, particularmente al embanderar a muchos de ellos con un tomismo o con un suarecianismo de perfiles poco decantados y, más aún, cuando varios de esos filósofos, a

pesar de la fachada escolástica de sus escritos, no han sido sino importadores de las corrientes racionalistas de matriz cartesiana, voceros del furor que despertaban en todo Occidente las tesis de los *Naturalis philosophiae principia mathematica* de Newton, e incluso hombres inexplicablemente encantados con ciertas modas intelectuales de magra relevancia especulativa, según lo prueba el peso sorprendente que en el Río de la Plata ejercieron los escritos de Erasmo, Montaigne, Gassendi y algunos pensadores que propalaban el esoterismo de baja estofa que cundía en Francia paralelamente a la revolución apadrinada por Descartes. También cabe anotar el tenor discutible de las opiniones de Furlong sobre las fuentes acogidas por los primeros filósofos rioplatenses, ya que hay razones para entrever que en su libro no existe un discernimiento meticoloso de la incorporación de las teorías de Agustín, Bernardo, Buenaventura, Escoto, Cayetano, los primeros maestros jesuitas, Granada y San Juan de la Cruz; sobre la influencia decisiva del Renacimiento, y, por otra parte, sobre las diferencias fundamentales que se palpan entre las doctrinas de Tomás de Aquino, Suárez y Molina irradiadas por sus discípulos argentinos. El caso más saliente que prescribe la necesidad de una revisión de varios juicios de Furlong está dado por sus elucubraciones acerca de la influencia en América de la doctrina un opúsculo atribuido al dominico Melchor Cano, que habría circulado con cierta nombradía en el Nuevo Mundo durante la segunda mitad del siglo XVI, titulado *De secta Iesuitarum*. De este escrito se conserva en Buenos Aires un ejemplar impreso, otrora propiedad de la Biblioteca Nacional y actualmente en el Archivo General de la Nación; pero es evidente que su texto, redactado en una mezcla irreverente de latín y de español, poco o nada tiene de valor filosófico, ya que sus discursos contienen no más que una diatriba contra la por entonces recién fundada hermandad de San Ignacio de Loyola. Un jesuita cabal de pies a cabeza, como lo ha sido Furlong, no podía permanecer insensible ante la andanada de injurias vertidas en el libelo editado con la firma del insigne y poderoso Melchor Cano, mas lo que allí se quiera ver como filosofía depende casi por completo de la imaginación de quien lo lea. Sin embargo, todo este panorama, dentro del cual había demasiados puntos oscuros y no poca confusión, se encuentra largamente superado en la flamante obra de Caturelli. Con ella, las investigaciones anteriores han pasado a revestir las fisonomías de trabajos provisionarios que de aquí en más deberán ser compulsados obligatoriamente con el suyo, al menos por lo que atañe al filosofar acuñado en Córdoba.

En el primer volumen de este tratado, Caturelli pasa revista al período inicial del filosofar cordobés. Etapa sorprendente, si se tiene en cuenta que en 1573 Jerónimo Luis de Cabrera no había hecho otra cosa que fundar un pequeño villorio a orillas del río Suquia, pero que en febrero de 1614 ya contaba con una casa de estudios erigida con el estamento de una universidad. De allí surgió la figura egregia de Luis José de Tejada, el primer escritor argentino, *magister artium* de la joven universidad, y, además, personaje de una vida novelesca que culmina sus días como fraile de la Orden de Predicadores, aunque nunca se ha podido verificar si ha logrado alcanzar las órdenes sagradas. La obra de Tejada se conserva virtualmente íntegra en un bello códice autógrafo depositado en el monasterio de las carmelitas descalzas de Córdoba, quienes ocupan el mismo solar de la casa natal del poeta, cronista, teólogo y filósofo. Caturelli estudia su pensamiento (t. I, pp. 52-63), calificado como «neoplatonismo cristiano», siguiendo la ruta interpretativa inaugurada por A. Serrano Redonnet (*Pico della Mirandola en Córdoba del Tucumán*, Buenos Aires 1941) y por Jorge M. Furt, curador de la edición definitiva del manuscrito carmelita de las obras de Tejada. Luego de un examen de la enseñanza de la filosofía durante el siglo XVII, obra en la cual descollaron los jesuitas, Caturelli destaca las figuras de varios discípulos de San Ignacio que filosofaron en Córdoba hacia aquellos días: Bruno Morales († ca. 1749), autor de un *Tractatus de Deo Uno Optimo Maximo* (pp. 114-

125); José Angulo, a quien se debe un curso de lógica (*Rationalis philosophiae viretum*), descubierto en Bolivia pocas décadas atrás (pp. 129-160); Domingo Muriel (pp. 177-225); el alemán Nicolás Plantich S. I. (*Tractatus in Logica Aristotelis interiora*) (229-247); Mariano Suárez (*Dialectica rationalis*) (pp. 248-259); Benito de Riva (*Physica*) (pp. 251-268); José Rufo, comentador del *De anima* y de la *Metafísica* de Aristóteles (pp. 271-306); Ramón Rospigliosi (pp. 307-309); y José Manuel Peramás (pp. 313-339). De todo ello se infiere que la Compañía de Jesús ha marcado el rumbo de la etapa inicial de la Universidad de Córdoba. La expulsión de los jesuitas, decretada en 1759, asestó un golpe aciago a la vida intelectual cordobesa —en rigor, a toda la vida espiritual hispanoamericana— del cual nuestro continente nunca se ha podido recuperar. En 1780 José Antonio de San Alberto O. C. D. toma posesión del obispado de Córdoba, quien trajo de España nuevos aires a la Nueva Andalucía. Caturelli desmenuza sus aportes a la pedagogía y a la teología política (347-379). En medio de una ruda rencilla entre el clero secular y la Orden de los Frailes Menores, éstos, tras el alejamiento de los jesuitas, pasan a acaparar el control de la universidad. La personalidad más notable de la escuela franciscana es la Cayetano Rodríguez, quien también luego desempeñó un papel gravitante en episodios políticos vinculados a la independencia argentina (pp. 395-408). Poco antes encontramos al religioso Mariano Ignacio Velazco, al cual Caturelli adscribe entre los escasos propulsores de la ética tomista en Córdoba (pp. 387-394). También las obras de los franciscanos Elías del Carmen Pereira y Anastasio Mariano Suárez llaman la atención de Caturelli, quien los analiza a fondo a través de los manuales que se han conservado de sus lecciones universitarias (pp. 411-484). Este primer volumen se cierra con la colación de las contribuciones de otros cuatro frailes de la misma Orden: Manuel Suárez de Ledesma, Mariano Chambo, Martín de Velázquez y Pantaleón García (pp. 487-503).

El segundo tomo de la *Historia* de Caturelli está dedicado al siglo XIX, un tiempo en el cual las notas dominantes de la vida argentina —Córdoba no podía ser ajena a ello— son la guerra de emancipación, la anarquía y las luchas fratricidas que asolaron a la nación hasta bien entrada la segunda mitad de la centuria. Pero un nuevo fenómeno, largamente preanunciado en la crisis espiritual y religiosa de los siglos precedentes, hace su aparición entre nosotros: el secularismo incubado desde los mismos orígenes de la modernidad. La filosofía cordobesa no es inmune a estas novedades. Después de la expulsión de los jesuitas, la universidad no consiguió mantener el vigor que había asomado en los tramos primigenios de su trayectoria. El primer nombre a tener en cuenta en estas fechas es el de Gregorio Funes, quien revolucionó la cultura de su terruño de un modo que habrá de signar *in deterius* su marcha subsiguiente. Tiene toda la razón Caturelli al poner en sus justos términos la ingrata influencia de Funes, pues este clérigo secular, más afecto a las glorias del poder político que a los serenos intereses especulativos, no ha hecho otra cosa sino transplantar a Córdoba el furor de la *idéologie* que triunfaba en Francia en desmedro de la seriedad científica que se precia de encarnar una verdadera filosofía. Auténtico escolarca del iluminismo enciclopedista americano, con él fue despojada de su más elemental base de sustentación la tradición clásica y cristiana que había echado raíces en Córdoba desde no menos de dos siglos atrás. Las páginas que Caturelli le dedica (pp. 18-60) están llamadas a poner coto, y no estaría mal que den comienzo a una genuina polémica en tal sentido, a las loas divagantes que Funes ha recibido de parte de panegiristas a quienes la filosofía nada les debe. Estimulante el rescate que Caturelli hace de la presencia en Córdoba del sacerdote Juan Justo Rodríguez (1751-1832), en cuya literatura se aprecia una fina veta filosófica de inspiración cristiana (pp. 79-90). El tema de la independencia americana no está ausente de las preocupaciones de los pensadores de esta época (pp. 93-116). La reformas institucionales y educativas hacen sentir igualmente su

peso (pp. 119-136). Viene luego un capítulo esclarecedor: «Los heterodoxos cordobeses» (pp. 139-161), donde el autor analiza el iusnaturalismo racionalista de Ramón Ferreira (1803-1874); el krausismo de Luis Cáceres (1828-1874), Telasco Castellanos (1845-1897) y Rodolfo Ordóñez (1866-1934); y el positismo liberal de Cornelio Moyano Gacitúa (1858-1911). Pero la filosofía cristiana no ha desaparecido del todo. José María Bedoya, José Roque Savid, José Vicente de Agüero, Eduardo Ramírez de Arellano y José Genaro Carranza preservan esta línea de pensamiento; no obstante, el filósofo descollante de esta generación es el prelado Martín Avelino Piñero (1820-1885) (pp. 173-202). Saludable ha sido, además, la incorporación de las enseñanzas de Balmes (pp. 203-206); no menos que la vigorosa prádica apologética de Olegario Correa O. P. (1818-1867) (pp. 207-212). El canónigo David Luque (1828-1892) merece especial consideración (pp. 215-217). El positivismo evolucionista es atacado con vehemencia por Gerónimo Cortés Funes (1833-1891) (pp. 218-225), mientras Manuel Demetrio Pizarro (1841-1909) se erige como el abanderado de la causa católica contra el laicismo imperante en la segunda mitad del siglo XIX (pp. 226-259). En posición semejante se hallan Tristán Achával Rodríguez (1843-1887) y Juan Mamerto Garro (1847-1927) y Tobías Garzón (1849-1914) (pp. 260-268). En este panorama no podía faltar la memoria del obispo Mamerto Esquiú O. F. M. (1826-1883), el nombre cumbre de la Iglesia de Córdoba, a pesar de haberla encabezado apenas durante dos años (pp. 273-304). Caturelli cierra este tomo con las alusiones a dos precursores de la neoescolástica: Luis Fernando Falorni O. F. M. († 1910) (pp. 306-311) y Jacinto Ríos (1842-1892) (pp. 312-316).

Pin fin, el tercer volumen de la obra de Caturelli nos introduce en pleno siglo XX. Desde mucho tiempo antes, la Universidad de Córdoba había dejado de ser presidida por las ciencias teológicas y filosóficas. Latinos a fin de cuentas, los cordobeses sustituyeron la primacía de los intereses teóricos superiores por el culto de las disciplinas jurídicas. Sin embargo, este giro no ha conseguido extinguir el espíritu filosófico. La neoescolástica censura con severidad el positivismo a través de la obra de Nemesio González (1966-1929), quien transita las huellas de Balmes, Taparelli y Ortí y Lara (pp. 17-24). Abel Bazán y Bustos (1867-1924), más tarde obispo de Paraná, se empeña en mostrar los nexos del cristianismo con el arte (pp. 32-35). Influidor por el tomista franciscano Agustino Gemelli, Fray José María Liqueño (1877-1926) brega a favor de los principios fijados por León XIII en la encíclica *Aeterni Patris* y se enfrasca en una árida lucha contra el positivismo, el librepensamiento, el liberalismo y el socialismo (pp. 41-88). Leopoldo Lugones (1874-1938) se explaya con abundancia, aunque no sin oscilaciones marcadas, en materia política y estética (pp. 91-132). Basándose en la filosofía jurídica de Rudolf Stammler, Enrique Martínez Paz (1882-1952) profesa convencidamente el neokantismo (pp. 147-177). El socialismo anarquista de Saúl Taborda (1885-1944) representa uno de los ensayos que más encarnizadamente apuntan contra el catolicismo (pp. 181-264). Monseñor Audino Rodríguez y Olmos (1888-1965) es vocero fervoroso de la tradición católica, habiendo enfatizado los valores supremos de la vida espiritual, pero no sin haberse enfrentado con severidad a las corrientes detractoras (positivismo, evolucionismo, inmanentismo panteísta, laicismo, ateísmo) (pp. 269-296). Luis Guillermo Martínez Villada (1886-1959) ha buscado amalgamar su afecto por Platón y Blondel con la admiración que le suscitaba la gesta sapiencial de Tomás de Aquino (pp. 297-310). Por su parte, Rodolfo Martínez Espinosa (1894-1953) es el representante de un tradicionalismo que fenecer en una condescendencia no del todo incomprensible con el esoterismo de René Guénon, como ha sucedido con diversos autores franceses a quienes ha emulado (pp. 321-347). Manuel Río (1906-1993) es el más entusiasta seguidor cordobés de Maritain, cuya influencia no ha sido ajena a los sesgos liberales de su concepción de la libertad (pp. 348-

363). El dominico Mario Agustín Pinto (1908-1988) es uno de los primeros en adherir a las nuevas tendencias del tomismo (pp. 368-370). Pero la cabeza más preclara de esta escuela, y seguramente el pensador más prolífico y profundo surgido de los claustros de la Orden de Santo Domingo, es Alberto García Vieyra (1912-1985), de quien Caturelli nos ofrece el primer estudio de su importante obra, toda ella imbuída de un franca suscripción de la doctrina del Aquinate (pp. 375-392). Raúl Or-gaz (1888-1948), en cambio, pertenece a la tendencia arraigada en un liberalismo preocupado principalmente por la temática sociológica (pp. 401-412). Caturelli incluye una consideración del historiógrafo italiano Rodolfo Mondolfo (1877-1976), quien enseñó ocho años en Córdoba (pp. 415-424). Carlos Astrada (1894-1970) adquirió una formación de cuño germánico y ha querido conjugar la fenomenología con ciertas cadencias marxistas (pp. 429-447). Nimio de Anquín (1896-1979), de quien Caturelli ha sido discípulo, también completó su formación en Alemania, pero su pensamiento se deslizó por otros rumbos: desde una adhesión juvenil al tomismo, pasó después a registrar una notoria inclinación por la ontología de Heidegger y terminó aceptando el univocismo de Hegel al modo de alejamiento expreso de las concepciones tomistas de la participación del ser y de la predicación analógica de la noción de ente (pp. 448-470). Alfredo Fragueiro (1899-1975), a su vez, cultivó la filosofía del derecho a partir de un boceto de matriz neokantiana, aunque igualmente observante de las indicaciones transmitidas por Léon Duguit y Giorgio Del Vecchio, sin dejar de traslucir un singular influjo de Francisco Suárez (pp. 471-504). Émile Gouiran (1909-1955) asumió en Córdoba la representación del espiritualismo francés forjado en la obra de Pascal, al mismo tiempo que dio relevancia al pensamiento de Blondel, de Lavelle y del elenco de autores congregados en el movimiento de la *philosophie de l'esprit* que encabezaron este último junto con René Le Senne (pp. 507-523). El único filósofo estudiado por Caturelli que sobrevive a todos los mencionados es Francisco Javier Voces (1907), magistrado, poeta y sutil escudriñador de la función del estadista en la vida civil.

No es posible extender un juicio crítico sobre el tratado de Caturelli. La razón es clara: un juicio tal requeriría un conocimiento exhaustivo del vasto arsenal de textos colacionados en su *Historia*, es decir, algo que solamente Caturelli ha llevado a cabo hasta ahora. Esto nos permite valorar aún más su trabajo, pues ha debido explorar un territorio al extremo agreste, i. e., la lectura directa de piezas manuscritas de difícil acceso y no siempre de adecuada conservación, la escasísima disposición de obras impresas, la necesidad de organizar un esquema historiográfico cuya reconstrucción no había sido satisfactoriamente intentada hasta este momento y, por si ello no bastara, el deber de pronunciarse filosóficamente en torno de aquello que lenta y arduamente iba cayendo entre sus manos. Este último punto merece ser subrayado: estamos frente a un trabajo donde la fatiga de la tarea instrumental del historiógrafo no se antepone, como lamentablemente sucede en casi toda la historiografía contemporánea, a la labor del filósofo que juzga, —vislumbra, sospecha, aprueba y censura— las teorías que su razón ha ido detectando durante décadas de investigación y de estudio. El único que puede evaluar los quilates de esta obra extraordinaria es el mismo Caturelli, lo cual le está impedido por motivos más que obvios.

A pesar de nuestra incompetencia para emitir un juicio acerca del mérito de esta historia de la filosofía cordobesa, nos animamos, empero, a arrimar a Caturelli la sugerencia de algo que se nos ocurre debiera ser el paso inmediatamente consecuente de su larga vigilia sobre el pensamiento desenvuelto en su patria chica: la necesidad de encarar de una vez por todas la edición de los escritos de los autores argentinos. Salvo un pequeño número entre todas las obras que ha citado, la gran mayoría de ellas es inhallable. Creemos que tal debiera ser el punto de arranque de un rescate integral de nuestro patrimonio

cultural, incomprensiblemente demorado. A la vista del trabajo excepcional que Caturelli acaba de ofrecernos, nadie mejor que él mismo para ponerse al frente de esta campaña.

Mario Enrique Sacchi

C. A. J. COADY, *Testimony. A Philosophical Study*. Clarendon Press. Oxford 1992. 12 + 324 páginas. ISBN 0-19-824786-9.

El autor, quien es profesor de la Universidad de Melbourne, acomete en este libro el estudio del testimonio en su más amplia acepción, es decir, como dato o conjunto de datos que atestiguan algo, de modo que, aprovechando una frase de J. L. Austin, puede expresarse que es una «fuente de conocimiento» (p. 3). Pero existe una larga tradición histórica que habría negligido la función del testimonio en orden a la formación de creencias razonables. Pocos pensadores parecen haber escapado a la tentación de caer en ella, uno de los cuales ha sido Hume. No obstante, esta negligencia, a estar de las palabras de Coady, persiste con intensidad en nuestros mismos días. Al menos parcialmente, Santo Tomás, en cambio, habría realzado el valor del testimonio en sus exposiciones sobre la adhesión del hombre a aquellas cosas conocidas por medio de la fe. El autor sindicia al Aquinate como a alguien que ha elaborado una «interesting and subtle theory» donde se compaginarían tanto la importancia de los datos testimoniales, llegados a nosotros para nuestro asentimiento o nuestro rechazo, cuanto la jerarquía de los *principia per se nota* al modo de puntos de partida de las construcciones sistemáticas del saber científico (pp. 16-17). Pero esta actitud, igual que la anterior de los filósofos griegos y la propia de San Agustín, implicaría que entre los principios evidentes y los testimonios se daría una suerte de tensión que afectaría la consistencia del conocimiento obtenible a través de unas u otras fuentes. Siguiendo a Austin, Coady estima que una noción aceptable de testimonio sería aquélla que lo tiene por un *illocutionary act*, o sea, por un acto «que puede ser y normalmente es ejercido bajo ciertas condiciones y con ciertas intenciones como para que podamos pensar naturalmente de la definición como algo que nos suministra las convenciones que gobiernan la existencia del acto de atestiguar» (p. 25). Coady insiste en la magnitud y en la relevancia de los datos testimoniales, al grado tal que el testimonio «no es un procedimiento arcaico restringido a los tribunales judiciales, sino un acto verdaderamente fundamental que nos ocupa varias veces al día» (p. 54). De todas formas, es estacable el esfuerzo del autor en orden a destacar que el testimonio, si no hemos entendido mal su propuesta, debe ser visto esencialmente como una fuente del conocimiento humano, un surtidor de informaciones a partir del cual los hombres pueden elaborar teorías y avanzar en la emisión de enseñanzas en las que se concreta uno de las más valiosos ofrendas al tesoro de la humanidad. La obra se lee con un interés que no decae en ningún momento, a pesar de las reservas que tal vez susciten las actitudes filosóficas personales de quien la ha escrito con particular esmero.

El libro de Coady merece un análisis ulterior que ponga en claro los alcances del testimonio en toda su dimensión gnoseológica. En este sentido, vale la pena recordar que el precedente más destacado al respecto no se encuentra en el ámbito de la filosofía, sino en aquél de la teología sagrada. Quizás el recuerdo del método empleado en los célebres *De locis theologicis libri XII* del dominico Melchor Cano pueda servir como un precioso punto de partida para ese análisis.

Mario Enrique Sacchi