

de la hipótesis queda suspendida al proceso de verificación en lo que atañe a su adecuación respecto de los datos documentales, es muy evidente que el conocimiento histórico no parte de cero. Por analogía con una situación humana ya conocida, formulamos una imagen hipotética del pasado por conocer, aunque el elemento de transposición resulta bastante débil, pues si exceptuamos el caso de una civilización recién descubierta y completamente aberrante (y en ese caso qué podrá saber de ella), generalmente el historiador sabe ya, de modo somero, cuáles son las preguntas susceptibles de ser formuladas, cuáles son los sentimientos, las ideas, los hallazgos técnicos que pueden ser atribuidos a los hombres de una época o de un medio determinado. Las hipótesis de partida tienen un margen tanto mayor de resultar fecundas cuanto menor sea la parte de extrapolación que contengan. Es aquí donde debe introducirse la noción de progreso dentro de un desarrollo homogéneo en la investigación: cuando la ciencia histórica emprende el estudio de un dominio nuevo, le resulta casi imposible no cometer el terrible pecado de anacronismo: no se sabe todavía cuáles son las preguntas que deben formularse, el espíritu no dispone de instrumentos de análisis bastante precisos como para construir un cuestionario adecuado.

Por ese motivo no he de arrojar la piedra contra Michelet, por haber hecho de Abelardo un espíritu libre, un apóstol de la razón contra los «oscurantismos escolásticos». Las categorías heredadas de la *Aufklärung* (iluminismo) no le otorgaban a este liberal romántico el armazón mental necesario para comprender el pensamiento cristiano del siglo XII. Si nosotros hemos avanzado en este aspecto, ello se debe a los progresos realizados, a los esfuerzos empeñados sin discontinuidad desde Michelet a E. Gilson.

Es evidente entonces que el conocimiento de un objeto histórico puede ser peligrosamente deformado o empobrecido por el sesgo torcido con el que fué abordado desde el

comienzo. Un ejemplo de pregunta mal formulada: se ha discutido durante una generación, a propósito de San Agustín, si éste se convirtió, en Milán, en el año 386, al neoplatonismo o al cristianismo. Ahora bien, P. Courcelle nos ha hecho comprender ahora que en esta época el neoplatonismo era la filosofía oficial del ambiente intelectual cristiano de Milán, y en primer lugar para el propio obispo San Ambrosio. Un ejemplo de empobrecimiento: se han publicado dos historias sobre la pequeña ciudad de Gap una de Gautier y otra de Roman. Abarcan sólo la Edad Media, y aun dentro de este período, se reducen a una serie de monografías sobre los obispos sucesivos; de ellos se nos trazan, casi exclusivamente, los conflictos de orden político que los enfrentaron a la municipalidad, al rey, al conde de Forcalquier, etc. Nada sobre la historia misma de la población en esta pequeña célula humana, nada sobre su actividad económica, su estructura social, la evolución de una y otra; nada sobre la vida espiritual. Y sin embargo, la crisis de la Reforma ha sido aquí extremadamente grave, como en todo el Delfinado (Gap es la patria de Farel, uno de los principales reformadores). Sólo se señalan los efectos políticos, las guerras de religión. Sobre sus orígenes algunas banalidades. Y sin embargo, hubiera sido posible explotar sistemáticamente, como lo ha hecho A. Déléage para la Borgoña, el material toponomástico representado por apodos de lugares, según los testimonios contemporáneos y según los censatarios de la Edad Media. Esto permitiría, mediante un análisis etimológico, reconstruir las etapas sucesivas de ocupación y, en consecuencia, de poblamiento, con posibilidad de retrotraerse hasta los asentamientos prehistóricos. Asimismo hubiera sido posible, al estudiar las leyendas hagiográficas y al analizar la distribución de los santos titulares en cada iglesia de la región, reconstruir etapa tras etapa la implantación del cristianismo en esta zona, hacia el fin de la antigüedad y comienzos de la Edad Media.

Creo que esto basta para el análisis de aquellas posibilidades, prácticamente ilimitadas, ya que, es preciso subrayarlo, cada época, cada medio humano, cada objeto histórico suscita siempre una pluralidad de problemas; cada uno, lógicamente, es susceptible de provocar múltiples preguntas. El historiador adquirirá un conocimiento, que evidentemente habrá de depender de la pregunta o preguntas que elija para profundizar, y esta elección estará a su vez en función directa de su personalidad, de la orientación de su pensamiento, de su nivel de cultura, en fin, de la filosofía general que le proporcione sus categorías mentales y sus principios de juicio.

Tomemos como ejemplo un fenómeno histórico bien determinado: los orígenes del monaquismo cristiano en Egipto, en el siglo IV. Se lo puede estudiar desde el punto de vista de la historia del cristianismo, como uno de sus episodios, o como un aspecto de su desarrollo. Se lo puede estudiar desde el punto de vista comparativo de la historia de las religiones, como una de las manifestaciones del ideal de soledad, ascesis y contemplación, diversamente encarnado en la humanidad (brahmanismo, jainismo, budismo, taoísmo y, a lo que parece, hasta en las sociedades precolumbinas). Se puede ver también el aspecto social, en la medida en que la huída al desierto, la *anakhóresis*, es un fenómeno muy general en el Egipto grecorromano (criminales, deudores y sobre todo contribuyentes sin fondos, asociales de toda especie, y no solamente religiosos). Se puede estudiar asimismo la función económica: los cenobitas de San Pacomio que por miles salían de sus conventos para emplearse en las cosechas del valle del Nilo y ganar así, en pocos días, la magra subsistencia de todo el año, aparecen como una reserva en la mano de obra, como un *Lumpenproletariat*, el equivalente de aquellos obreros estacionales de California, descritos por Steinbeck en su *Viñas de Ira*.

Cada uno de estos puntos de vista es en sí mismo legítimo, y hasta fecundo, al aprehender en parte, o según un aspecto determinado, la realidad del pasado... Por ahora he de subrayar simplemente que la riqueza del conocimiento histórico dependerá directamente de la habilidad, de la ingeniosidad con que se formulen las preguntas iniciales: ellas habrán de condicionar la orientación general de todo el trabajo ulterior. Será un gran historiador aquel que dentro de su sistema de pensamiento (pues por vasta que sea su cultura y lo que se llama la apertura de espíritu, todo hombre, por el hecho de investir una forma, acepta ciertos límites) sepa formular el problema histórico, del modo más rico y más fecundo, y sepa advertir qué pregunta conviene formularle a ese pasado. El valor de la historia —y entiendo con esto tanto su interés humano como su validez— resulta entonces estrechamente subordinado al genio del historiador, pues como decía Pascal, «a medida que se tiene más espíritu, se descubre que hay hombres más originales», mayores tesoros para recuperar en el pasado humano.

Advirtamos la visión singularmente enriquecida que el genio del gran Rostovtsev, tanto como la abundancia de su información, nos ha procurado sobre la civilización helenística (*The social and economic history of the Hellenistic world*, 3 vol. Oxford, 1942): ésta se nos aparece ahora como la admirable madurez de la civilización antigua —«este prolongado estío bajo el sol inmóvil del mediodía»—; no representa ya la decadencia, según el criterio de un cierto purismo humanístico, excesivamente centrado en la noción de un siglo de oro, o según la historia romántica, sensible sólo a los valores de originalidad, de creación, de irrupción inicial (lo cual la inclinaba a interesarse más en las épocas arcaicas, en la «juventud» del arte, del pensamiento, de la civilización).

H. I. MARROU.
De la Connaissance Historique.
París, Ed. du Seuil, 1956.

Traducción de Carlos A. Disandro.

El infinito en la filosofía contemporánea

Henri Berr — Pido ahora al señor Poirier quiera hablarnos del infinito en la filosofía contemporánea.

René Poirier — Si entiendo bien se trata de preguntar cuáles son, para un filósofo contemporáneo, los problemas vivientes relativos a la noción de infinito. ¿Somos, en general, los herederos de la Grecia clásica, o los de Descartes?

Parece que hemos de nuevo «desteologizado» los problemas del infinito, al menos en primera instancia y, por otra parte, separado de nuevo la idea del infinito de la existencia material del infinito. Desde que se toca la idea de infinito muy pocos admitirán que tengamos una idea clara de un infinito de cualquiera naturaleza que sea, a comenzar por la de un infinito espacial o temporal. Kant admitía que el espacio y el tiempo nos son representados intuitivamente como magnitudes infinitas dadas, y, sobre este punto, permanecía cartesiano. Pero esta afirmación se justificaba por la necesidad de fundar una geometría apodíctica en tanto que intuitiva, y hoy perdió casi todo interés epistemológico. *A fortiori*, se ve mal por qué y cómo se fundaría la presencia en nosotros de esta idea de una infinitud divina más radical, más total, y de la cual ella sería, en alguna manera, el signo y la obra. El infinito se nos aparece más como una ley de construcción abierta, como un progreso operatorio, que, cuando se da el derecho de hacer ciertas operaciones, como de considerar como acabado, individualizado, un objeto definido, por una infinidad de datos, y de tomarlo por elemento de un nuevo conjunto, conduce a aserciones muy curiosas y a veces

desconcertantes. El infinito está entonces ligado a intuiciones de prolongamiento operatorio, es un infinito virtual, pero metódico: agregar un número, formar un superconjunto, etc.

El problema lógico del infinito consiste entonces esencialmente en preguntarse si se puede razonar sobre los diversos infinitos matemáticos de una manera puramente axiomática, en hablar y, asimismo, en decir todo lo que el matemático dice de ello sin tener necesidad de representárselos, de realizarlos; siendo entonces el infinito un término ordinario definido por ciertas convenciones de lenguaje, ciertos axiomas, que lo transformarían por vía de combinaciones puramente finitas. Se eliminarían así las intuiciones infinitistas de todo orden, salvo, quizá, la de lo enumerable. El concepto de infinito no guardaría entonces nada del infinito intuitivo así como los números imaginarios no guardan nada de propiamente «imaginario». Se puede preguntar, inversamente, si los razonamientos formales, finitistas, no dejan escapar alguna cosa de esencial y si no son necesarias intuiciones propiamente operatorias e irreductibles que corresponden al empleo del vocablo *todo* aplicado a los elementos de diversos tipos de conjuntos que se pueden construir.

En el primer caso, si una construcción puramente axiomática es posible, ¿pueden probarla de otra manera que realizándola con la ayuda de construcciones que implican los infinitos intuitivos?

La idea de un Infinito operatorio, virtual, que corresponde a una simple posibilidad ilimitada de iteración, semeja, por tanto, todo lo que es representable aún en el Infinito físico, todo lo que tiene de experimentable; posibilidad de ir más lejos, de durar más, de ser causa y de ser causado indefinidamente. El Infinito aparece pues como una ley de progresión indefinida de la experiencia, y en alguna manera una ley mental.

Pero las posibilidades del espíritu son solidarias con un real preexistente; es necesario que alguna cosa en la naturaleza se preste a eso y posea una estructura actual del mismo orden. La idea de un espíritu creador de su objeto y que se autolimita parece bien facticia. Los mejores ojos del mundo no verán un sonido y el oído más fino no escuchará un rayo de luz. Pero la x irreductible que Kant mismo debió poner detrás del *diverso* intuitivo, no sabría ser radicalmente diferente de su imagen, y lo que hay de infinito posible en la exploración empírica del mundo debe tener un correlativo en la estructura real de éste.

En todo caso, no se puede tomar posición tocando el problema de lo infinito sin haber precisado el sujeto de este predicado, el ser que es o no es infinito.

Se ha extendido a veces esta manera de ver, al objeto ideal de las matemáticas, cuyo análisis engendraría nuestro conocimiento. Él debiera, entonces, poseer los caracteres correspondientes a las construcciones mentales de la demostración. Así lo han entendido los grandes cartesianos, herederos del realismo platónico, y por esto se planteaba implícitamente para ellos el problema de lo infinito actual, inherente a la idea matemática.

Para el nominalismo y el formalismo actuales es de otra manera, y se ve mal en qué sentido las construcciones algorítmicas pudieran ser consideradas como la toma de conciencia de una realidad preexistente, la exploración intelectual de una realidad dada, si bien al primer acceso lo infinito posible de las operaciones mentales no presupone lo infinito de una Naturaleza actual.

Esencialmente, pues, en el orden de la exploración del mundo físico, puede plantearse el problema de lo infinito real.

Hay un problema cosmológico de lo infinito, que toma ya un aspecto experimental, ya un aspecto teórico.

¿Un cuerpo abandonado a su inercia vuelve a su punto de partida, un rayo luminoso se cierra sobre sí mismo? Son éstos, hechos de naturaleza experimental, pero es claro que la experiencia no puede jamás probar la infinitud del espacio y que si ella parece probar la finitud, esto sería al precio de un cierto número de hipótesis adventicias, sujetas a caución. Entre tanto, ¿soluciones teóricas finitistas o infinitistas son compatibles con las ecuaciones locales del Electromagnetismo y de la Gravitación? Esto parece bien, y las exclusivas que se pueden arrojar contra las unas o las otras, están ligadas a hipótesis bastante arbitrarias y a una estructura provisional y accidental del lenguaje matemático. Se puede, pues, *hablar* del mundo como finito o infinito.

¿Podemos pensarlo como tal? ¿Representárnoslo como tal? Pensar el mundo como infinito es no pensarlo sino negativamente, virtualmente, pero pensarlo como finito introduce, *ipso facto*, un medio de más dimensiones, en el que sumerge, y que suscita de nuevo un problema de infinitud. Cuando yo era estudiante, mi maestro Brunschvicg consideraba que el problema cosmológico y las antinomias kantianas encontraban una solución definitiva, a la vez necesaria y plenamente racional, en la concepción einsteniana del universo y que la cerradura sin fronteras daba una síntesis ideal de la finitud y de la infinitud del mundo físico. Pero parecería que los sabios mismos estuvieran menos satisfechos y menos asegurados de la necesidad de esta solución, ahora que se presta excepcionalmente bien a la teoría del Universo en expansión. Técnicamente no hay más dificultad en manejar una u otra hipótesis, intuitivamente la una y la otra son decepcionantes.

Sabemos, cómo la cosmología está hoy favorecida y cuáles son sus audacias epistemológicas. De hecho, la mayor parte de las teorías utilizan el lenguaje del universo

cerrado, porque adoptan el punto de vista de la expansión del universo, pero, además de que una transcripción es siempre posible en lenguaje de Universo infinito, nada se opone a la pluralidad de los Universos en un hiperespacio, lo que restablecería un problema de infinitud. Se podría decir que la situación es un tanto la del mundo de los atomistas antiguos, con un universo encerrado en la bóveda o la esfera de las estrellas fijas, más allá de la cual existen otros universos, por otra parte incommunicables.

Y, para el tiempo, es esto lo mismo. El origen del Universo, del cual se vuelve a hablar mucho, no parece poder ser, físicamente hablando, sino un origen relativo, y los físicos están obsesados, a pesar de ello, por la idea de una sucesión indefinida de períodos, que es una idea bien griega. Es necesario observar, desde luego, que en el orden del tiempo, son los griegos, quienes estaban entregados a la idea de un infinito de renovamiento cuando la mayor parte de las religiones, el cristianismo, en primer lugar, se acomodaban más fácilmente a una creación y a una extinción radical del Universo, considerado como finito en duración.

Mientras tanto pensamos, de ordinario, en función del Cosmos, ¿la idea de éste está presente en nuestro conocimiento del mundo, en nuestra inquietud de conocer el mundo? La mayor parte de los sabios que se interesan en ello lo hacen como en un problema de condiciones a sus límites, en un problema de *cerradura* intelectual. No sienten el peso del Universo sobre cada una de sus partes y en particular sobre nuestro sistema solar; no viven una inquietud cosmológica, sino que se cuidan solamente de simetrizar y de completar un sistema de escrituras, de fórmulas. Son un poco como la Dirección de Salud Pública, para quien el problema de la muerte es un problema de estadísticas y de expedientes administrativos.

¿Debemos plantearlo de otra manera, sentirlo humanamente, lo que daría por esto un acento totalmente distinto al problema del infinito? ¿Debemos plantear problemas del más allá, y el problema del infinito real es un problema del más allá? Es asunto de conciencia metafísica.

Pero podemos decir que, cualquiera que sea la manera con la que se introduce el problema cosmológico, no parece que haya mucho sentido en ensayar resolverlo, fuera de un problema ontológico, de una teoría de la percepción y de la realidad, del alma y del cuerpo. Si bien el problema de la infinitud del mundo no parece separable de un problema de la infinitud del ser, que nos aparece bajo las especies de la experiencia sensible y física, lo que restablece el problema de lo infinito metafísico, no como un punto de partida, sino como un término ideal de llegada, no como un dato susceptible de esclarecer las formas corrientes de lo infinito, sino como una imagen virtual, como un horizonte alejado.

Tal problema puede plantearse directamente para algunos. Toda una corriente neoescolástica piensa que toda toma de conciencia intelectual de la experiencia es una aprehensión directa del ser. Tal es, por ejemplo, parece, el sentimiento de Etienne Gilson. En este caso, somos llevados a preguntar de pronto cuál es este ser, si es limitado, lo que es difícil de concebir, o si es ilimitado, si bien seríamos fragmentados, especificados en él como modos finitos o bien fundados por él como criaturas finitas. No es ésta una manera muy corriente de ver las cosas en la filosofía universitaria, y personalmente me costaría adherirme a ella; no por eso existe menos y no deja de plantear un problema de primacía en favor de un ser infinito.

H. Berr— Señor Poirier, a esta cuestión hemos respondido aquí a menudo. *Cogito ergo sum*. El ser, helo allí, está allá donde se lo encuentra, allá en el *yo*, donde

nosotros lo encontramos: *ergo sum*; y nos hemos esforzado en una serie de semanas anteriores, para encontrar hasta en lo más profundo de la materia un equivalente, o un comienzo del *sum* que está en el pensamiento humano. Tuvimos dos semanas consagradas a la *invención*, una semana consagrada a la *sensibilidad* en la vida y en la naturaleza; mostramos —son sabios eminentes en general los que han participado en estas semanas— que todo está ligado a todo y, por consecuencia, que esta *tendencia* que está en la invención, que está en el origen de las cosas, y que se exalta en la invención humana, esta tendencia está en todas partes, puesto que la sensibilidad es alguna cosa que une todo, que liga todo a todo. Después vino una semana que planteaba esta cuestión: «¿qué es la materia?» Se ha estudiado la materia en sus diferentes aspectos y se ha encontrado en todas partes la energía, siendo la materia energía condensada, y siendo la energía una posibilidad de la materia. Después de esto se ha estudiado la energía en ella misma, sus diferentes formas. Finalmente vino una semana consagrada a la Psicología, en la cual se han estudiado todos los grados del psiquismo. En las formas superiores de ese psiquismo, se ha visto el ascenso supremo de esta energía que está en el fondo de las cosas, el emerger de esta tendencia que es la esencia de todas las cosas. He allí la respuesta que de antemano hemos dado a vuestra cuestión: ¿qué es el ser?

R. Poirier — Sin duda, y vosotros habéis así mostrado las riquezas sucesivas del ser humano, del *Cogito*, pero este pensamiento viviente, que se extiende por grados, ¿no es el fenómeno de otro ser, inferido por adivinación intelectual? ¿Y este ser en profundidad, él mismo, no puede ser caracterizado por dos actitudes intelectuales opuestas? Los unos admitirán un realismo radical como

aquél del que hablaba hace un momento. El ser existe como una cosa a la cual se accede directamente, en la cual se entra con pie firme, aun en la noche. Otros admitirán un realismo que se puede llamar intencional: no podemos, dicen, pensar sin objetivar, sin realizar las cosas, sin fabricar con ellas objetos, substancias. Se trata de un ser no de aprehensión sino de intención, de presentimiento, de profecía. El ser sería entonces la primera de las categorías, la categoría del más allá del fenómeno, que puede manifestarse como cosa o como significación: toda imagen figura un ser y un sentido. En este caso, el problema de lo Infinito no es el de la percepción de un atributo totalmente realizado, sino el de la constitución del objeto según una ley.

H. Berr — Señor Poirier, vuestras interesantes reflexiones me conducen —yo lo lamento un poco, pero en fin, esto no tiene importancia— a descubrir el fondo de mi pensamiento y el objeto de la presente semana: es precisamente el de rechazar esta idea de infinito. La segunda parte de nuestra semana se titula: lo Real; lo real en extensión, lo real en pequeñez. Y bien, yo pretendo que no podemos conocer otra cosa que lo real. Aquí, en la *Revue de Synthèse*, en las semanas anteriores, en el trabajo que se ha hecho desde hace veintisiete años, ¡y bien! nosotros oponemos la síntesis de la ciencia a la filosofía; buscamos desprender una filosofía que sea moderna, que esté fundada sobre la ciencia; buscamos desprender esta filosofía y oponerla a lo que llamaré la filosofía tradicional, es decir, una filosofía en la que se discute y busca mucho en lo abstracto. Pero estamos aquí en lo concreto. Utilizamos todas las ciencias para tratar de explicar la realidad. Y —yo lo digo hoy de antemano—, esta segunda parte de nuestra semana está destinada a mostrar lo que se sabe de lo real. Hay problemas que no se plantean. Fuera de lo que sabemos de lo real, no sabemos nada, sino

lo que se puede construir y edificar con las palabras, y digo —yo recordaba en este instante, estabais presentes cuando yo recordé esta anécdota: los alumnos de mi clase realizando el infinito por los ceros indefinidamente agregados al uno— y bien, yo digo, la noción de infinito cuando ella no coincide con las otras nociones, con la de absoluto, con la de perfecto, por ejemplo, cuando no coincide con una creencia religiosa, con la creencia en la existencia de un Dios, digo que no es otra cosa que la extensión de la matemática, de la abstracción, a lo real.

R. Poirier — Sí, pero me parece que es necesario precisar las actitudes y las nociones. ¿Qué podríamos conocer más que lo real? Pero para Descartes lo infinito es justamente lo que hay de más real. ¿Se trata, pues, de lo real estrictamente sensible, experimental? Entonces lo infinito no puede ser un dato empírico, la experiencia no nos da, seguramente, ninguna especie de infinitud, y lo infinito que nosotros le atribuimos no hace más que transponer las experiencias ideales imitadas de las operaciones puramente teóricas de las matemáticas. ¿Pero puede limitarse a este género de realidad? Si allí es necesaria otra, ¿todo ensayo de definición de una realidad en profundidad no nos conducirá a atribuirle una suerte de infinitud, en virtud misma de las leyes de su construcción? ¿Qué realidad, qué infinitud? He allí el problema. Digamos pues: el mundo es infinito en la medida en que lo constituimos infinito, entonces la antinomia desaparece, pero porque no pensamos más nada.

H. Berr — Lo que decís de Descartes lo he dicho, yo, de los jónicos. Yo digo que por intuición el Infinito es el Todo, es el Ser; solamente digo que el Ser es una palabra vaga, una palabra abstracta. Del Ser no conocemos más que nosotros somos, nosotros, y lo que son las cosas.

Escuchad, solamente, os lo ruego, yo creo que es necesario que nos limitemos a esto, porque es desde luego ir demasiado más allá de las cosas, y por consiguiente no llegaríamos; no convencería, como es el caso de siempre, sino a los que están convencidos de antemano, pero yo insisto sobre el hecho de que nosotros tenemos aquí una concepción filosófica, que es contraria a una buena parte de la filosofía tradicional.

M. L. Lenoir — En su comunicación tan precisa M. Kucharski no ha tenido en cuenta un texto de Aristóteles. En el libro A de la *Metafísica*, hacia el fin, el estagirita, impaciente por enumerar los elementos de los físicos italianos y los principios de Empédocles, domina su fragmentación y su disparidad en dos frases. Platón admite lo grande y lo pequeño. Los fisiólogos admiten lo denso y lo rarificado, no lo lleno y lo vacío.

Las determinaciones, de carácter matemático y físico, proceden de los pitagóricos obligados a reunir las estrellas a los puntos, los puntos a las unidades que se enumeran sin que ningún límite sea jamás alcanzado. Ellos juntan las especulaciones aritméticas místicas y positivas para sujetarse a la vez a la cualidad sensible y a la cantidad imaginada, a la constitución primordial de la materia, tal como la figuran Demócrito y Leucipo, llevando los puntos a átomos dados en número infinito.

La práctica de la astronomía y de la fisiología, en el sentido original, impone, pues, admitir el acrecentamiento y la disminución de tamaño como el reverso de la dilatación y de la contracción, al que se pliega el ritmo del mundo, y, al mismo tiempo, la invención de métodos que permiten seguir las variaciones de extensión, sobre la naturaleza, de las cuales Raoul Ferrier tiene muchos más conocimientos que yo mismo. Ellas quedaron oscuras y oprimidas por la admisión de la serie decimal mantenida a pesar de las hesitaciones de las comisiones sabias de la

Revolución francesa, allí donde la expresión numérica de ciertos fenómenos físicos y químicos revela la existencia de una serie compuesta de dos números idénticos, 11, 22, 33, 44... 99, de suerte que se vuelva capaz de marcar, según el uno o el otro sentido, el crecimiento y el decrecimiento de una cantidad calificada en cierta manera en lo real.

Esta corriente subtiende la Edad Media estabilizada por la teología, el Renacimiento consagrado al pampsiquismo y la especulación moderna hasta el fin del siglo XVI. Escapa a menudo que uno de los primeros trabajos de Leibniz, Lacroix lo recuerda, fué una *Teoría de los Números*. La correspondencia cambiada entre Leibniz y Newton atestiguan que ellos estaban completamente de acuerdo sobre las medias aritméticas. Hasta que por una brusca escisión brota el cálculo de las flujiones, que tiene de la observación estelar un sentimiento concreto de lo que cada instante nuevo aporta al surgimiento de la duración; el análisis infinitesimal que tiene de la disciplina lógica la abstracción y la sequedad de una división creciente efectuada sobre lo invisible y puramente imaginario. Momento crítico del pensamiento occidental, si él substituye bien a lo infinito de ontología, incomprensible y fijado lo infinito de tamaño y de pequeñez, que discierne Pascal, justificable por la razón y la imaginación a la vez; que ofrece a las direcciones trazadas por la variedad de los fenómenos naturales y más o menos bien comprendidos por el hombre y sus ecuaciones y sus series; en parte adaptadas a lo real, en su esencia químicofísica, en parte lagunares, en la medida de nuestro poder de aproximación y del probabilismo en el que se cruzan nuestro antagonismo y nuestra complicidad, alternados con las fuerzas.

La variedad creciente de los cálculos modos de análisis matemático, que Lázaro Carnot propone con justeza, para

ejemplo del análisis filosófico, maestro de conceptos, no hubiera podido asegurar el primado contemporáneo de la física estelar y nuclear si Leibniz, Giordano Bruno, Nicolás de Cusa, Roger Bacon, Raimundo Lulio, no hubieran sabido descubrir lo infinitamente pequeño y lo infinitamente grande en el pensamiento helénico.

Un auditor — Una simple observación; muy a menudo yo estuve obsesionado por esta cuestión: ¿El hombre, ser finito, puede concebir lo infinito? y, con razón o sin ella, mi razón que estaba quizá engañada, me respondía negativamente. Me parece que no se puede concebir lo que no se puede expresar. Y yo me refiero a la anécdota que nos contó Berr hace un momento, la historia de los ceros agregados a una cierta cifra; pasad vuestra vida agregando ceros a la derecha de una cifra, no llegaréis a expresar aun una pequeña parcela de la inmensidad o de lo infinito. Por consecuencia, yo no pido más que ser convencido de lo contrario, pero me parece que para el hombre tiene mucho de angustioso concebir lo infinito, salvo, quizá, si se traslada exclusivamente al dominio abstracto. En lo abstracto se pueden, yo creo, aceptar todos los problemas; todos los progresos de la ciencia nos muestran que no se puede rechazar lo que no se concibe *a priori*. Creo que allí está la puerta abierta a una suerte de compromiso entre las dos tesis, y que se pueden aceptar ciertas cosas que la razón no demuestra *a priori*. Es la sola observación que yo deseaba hacer. Es muy simple.

R. Poirier — Yo aceptaría voluntariamente vuestras fórmulas y yo creo, en efecto, que lo Infinito es irrerepresentable, inconcebible aún, si se desea que un concepto esté acabado, bien definido. Pero muchas otras nociones están en este caso, a comenzar por las de Libertad o de Ser. Solamente al lado de los conceptos acabados hay conceptos virtuales, intencionales, que corresponden a

direcciones de pensamiento en las cuales se ensaya progresivamente definir las nociones, que son las reglas, las orientaciones de buscas. Es en este sentido que se puede decir con Kant que hay un principio de causalidad, aunque nosotros no sepamos definir unívocamente la palabra causa. Yo diré en una palabra que hay una intención intelectual de lo Infinito, como de la Libertad o del Ser, y, sin duda, alguna cosa que les corresponde en la Realidad.

Si se me pide precisar estas últimas palabras me arriesgaré, quizá, a decir lo siguiente: hay en el devenir del ser real, en la medida en que podemos forjar una idea, dos principios de determinación, uno siguiendo la ley de las causas antecedentes y la acción del pasado sólo, el otro siguiendo la ley del futuro y de las intenciones. Todo ser es movido por su naturaleza y llevado por su destino, que no es una cosa definida que obra como un imán, sino una realidad en potencia, ficticia y no individualizada, que no podemos representarnos ni aun pensar en otra forma que de una manera negativa o analógica.

Pues, en el orden de las causas eficientes, hay una proporción natural entre las causas y los efectos que son objetos o acontecimientos igualmente especificados y en acto, aunque se ve mal cómo se podría hacer proceder seres finitos de una causa infinita, como si pudiera haber allí un infinito de origen. Cuando más, se imagina un infinito de desarrollo. Se tiene el mismo trabajo en admitir que los seres sean sumergidos en campos infinitos, sometidos a fuerzas infinitas aun cuando éstas se equilibren y es por esto, sin duda, que la hipótesis de la curvatura del espacio-tiempo ha parecido a veces más satisfactoria que la de las fuerzas gravíticas. Se ve mal así una creación (en el sentido de una fabricación) de un ser finito por un ser infinito.

Parece, pues, que existe, en un sentido cualquiera, una primacía de lo infinito sobre lo finito. No se la puede

buscar sino del lado de las intenciones que aspiren a realizarse en existencias especificadas, del lado del porvenir y de las inspiraciones, más que del lado del pasado y de las impulsiones. Un ser infinito no puede ser más que un ser virtual, una intención pura y universal y no una cosa, una substancia en el sentido corriente. Lo mismo un discurso finito puede expresar un aspecto de un pensamiento virtualmente infinito, pero no proceder de un diccionario infinito, de una continuación infinita de razones o argumentos, ser proferido por una voz infinita.

Si yo osara emplear otras notaciones diría que un Dios, fundamento infinito de los seres, no podría ser considerado como causa o creador, sino por una suerte de imagen retrospectiva y virtual, pero solamente como una suerte de significación inmensa, inspiradora del Ser. Localizar la acción de un Dios en el pasado no parece casi aceptable. Dios, como la libertad, no pueden ser sino antes que nosotros y no sabrían obrar como fuerzas *a tergo*.

RENÉ POIRIER.

L'infini et le Réel.

Editions Albin Michel, Paris, 1955.

Itinerario de San Martín (1812 - 1817)

1 8 1 2

Marzo, 6. Buenos Aires. — San Martín llega al puerto de Buenos Aires a bordo de la fragata «George Canning», procedente de Londres. La «Gazeta de Buenos Ayres» del viernes 13 trae las siguientes «Noticias Públicas»: «El 9 del corriente ha llegado a este puerto la fragata inglesa Jorge Caning procedente de Londres en cincuenta días de navegación; comunica la disolución del ejército de Galicia y el estado terrible de anarquía en que se halla Cadiz dividido en mil partidos, y en la imposibilidad de conservarse por su misma situación política. La última prueba de su triste estado son las emigraciones frecuentes a Inglaterra, y aún más a la América Septentrional. A este puerto han llegado entre otros particulares que conducía la fragata inglesa, el teniente coronel de caballería D. José de San Martín primer ayudante de campo del general en jefe del ejército de la Isla Marques de Compiigny; el capitán de infantería D. Francisco Vera; el alférez de navío D. José Zapiola; el capitán de milicias D. Francisco Chilaver; el alférez de carabineros D. Carlos Alvear y Balbastro; el subteniente de infantería D. Antonio Arellano y el primer teniente de guardias valonas Baron Olembert. Estos individuos han venido a ofrecer sus servicios al gobierno, y han sido recibidos con la consideración que merecen por los sentimientos que protestan en obsequio de los intereses de la patria».

Pero en una Autorización (muy reservada) que el Gobierno dió a Pueyrredón para tratar con Goyeneche, fechada el 9 de marzo, se dice: «En la fragata inglesa Georg Canning, que hace tres días llegó a este puerto, han venido dieciocho oficiales facultativos y de crédito...» (Documentos del Archivo de Pueyrredón. T. I, pág. 177).

El número anterior de la Gazeta del 13 apareció el viernes 6, precisamente el día en que el Gobierno dice que llegó la fragata inglesa, siendo imposible que ese mismo día pudiese publicar la noticia. La fecha 9 dada por la Gazeta podría ser una errata tipográfica, tan común en las imprentas de tipo movible, consistente en aparecer invertido el 6.

1 8 1 3

Enero, 28. Buenos Aires — San Martín sale de Buenos Aires para proteger las costas del Paraná, desde Zárate hasta Santa Fe, hostilizadas por una expedición naval realista de Montevideo, compuesta por once embarcaciones mayores y menores, tripuladas por más de trescientos hombres. (Angel J. Carranza. *Campañas Marítimas*. «Revista de Buenos Aires». T. IV, pág. 474).

Enero, 28. Santos Lugares. — A las 12 de la noche de este día llega a la Posta de Santos Lugares, desde donde al día siguiente, a las 8 de la mañana, informa al Gobierno sobre los accidentes de la marcha. (Legajo Granaderos a Caballo. 1813. Archivo General de la Nación. — Angel J. Carranza, *Campañas Marítimas*. «Revista de Buenos Aires». T. IV, pág. 475).

Enero, 29. Exaltación de la Cruz. — Pasa por Exaltación de la Cruz, Zárate y San Pedro.

Febrero, 2. San Nicolás. — En la tarde de este día llega a San Nicolás de los Arroyos.

Febrero, 2. Posta de San Lorenzo. — Poco después de anochecido llega a la Posta de San Lorenzo, distante una legua del Convento. (Carranza, *ibidem*).

Febrero, 2. Convento de San Lorenzo. — A las 12 de la noche llega al Convento de San Carlos, detrás de cuyos tapias hace formar la tropa.

Febrero, 3. Combate de San Lorenzo. — A las 6 y 30 de la mañana comienza el combate de San Lorenzo, que termina a las 8. El parte de esta acción fué publicado en la «Gazeta Ministerial» del viernes 5 de febrero.

Febrero, 5. San Lorenzo. — San Martín parte de regreso a Buenos Aires.

Diciembre, 3. Buenos Aires. — San Martín es nombrado jefe de la expedición auxiliar del Estado del Perú. El Gobierno dispone la salida de 1.200 hombres al Tucumán. Irían 250 granaderos montados (por la posta), 100 artilleros a caballo, 22 carretas con 5 piezas de a 4, un obús y 2 de a 8, con talajes y municiones. (Archivo de San Martín, T. I, pág. 147). El Administrador de Correos informa al Gobierno que las tropas debían despacharse en 8 a 9 divisiones, con intervalo de dos días, tiempo necesario para que los caballos descansan y pastoreen. (Dirección General de Correos y Telecomunicaciones. Sección Documentos Históricos. Caja XV. N° 144). El día 5 se pasa una circular a los maestros de postas para que apronten 125 caballos desde Buenos Aires hasta el Tucumán. (Archivo de C. y T. Leg. N° 1980). El día 6 el Administrador de Correos eleva al Gobierno la planilla del costo del viaje de la tropa que iría por las postas: 363 soldados, sargentos y oficiales, 2 cañones y 22 carretillas, etc. Costo total: 12.297 pesos 2 reales. Se destinan 4 caballos para un coche que iría 324 leguas hasta el Tucumán, conducido por dos postillones. El día 8 el Gobierno da orden al

Administrador de Correos para que «salgan mañana» las carretillas (14 carretillas y un carro capuchino). El día 10 se pasa una circular a los maestros de postas para que apronten 22 caballos para el coche y dos carretillas en que iría el General San Martín. (Archivo de C. y T. Leg. 41 N° 1980). El mismo día 10 el Gobierno ordena al Administrador de Correos que «mañana a las 6 del día» partan los cañones en 18 carruajes con 22 hombres de escolta.

Diciembre, 11. Buenos Aires. — San Martín, en carta al Administrador de Correos, dispone que el Sargento Mayor D. Lino Ramírez de Arellano se haga cargo de la entrega de los 12.297 pesos 2 reales. (Carta autógrafa en la Sección Documentos Históricos de C. y T.). El mismo día 11 San Martín sale para el Norte, pues al siguiente día el Administrador de Correos, D. Melchor de Albin, eleva la «segunda cuenta de la marcha del señor Coronel D. José de San Martín», después de la partida de éste. Acompañaba a San Martín el Capitán D. Martín Güemes, recientemente ascendido.

Con fecha 29 de diciembre D. Feliciano Antonio de Chiclana comunica desde Salta que bajará al río del Juramento para organizar las postas y las balsas para las tropas que llegarían de Buenos Aires. (Archivo General de la Nación. V.6.7.I.)

1 8 1 4

Enero, 14. Hacienda de los Puch. — San Martín llega a la Hacienda de los Puch, donde se entrevista con D. Tomás Guido, llamado por el Libertador. (Carlos Guido y Spano, «Revista de Buenos Aires», T. 4, pág. 191).

Enero, 15. Yatasto. — San Martín llega a Yatasto, acampando en el lugar llamado las Juntas, confluencia de los ríos Yatasto y Metán, distante legua y media de

la famosa Posta, lugar que consideramos el más septentrional a que llegó el Libertador en nuestro país, distante unos mil trescientos treinta kilómetros de Buenos Aires.

Con fecha 27 de diciembre, Belgrano escribía a San Martín, desde Jujuy, pidiéndole urgentemente un escuadrón de granaderos a caballo, que debía adelantarse hasta Cobos, unas seis leguas antes de llegar a la ciudad de Salta. Ese escuadrón llegó hasta dicha ciudad entre el 18 y el 19 de enero, reforzando la caballería de Dorrego, que cubría la retirada de Belgrano; y el día 20 las tropas patriotas y realistas sostienen un combate en las lomas de San Lorenzo. Si San Martín envió los granaderos desde su campamento de las Juntas, es probable que no emplearan más de tres días en llegar a Salta, debiendo por lo tanto salir el día 15, razón por la que damos ese día como el de su llegada a Yatasto.

El Director Posadas, con fecha 10 de enero, escribía a San Martín, diciéndole: «Como ya lo hago a usted descansando de las molestias del viaje...»; pero no sabemos en qué lugar lo hacía descansando, siendo lo más probable la ciudad de Tucumán, teniendo presente lo que duraba un viaje por la posta. Ello coincidiría con nuestro cálculo, pues si San Martín debía estar ya el 10 en Tucumán, no habiéndose detenido allí pudo llegar a Yatasto cinco días después, tiempo que tardó de vuelta.

Enero, 20. Casa de la Hacienda de Yatasto. — San Martín y Belgrano se encuentran en la Casa de la Hacienda de Yatasto. No dudamos de que ambos próceres se vieron por primera vez en ese sitio; pero queremos fundamentar nuestra creencia. El 16 de enero Belgrano llegaba al río Pasaje, desde donde al día siguiente escribió a San Martín las siguientes líneas: «Voy a pasar el río del Juramento y respecto a hallarse V. S. con la tropa tan inmediato, sírvase esperarme con ella». ¿En qué lugar se hallaba San Martín tan inmediato a Belgrano? Pudo haber sido

en la Posta de Chilcas, tan próxima al Pasaje; o en la Posta del Tala, un poco más al Sud; pero pudo también haber sido en el lugar denominado Las Juntas, cerca del río de las Piedras. Y he aquí que este nombre figura en un documento cuya fecha sigue a la que lleva el mencionado anteriormente.

Fecha en Las Juntas el 21 de enero está una orden que Belgrano da a San Martín, que dice así: «Visto este, se pondrá V. S. en marcha para la ciudad de Tucumán y luego que llegue a aquél punto se dará a conocer por segundo jefe el ejército de mi mando». Si el lugar en que Belgrano dió dicha orden hubieran sido las Juntas del río de las Piedras con el Pasaje o Juramento, no cabría duda de que ya se habría entrevistado con San Martín, pues no es posible que Belgrano, que tanto deseo tenía de conocerlo y entrevistarle, lo despachara a Tucumán teniéndolo tan cerca y sin haberlo visto.

Pero existen otras Juntas, que ya hemos mencionado. Son Las Juntas de los ríos Yatasto y Metán o Medinas, que, como hemos dicho, se hallan a legua y media de la Posta de Yatasto. Don Antonio Zinny, en el tomo II, página 38 de su *Historia de los Gobernadores*, dice: «Recibido el Coronel San Martín (29 de enero de 1814) en su campamento de Las Juntas, camino de Tucumán a Jujuy». Y en el tomo III, página 98, dice: «1814. Coronel José de San Martín (general en jefe del ejército del Alto Perú) nombrado el 14 y reconocido el 29 de enero en su campamento de las Juntas, camino de Tucumán a Jujuy». Si bien Zinny incurre en error al decir que se recibió del mando del ejército en Las Juntas en vez de decir de segundo jefe, corrobora nuestro aserto. ¿Qué otras Juntas podrían ser para que Belgrano nombrara a San Martín segundo jefe del Ejército y dispusiera su regreso a Tucumán, si no hubieran sido las Juntas de Yatasto, donde se hallaban acampadas las tropas de San Martín?

Además de Zinny, D. Francisco Zenteno, en el tomo II, página 224, de sus *Virutas Históricas*, dice lo siguiente: «En 1814, el coronel San Martín fué investido con el mando del ejército, por cuya razón Belgrano fué separado de su comando, que hasta entonces había retenido. Este patricio hizo reconocer por el ejército al nuevo jefe en el campamento de las Juntas de Yatasto, sobre el camino de Tucumán a Salta». Si San Martín se hallaba acampado allí cuando Belgrano le escribió desde el Pasaje, se hallaban distantes no menos de doce leguas, lo que en aquella época significaba no menos de dos jornadas. En cuanto al día en que se realizó su primera entrevista, fácil es establecer que fué el 20 de enero, pues si Belgrano empleó el día 17 en cruzar el Pasaje, tres días después se entrevistaba con San Martín en la Casa de la Hacienda de Yatasto, pasando al día siguiente al campamento, donde le impartió la mencionada orden.

Enero, 21. Juntas de Yatasto. — Por orden de Belgrano, fechada en las Juntas este día, San Martín parte para la ciudad de Tucumán.

Enero, 25. Tucumán. — San Martín se halla en la ciudad de Tucumán. (Documentos del Archivo de San Martín. Tomo II, página 39).

Enero, 29. Tucumán. — Belgrano hace reconocer a San Martín como general en jefe del Ejército del Norte. (Oficio M. S. en el Archivo General de la Nación. Mitre, *Historia de Belgrano*, tomo II, página 227).

Abril, 28. La Ramada. — Mientras se le concede licencia para pasar a Córdoba, pedida por consejo del doctor Colisberry, San Martín se traslada a La Ramada, hacienda de los Cossio, en el camino a Burruyacu, distante 36 kilómetros de la ciudad, quedando con el mando del ejército el Mayor General D. Francisco F. de la Cruz. (Documentos del Archivo de San Martín. Tomo I, página 167).

Mayo, 20. La Ramada. — Habiéndose concedido licencia con fecha 6 de este mes, parte para Córdoba en compañía de D. Tomás Guido, instalándose en el fundo de Saldán, que había pertenecido al poeta colonial D. Luis de Tejeda. (D. del Ar. de San Martín, tomo I, página 171).

Agosto, 27. Saldán. — Nombrado Gobernador Intendente de Cuyo el 10 de este mes, parte para la ciudad de Mendoza. (D. del Ar. de San Martín, tomo I, pág. 175-177).

Septiembre, 6. Posta de Retamo. — En la noche de este día llega a la Posta de Retamo, desde donde al día siguiente escribe al Cabildo de Mendoza anunciándole su próximo arribo. (D. del Ar. de San Martín, tomo II, página 192).

Septiembre, 7. Mendoza. — En la noche de este día llega a la ciudad de Mendoza.

Octubre, 11. Mendoza. — San Martín sale de Mendoza para la Cordillera con el objeto de recibir a los derrotados en Rancagua. (Mitre, *Historia de San Martín*, tomo I, página 422).

Octubre, 14. Uspallata. — Llega hasta el valle de Uspallata y desfiladero de Picheuta. (Mitre, *H. de San Martín*, tomo II, páginas 422-423).

Octubre, 16. Mendoza. — San Martín se halla de regreso en Mendoza.

1 8 1 5

Mayo, 24. Mendoza. — En la noche de este día San Martín sale para San Juan con el objeto de hacer conservar el orden en dicha provincia. (D. del Ar. de San Martín, tomo II, página 418).

Junio, 19. Mendoza. — San Martín se halla en Mendoza, de vuelta de San Juan. (D. del Ar. de San Martín, tomo II, página 419).

Junio, 15. Mendoza. — Sale para Retamo con el objeto de reparar su salud, delegando el mando político y militar en el Coronel Francisco A. Ortiz de Ocampo. (D. del Ar. de San Martín, tomo II, página 428).

Junio, 26. Mendoza. — Se halla de regreso en la ciudad de Mendoza. (Documentos del Archivo de San Martín, tomo II, página 429).

Julio, 5. Mendoza. — Sale para San Juan con el objeto de tomar conocimiento de los lugares por donde podía ser invadida la provincia, delegando el mando militar en el Coronel Manuel Corvalán. (D. del Ar. de San Martín, tomo II, página 434).

Julio, 13. San Juan. — En esta fecha se halla en la ciudad de San Juan, desde donde escribe al Cabildo de Mendoza. (D. del Ar. de San Martín, tomo II, pág. 435).

Julio, 22. Mendoza. — Se halla en Mendoza de regreso de San Juan. (Ibíd., tomo II, página 435).

Julio, 27. Mendoza. — Sale con destino a la Fortaleza de San Carlos y otros puntos donde la nieve le permitiera acercarse, dejando el mando político en el Cabildo y el militar en el Coronel Manuel Corvalán. (Archivo General de la Nación, Guerra de la Independencia, tomo II, página 252).

Agosto, 12. Mendoza. — San Martín se halla de vuelta en la ciudad de Mendoza. (D. del Ar. de San Martín, tomo II, página 437).

Diciembre, 23. Campamento. — Se halla en el Campamento de instrucción.



Diciembre, 27. Mendoza. — Se halla en la ciudad de Mendoza.

Diciembre, 30. Campamento. — Se halla en el Campamento de instrucción.

1 8 1 6

Enero, 2. Mendoza. — Se halla en la ciudad de Mendoza.

Enero, 3. Campamento. — Se halla en el Campamento de instrucción.

Enero, 12. Mendoza. — Regresa a la ciudad de Mendoza.

Enero, 13. Campamento. — Delega el mando en el Cabildo para inspeccionar los campos adyacentes a la ciudad, según oficio de esa fecha.

Enero, 18. Campamento. — Sale para recorrer los caminos de la Cordillera próximos a la ciudad. (D. del Ar. de San Martín, tomo III, página 187).

Enero, 24. Campamento. — Se halla en el Campamento de instrucción, desde donde comunica al Cabildo que ha reasumido el mando.

Mayo, 6. Mendoza. — Deposita el mando en el Cabildo para inspeccionar las bocas de los Andes en más de cien leguas. (D. del Ar. de San Martín, tomo II, página 508).

Mayo, 24. Mendoza. — Sale de Mendoza para inspeccionar las bocas de la Cordillera próximas a la ciudad, delegando el mando en el Cabildo. (D. del Ar. de San Martín, tomo III, página 212).

Junio, 19. Mendoza. — Delega el mando militar en el Brigadier D. Bernardo de O'Higgins para inspeccionar los pasos de la Cordillera. (D. del Ar. de San Martín, tomo III, página 220).

Junio, 28. Mendoza. — Se halla en la ciudad de Mendoza. (D. del Ar. de San Martín, tomo III, página 516).

Junio, 29. Mendoza. — Sale para Córdoba con el objeto de conferenciar con el Director Pueyrredón, siendo acompañado por el Administrador de Correos D. Juan de la Cruz Vargas y por su Auditor de guerra Dr. Bernardo Vera y Pintado. En comunicación al Gobierno nacional, de fecha 28, dice que sale al día siguiente; en carta a Godoy Cruz, fechada el 29, le dice: «... me pongo mañana en marcha». Pero en carta a D. Tomás Guido, fechada el 29, le dice que «en este momento tomo la posta para Córdoba». (D. del Ar. de San Martín, tomo III, páginas 221 y 388; tomo V, página 544; Revista de Buenos Aires, número 14, año II, página 226).

Julio, 2. San Luis. — En la noche de este día llega a la ciudad de San Luis, continuando su viaje al día siguiente.

Julio, 9. Córdoba. — Llega a la ciudad de Córdoba; pero debe esperar el arribo de Pueyrredón, que venía de Salta. (D. del Ar. de San Martín, tomo V, página 545).

Julio, 15. Córdoba. — Conferencia con Pueyrredón desde la cinco de la tarde de este día, durante veinte horas. (Gerónimo Espejo, Paso de los Andes).

Julio, 23. Córdoba. — Sale para Mendoza. Su última carta desde Córdoba está fechada el día 22. (D. del Ar. de San Martín, tomo V, página 546).

Agosto, 5. Mendoza. — Se halla en la ciudad de Mendoza de vuelta de Córdoba. (D. del Ar. de San Martín, tomo III, página 222).

Septiembre, 10. Mendoza. — Sale para el Fuerte de San Carlos con el objeto de entrevistarse con los Pehuenches. (D. del Ar. de San Martín, tomo V, página 552. Memorias del General Miller, tomo I, páginas 118 y siguientes).

Septiembre, 21. Mendoza. — Se halla de regreso en la ciudad de Mendoza.

Octubre, 21. Cuartel General. — Se halla en el Cuartel General de Mendoza hasta el día 25.

Noviembre, 18. Cuartel General. — Se halla en el Cuartel General de Mendoza hasta el día 27.

1 8 1 7

Enero, 8. Cuartel General. — Se halla en el Cuartel General hasta el día 10.

Enero, 25. Mendoza. — San Martín sale de Mendoza camino de los Patos. «Después de despachar el resto del Batallón de Artillería, el Parque y los artesanos de maestranza, San Martín abandonó el campamento y pasó a la ciudad a dar su último adiós a su esposa y seguir a incorporarse a sus compañeros de fatiga. Acto seguido salía a la ligera, conforme de oficio lo había comunicado al Supremo Gobierno, acompañándolo hasta los suburbios el Gobernador Intendente, los miembros del Cabildo y gran número de vecinos, a cuya hora tocaban plegarias todas las campanas de las iglesias». (Gerónimo Espejo, *Paso de los Andes*, páginas 548 y 549).

MIGUEL SOLÁ.

Contenido alegórico de los mitos

Por definición sabemos que el mito es una alegoría. Al estudiar en concreto un mito nos sorprende la variedad de sus fases y la densidad de su contenido. Esto ocurre porque el mito no es una mera ficción alegórica ni una creación recreativa a la manera de nuestros cuentos breves. El mito es un complejo psicológico, una indagación, una explicación de lo maravilloso, de lo sobrenatural, con subyacencia religiosa y con arrastre de modalidades del ambiente etnográfico en que se formó. Para Wundt los mitos contienen la explicación más remota de los fenómenos somáticos de la naturaleza. Por ser el mito un producto de ambientes culturales distintos al nuestro, se hace difícil interpretar su sentido sin conocer previamente a las sociedades primitivas.

El folklore de los pueblos de raigambre autóctona posee muchas de estas alegorías míticas, adaptadas al ambiente moderno y alteradas por la tradición oral. Se ha tratado de encontrar una denominación especial para la materia y para la rama de la ciencia que se ocupa exclusivamente del conjunto de supervivencias y fenómenos permanentes que se manifiestan en las sociedades contemporáneas y que las relaciona con la antigüedad hasta los tiempos más remotos.

Varagnac aconsejó en Francia el término *arqueocivilización*, al cual nosotros propusimos substituir por el de *protofolklore*, por considerarlo etimológicamente más acertado y que quizás resulte de absoluta precisión después de haberse aceptado el de «folklore» para designar al acervo tradicional, popular y anónimo de los pueblos

modernos. El *Protofolklore* comprendería no solamente a los elementos arcaicos genuinos de una cultura, sino también a los alógenos primitivos. Todas las prestaciones indígenas serían protofolklóricas por tratarse de elementos arcaicos asimilados por el pueblo.

Este ciclo protofolklórico por no implicar evolución o cambio en el estado de la cultura primitiva prestataria de las especies transculturadas, no tendría cabida en el *continuum fol-urbano* de que hablan las modernas teorías etnológicas norteamericanas. El concepto *cultura-folk* en oposición a lo «urbano», está definido en un esquema que por abstracto y excesivamente generalizador difiere de toda realidad social, aun de las más primitivas existentes. Robert Redfield lo propuso en 1930 como hipótesis de trabajo y en 1947 lo caracterizó definitivamente con los rasgos siguientes: aislamiento; alto grado de homogeneidad genética y cultural; cambio cultural lento; ausencia de escritura; poco número; división mínima de trabajo; tecnología simple (cada individuo es un productor primario); gran coherencia funcional (cada acto tiende a ser relacionado con otros, y la cultura muestra una cualidad casi orgánica en la interdependencia de sus materiales y en la conducta de los que viven en ella); organización social basada en la consaguinidad y en el parentesco artificial; la conducta es tradicional y desprovista de sentido crítico¹; tendencia a personalizar el mundo inanimado y no humano; concepción de los objetos y actos tradicionales como sagrados; gran importancia de la magia y de la religión y, en consecuencia, conducta ritual en todas las áreas de la vida; ausencia de motivos económicos, que no se

1. Sin sentido crítico no existirían los tabúes que en los pueblos primitivos constituyen verdaderas leyes morales y sociales, más severas que las nuestras dado su carácter sagrado. (Nota de M. de U. A.).

ajustan ni se conforman con los demás aspectos de la vida.

Este esquema teórico —que copiamos textualmente de Sidney W. Mintz—, a pesar de su rigidez abarcaría a todas las sociedades no urbanas, desde las más primitivas, lo que indudablemente implica vaguedad. El cambio de lo folk a lo urbano se operaría por tres procesos principales, a saber: secularización, individualización y desorganización.

El norteamericano pudo concebir la dicotomía «folk-urbano», como se concebía antes en Europa la de «salvaje y civilizado», porque su formación socio-colonial carece de substratos indígenas intermedios. La colonización por medio de sectas religiosas, compañías y factorías que prevaleció en Norte América, unida a prejuicios raciales de los pobladores anglosajones y a la insumisión de los aborígenes, hicieron prescindir del elemento autóctono en la organización de la familia y la sociedad, dando ello como uno de sus resultados actuales la limitación del contenido del folklore «a tradiciones de extracción europea», mientras que «los materiales nativos se han reservado para la etnografía y la etnología», según explica Marius Barbeau. Para el norteamericano «el folklore no tiene raíces más profundas en el pasado, que la vida familiar o la fe», expresa Marian W. Smith.

Este criterio no rige en América Latina, donde se considera folklórico a todo lo tradicional, popular y anónimo, sin exclusiones basadas en el origen geográfico o racial de las especies transculturadas.

La diferencia de estos criterios es correlativa a la diferencia de infiltración de las supervivencias indígenas en las tradiciones cultas. Mientras los colonizadores nórdicos, como hemos visto, fueron reacios a la influencia extraña, los pueblos iberoamericanos asimilaron desprevenidamente un considerable caudal de restos

culturales indígenas que se mantienen vigentes con las modificaciones ocasionadas por su adaptación al nuevo medio. Este aporte nativo además de abarcar numerosas especies folklóricas, y de enriquecer el vocabulario popular con voces autóctonas, ha tenido una gravitación decisiva en la tónica o «tonadas provincianas» y en las tendencias fonéticas que caracterizan a las distintas regiones de Sudamérica, porque las lenguas indígenas al extinguirse legaron mucha parte de su prosodia a los habitantes de sus antiguas áreas de dispersión. No es éste un descubrimiento que nosotros pretendamos revelar. Los lingüistas europeos lo proclamaron hace más de un siglo al decir que «el pueblo que cambia de lengua transmite a sus descendientes su acento y pronunciación primitivos».

La infiltración de las tradiciones indígenas en nuestro folklore tiene su origen en el sistema ibérico de conquista y colonización, que reducía su contingente humano casi exclusivamente al sexo masculino, con la consiguiente mestización como fenómeno biológico. Además los españoles encontraron en México y el Perú dos civilizaciones desarrolladas, imposibles de desarraigar totalmente por ser frutos del medio y de la idiosincrasia vernácula. Las masas populares y el folklore de Hispano América son, por lo tanto, productos híbridos, complejos, cuyo conocimiento y estudio integral exigen el auxilio de las ciencias antropológicas.

El estudio de las transculturaciones indígenas se inició en la Argentina a fines del siglo XIX como disciplina científica, porque los primeros en cultivarla fueron los eminentes precursores de nuestra Arqueología, Lafone Quevedo, Quiroga, Ambrosetti, en el noroeste del país, y el uruguayo Granada, en el Río de la Plata.

La Mitología Comparada es la ciencia que proporciona el método más eficaz para investigar el origen y signi-

ficado de los mitos. La mejor explicación de ese método la proporciona el conocimiento de la forma en que se lo concibió.

El descubrimiento a fines del siglo XVIII de la lengua sánscrita, demostró el parentesco del habla de los brahmanes con la de los persas, la de los griegos, la de los pueblos de raza céltica, teutónica y eslava, llegándose a la conclusión de que todas estas últimas no serían otra cosa que ramas modificadas de una anterior. Nació así la Filología Comparada cuyo método se adoptó en la investigación de las creencias. Este nuevo enfoque en el estudio de los mitos, que superó en eficiencia a los sistemas de los filósofos griegos Epicarmo, Metrodoro, Evémero, etc., es lo que se llama Mitología Comparada, ciencia afín a la Historia de las Religiones.

La Mitología Comparada reveló que los arios en sus migraciones por Asia y Europa difundieron sus mitos. Se creyó encontrar de ese modo el origen de las creencias, si bien no de las primeras que pudo tener la Humanidad en su infancia y que se pierden en la obscuridad del pasado remoto, por lo menos de las más antiguas que conservó la tradición o descubrió la Arqueología. Los libros de los Vedas contendrían esas creencias. Sin símbolos ni alegorías ellos reflejan las impresiones del alma frente al espectáculo de la Naturaleza y acusan la presencia de un poder desconocido que se revela en todas las cosas. Leyendo los Vedas —decía el orientalista español José Ramón Mélida en su conocida obra de divulgación— se comprende fácilmente por qué las herchidas nubes son llamadas vacas celestes de pesadas mamas; por qué el rayo es una flecha o una serpiente; por qué el día es hermano de la noche.

Se llegó a establecer una cronología que ahora se admite con general aprobación: Los primeros mitos nacieron del asombro del hombre ante los fenómenos de

la Naturaleza. Los dioses aparecieron después personificando las fuerzas de la Naturaleza que producían aquellos fenómenos. Los mitos de héroes civilizadores se formaron en último término, como una explicación del origen de las conquistas que iba obteniendo el hombre en el dominio de los seres y las cosas.

En nuestra América los mexicanos y los peruanos que habían alcanzado una civilización bastante desarrollada y tenían cultos organizados, inventaban mitos con fines docentes, según cuentan Torquemada y Garcilaso. Los indígenas de la Patagonia, con el mismo criterio de estos autores cultos, decían que la prédica cristiana «enseñaba fábulas y sueños de españoles», expresión que disgustó al Padre Sánchez Labrador al escucharla. En la selva y en la estepa las tribus conservaban formas primitivas de vida y sus mitos ocultaban un sentido esotérico que conocían sólo los hechiceros. Este sentido subyacente es lo primero que pierden los mitos.

La poesía culta no ha sabido sacar todo el provecho posible del venero de la mitología indígena, no obstante ofrecer ella casos de tanta belleza como los de las mitologías griega y latina. Las alegorías de estos mitos americanos nos revelan el buen sentido con que reflexionaban los indígenas.

Los indios del Caribe no alcanzaban a comprender que la Aurora fuera producida por un destello del Sol antes de su aparición, porque no concebían que un fenómeno dado, fuera consecuencia de algo que venía después. Esta incomprensión debida a ignorancia, no nos impide reconocer que los indígenas discernían con lógica. Preferían creer en un mito que según su entender explicaba mejor el nacimiento de la Aurora. *Un ave marina surgía de las aguas antes del amanecer, volaba hasta el horizonte, encendía a la Aurora, regresaba y se sumergía en el mar*

antes que nadie la pudiera ver. Este mito nos deja ocultas sus subyacencias porque el cronista que lo recogió no explica las conexiones que el ave marina tenía con las creencias de los caribes, ni el significado que éstos daban a la Aurora en su mitología. Pero sabemos por lo que cuenta el Maestre Juan de Ocampo, que estos aborígenes decían que *su primitivo solar era fundación de unos héroes nacidos del Sol y de las aguas del mar*. Y comenta el Maestre: «Como si hubiese llegado a aquellas partes la fábula de Prometeo; mas aunque ridículos y fabulosos, eran, para ser tan bárbaros, muy heroicos pensamientos».

Otro ejemplo de la inteligencia con que los aborígenes observaban la Naturaleza nos lo proporciona el *Crispín* (en la nomenclatura científica figura clasificado como *Tapera Naevia Chochi* —Vieillot—, familia de las *Cuculidae*, orden *Cuculiformes*), ave que según una leyenda difundida por toda Sudamérica está condenada a buscar al compañero. Se supone que la tradición atribuye a la avecilla la búsqueda del compañero porque en su canto, emitido en dos tiempos breves, parece que llama a *Crispín*. La biología del ave nos proporciona el elemento natural del mito al demostrarnos que el *Crispín* busca efectivamente a su pareja. Se trata de una especie que no nidifica y la hembra aova en nido ajeno, un día en uno, al siguiente en el que encuentra en sus vuelos, pero siempre con instinto de madre en nido de otra especie de ave de su misma familia *Cuculidae*, para que sus hijuelos reciban el régimen de alimentación y se desarrollen en las condiciones de vida apropiadas a su naturaleza. El pichón nace y se cría sin hermano de su misma especie y hace vida solitaria hasta la época del celo, en que necesariamente debe buscar compañía. El mito resulta ser la imagen de lo que el indígena observó en la realidad y nos proporciona elementos de reflexión

para apreciar mejor la capacidad mental de las tribus americanas y la belleza y significado de sus mitos. Roberto J. Payró dió una versión argentina de la leyenda del *Crispín* en su libro «En las tierras de Inti» publicado en el año 1909, y H. von Ihering nos habla de la biología del ave en un artículo intitulado «Notas ecológicas sobre los Cucúlidos» que apareció en la revista «El Hornero», vol. III, Núm. 3 correspondiente al mes de diciembre de 1924.

A la *Tacuarita* o *Ratona* (su clasificación taxonómica es *Troglodytes musculus bonaire* —Hellnn) la llaman «Carraca» o «Carrasca» las gentes de los alrededores de la ciudad de Salta, y la tenían por símbolo de la inconstancia femenina. Quien observe a la pajarita creerá que la mala fama le viene de su extraordinario dinamismo que la mantiene siempre inquieta. Empero, el dinamismo no es otra cosa que función de vida, búsqueda de los pequeños insectos de que se alimenta, mientras su reputación de inconstante se basa en el hábito de cambiar de pareja. Un ornitólogo comprobó experimentalmente esta costumbre de la «Carraca» colocando anillos de un color determinado en las patitas de cada pareja, dejándolas luego a todas en libertad. En el próximo período del celo la mayor parte de las parejas ostentaban anillos de colores diferentes por el cambio de compañero, o tal vez de compañera, pues el discreto ornitólogo no reveló cuál de los consortes es el que abandona el hogar, prefiriendo que cada cual dé el crédito que le parezca a la tradición de la inconstancia femenina. Para mayores datos científicos recúrrase a Baldwin, en «El Hornero», vol. IV, pág. 298.

Estos ejemplos bastan para demostrar el acierto alegórico de los mitos americanos y el retardo en que nos encontramos en su estudio con método científico.

MANUEL DE UGARRIZA ARAOZ.

LA MANO EN EL ARTE PREHISTÓRICO

Se encuentran figuraciones de manos humanas en un buen número de grutas prehistóricas: en trece estaciones exactamente.

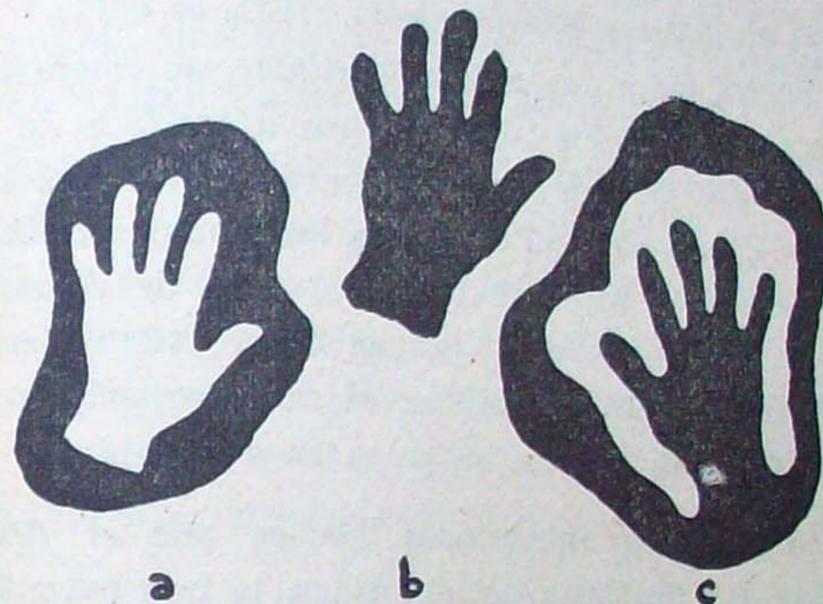
De las trece estaciones prehistóricas en donde hay de una manera cierta, figuraciones de manos, no hay más que tres estaciones españolas. Las otras se reparten como sigue, en Francia: tres en los Pirineos (Gargas, Trois-Frères, Le Portel); cinco en el Périgord (Cabrerets, Rocamadour, Fond-de-Gaume, Bernifal, Beyssac); dos en la zona mediterránea (Collias, Baume-Latrone).

I. *El área de dispersión* de las manos prehistóricas aparece, pues, singularmente restringida, sobre todo cuando se sabe que el arte de la época glacial tuvo una extensión que va de España meridional a la extremidad de Rusia. La localización de las manos en esta región restringida llamada «franco-cantábrica» no es, sin duda, fortuita. Hay allí como una cuna, como un centro de cristalización.

En mi libro *La mano en el arte prehistórico* señalé todavía otras ocho estaciones prehistóricas en que se trata, en lo referente a manos, ya sea de casos dudosos (Bedeilhae, Combarelles, Sergeac, Lascaux y Ebbou), ya sea de casos especiales (Santian, Marsoulas y Barabao).

II. Las manos que se encuentran en las trece estaciones antedichas son todas representaciones parietales de

manos auténticas, es decir que reproducen estrictamente manos de hombres (o de mujeres) prehistóricas; fueron obtenidas en efecto, por la aplicación directa de la mano sobre la pared. Son de dos suertes, sea que la mano haya sido previamente cubierta de una capa de color y aplicada a la pared, sea que la mano haya dejado su lugar en relieve antes que el color haya sido soplado sobre la mano y la pared. En el primer caso la mano, una vez retirada, dejaba su marca: *mano llamada positiva* (figu-



TIPOS DE MANOS: a. MANO NEGATIVA;

b. MANO POSITIVA; c. MANO PSEUDO-POSITIVA.

ra b); en el segundo caso, la mano se dibujaba con un contorno coloreado: *mano llamada negativa* (figura a). En los dos casos, lo que nosotros vemos, no es un dibujo aproximativo del modelo de la mano, sino es, por así decir, la mano misma que ha dejado su figuración.

Estas representaciones de manos —negativas o positivas—, se vuelven a encontrar casi idénticas a ellas mismas, a través del tiempo, en todas las partes del mundo: en el neolítico como en el folklore actual; en Australia como en África del Norte; en África del Sur como en la Patagonia; en Palestina como en México; en la India como en los indios de América.

Todo esto hace suponer que si la mano tuvo un desenvolvimiento tan continuo en el tiempo y el espacio, es porque bajo su figuración se esconde un sentido, mal conocido.

III. Volvamos a nuestras manos prehistóricas. A propósito del *site* de las manos en cada gruta, se ha creído bastante precipitadamente poder sacar conclusiones de orden etnográfico. Se interpretaban estos vestigios de manos como signos mágicos; porque se encontraban en los lugares alejados y oscuros de la gruta, se decía.

Si, de hecho, para las manos *positivas*, se comprueba este alejamiento en los lugares poco accesibles de las grutas —por ejemplo en la Baume-Latrone: a 240 metros en la gruta—, éste no es el caso para las manos *negativas*, que están situadas indiferentemente cerca de la entrada o en el fondo de las cavernas. Esta consideración no es suficiente para establecer el carácter mágico de las figuraciones de manos, tomadas en su conjunto.

IV. Los estudios minuciosos hechos por el Abate Breuil sobre las pinturas prehistóricas, le han permitido descubrir en ciertos paneles capas diferentes de pinturas. Ciertas pinturas son como los palimpsestos, sobre los cuales se pueden descubrir *capas superpuestas* de obras consecutivas. En tres casos de este género las manos constituyen la primera capa: ellas son seguramente anteriores a los otros dibujos (cronología relativa) que adornan el panel. Desde entonces, las figuraciones de manos se sitúan en el origen del Arte figurativo.

Aquí, se puede proponer una reflexión interesante: se ha querido ver los orígenes del arte en la copia realista de un sujeto. El especialista Boas, al contrario, coloca en el origen del arte el motivo geométrico. Para unos el realismo habría evolucionado hacia la estilización y la geometrización; para otros hubiera habido allí evolución

en un sentido naturalista, a partir de elementos geométricos. Nuestras manos parecen marcar un término medio: ni estilización, ni realismo puro, en los orígenes; sino alguna cosa que participa de los dos: la pintura intencional de manos negativas.

V. Las manos *positivas* son raras. Están además ligadas al color rojo; son siempre rojas, mientras que las manos negativas son, en su mayoría, negras. Además, las manos positivas nos han llegado incompletas o desteñidas. Esto hace pensar que las manos positivas son más antiguas que las manos negativas.

Además, el empleo de ocre rojo para estas manos primitivas debe retener la atención. El color rojo, por su semejanza con la sangre, ha ejercido siempre una profunda impresión en el hombre primitivo. Las figuraciones de manos prehistóricas son impresiones rigurosas de manos reales. El estudio de esas impresiones aporta aclaraciones importantes.

R. P. VERBRUGGE O. S. B.

La main dans l'art préhistorique.
en "L'Ethnographie", Nouvelle série N° 51,
París, Año 1956.

TRASCENDENCIA DEL «SAN MARTÍN» DE BARTOLOMÉ MITRE

La edición definitiva del «San Martín» de Bartolomé Mitre se publicó en el año 1890 y fué precedida de un proceso intensivo. Mitre se consagró a San Martín y su Historia es el resultado de una vocación: la realización de un ideal.

Bartolomé Mitre, a los 17 años de edad, puso de manifiesto su vocación sanmartiniana.

A esa edad publicó, en el número 38 de la «Revista del Plata», de Montevideo, correspondiente al 25 de junio de 1839, su poema *El cinco de abril*, dedicado a «...mi amigo el General don Félix de Olazábal, uno de los valientes de Maipú».

Los dos primeros versos dicen:

Este es el gran día que el pueblo argentino
se viera con gloria triunfar en Maipú.

En 1858 publicó la *Historia de Belgrano* y en ella se ocupa también de San Martín.¹

El 13 de julio de 1862, Bartolomé Mitre, en su carácter de Gobernador de Buenos Aires y Encargado del Poder Ejecutivo de la Nación, pronunció el discurso de inauguración, al descender el velo de la estatua de San Martín, en el Retiro.

El texto de ese discurso fué publicado por el diario «La Nación».

Ese mismo año de 1862, Mariano Balcarce envió a Bartolomé Mitre parte del archivo particular de San Martín.

Desde la cárcel del Cabildo de Luján, comenzó a publicar diariamente en el diario «La Nación» artículos con el título genérico de: *Historia de San Martín en sus relaciones con la Independencia Sudamericana*. Esta colaboración comenzó el 1º de marzo y terminó el 4 de abril de 1875. La forman cuatro capítulos: 1) «Introducción a la vida de San Martín», 2) «La logia Lautaro», 3) «San Lorenzo», 4) «El Alto Perú».²

En el teatro Colón se realizó el 25 de mayo de 1877 un acto académico. En él, Mitre leyó un estudio sobre: *La abdicación de San Martín*³.

Por decreto del 14 de enero de 1878, el Presidente de la Nación, doctor Nicolás Avellaneda, declaró feriado el día 25 del siguiente mes, con motivo del centenario del

nacimiento de San Martín. Consecuente con el programa de festejos, el 24 de febrero, por la noche, hubo en el teatro Colón una gran función académica en homenaje a San Martín.

En ella intervinieron poetas e historiadores. Bartolomé Mitre leyó su estudio *Las cuentas del Gran Capitán*, editado con ese motivo, en un folleto, por el diario «La Nación».⁴

Al día siguiente, por la tarde, se efectuó el homenaje a San Martín, en el Retiro, lugar bautizado en tal circunstancia, con el nombre de Plaza de San Martín.

Al pie del monumento al prócer se habían ubicado sobrevivientes de las campañas libertadoras. En esos momentos de emoción, Bartolomé Mitre pronunció una vibrante arenga dirigiéndose a los viejos soldados allí presentes. Y se refirió a Frías, «el Sargento de Pasco»; Guido, «el Cadete de 1812»; Espejo, «el Soldado voluntario»; Vega, «el heroico soldado de los Andes»; Uriburu, «el guerrillero de Salta»; y, Quesada, «el Vencedor de los españoles en los muros de Montevideo». Dieciséis años antes, Mitre había inaugurado ese monumento, con su famoso discurso ya mencionado.

En ese año de 1878, Bartolomé Mitre publicó en «La Nación» dos estudios sanmartinianos: *El Pueblo y su héroe y San Martín en San Lorenzo*, este último editado dos años después.⁵

En 1862, Bartolomé Mitre publicó las: *Comprobaciones Históricas/ A Propósito de/ Algunos puntos de Historia Argentina según nuevos documentos*, en dos tomos. El temario del segundo tomo es: «Antecedentes históricos argentinos. Estudios históricos topográficos»/ «Asalto de Buenos Aires por los ingleses en 1807»/ «Espíritu de

la Revolución de Mayo/ De 1810 a 1820»/ «*El General San Martín y el Ejército de los Andes*».

Esta última parte la desarrolla Mitre en los siguientes capítulos:

XII) El patriotismo en la Historia; XIII) Un bagaje histórico muy liviano; XIV) San Martín después de Chacabuco; XV) San Martín antes de Maypo; XVI) San Martín y Pueyrredón; XVII) San Martín en Mendoza, en 1818; XVIII) San Martín y los Chilenos, en 1818; XIX) San Martín en Chile, en 1819; XX) El repaso de los Andes y la Logia de Lautaro; XXI) El repaso de los Andes y la expedición española; XXII) El repaso de los Andes y la Guerra Civil; XXIII) Uchronia. El juicio de la posteridad.

Josefa Balcarce y San Martín de Gutiérrez de Estrada y Gómez de la Cortina, el 29 de mayo de 1885, envió a Bartolomé Mitre más documentos del archivo de su ilustre abuelo; el 18 de diciembre le remitía otros y el 1º de enero de 1887 le anticipaba el viaje a Buenos Aires del doctor José Marcó del Pont, quien le llevaba los últimos documentos. La totalidad del archivo de San Martín pasó así a poder de Mitre.

En base a este acervo documental, Mitre se consagró a la realización de su *Historia de San Martín* y para ello consultó legajos de la epopeya sanmartiniana en el Archivo General de la Nación, conversó con los sobrevivientes del Ejército de los Andes, leyó Memorias inéditas de los guerreros de la Campaña Libertadora y visitó los campos de batalla.

Con ese caudal, publicó su *Historia/ de/ San Martín/ y de la/ Emancipación sudamericana*, en tres tomos, el primero en 1887 y los otros dos al año siguiente.

La edición definitiva se publicó en cuatro tomos y es del año 1890.

En ese año de 1890 llegó a Buenos Aires el publicista inglés William Pilling, quien obtuvo de Bartolomé Mitre la autorización de realizar la versión al inglés de su *Historia de San Martín*.

William Pilling, desde Londres, el 10 de diciembre de 1892, le anunció a Mitre haber terminado la traducción de la obra. Ésta se publicó en el mes de marzo de 1893: *The Emancipation/ of/ South America/ Being a Condensed Translation/ By/ William Pilling/ of/ General don Bartolomé Mitre/ First Constitutional/ President/ of The Argentine Republic/ With Maps/ London Champan & Hall Ltd./ 1893. (XXVIII más 499 más una página).* Ésta es la tercera edición.

Por la Biblioteca del diario «La Nación» se publicó en el año 1903, la edición en seis tomos, correspondientes a los volúmenes 83, 85, 87, 89, 91 y 93 de esa colección. Se dió a publicidad como tercera edición; pero en realidad es la cuarta, porque la tercera es la edición en inglés hecha en 1893.

Estas cuatro ediciones fueron realizadas en vida de Mitre.

En 1907, la Biblioteca del diario «La Nación» reeditó la de 1903. La numeración de los volúmenes es igual a la anterior. Se hizo posible así, por personas de modestos recursos, la adquisición de esa *Historia de San Martín*.

Y tanto más beneméritas fueron estas ediciones económicas, teniéndose en cuenta la hecha en París en el año 1890 y sus ejemplares de lujo, encuadernación firmada, numeración especial y el nombre del adquirente impreso.

Al recibirse en Buenos Aires la edición del *San Martín*, impresa en 1890, Mitre envió un ejemplar a Vicente Fidel López, quien para testimoniar su admiración le escribió diciéndole:

«Permítame ahora que le diga que, después de esta lectura, me he preguntado a mí mismo, ¿y después de todo, qué es lo que hemos discutido el general Mitre y yo? ¿No hay acuerdo completo en lo substancial de nuestros juicios? ¿Los sucesos y preciosos documentos que han surgido de todas partes no prueban y justifican ese acuerdo?».

A esas consideraciones Mitre contestó: «Me dice usted que después de leer mi libro sobre San Martín, se ha preguntado a sí mismo ¿qué es lo que hemos disputado? Pienso que ha sido el modo de ponernos de acuerdo. Esto no podía dejar de suceder a pesar de nuestros distintos puntos de vista, que debían producir diversidad de impresiones, pero que convergían a un mismo fin». ⁶

Esto es edificante. Cuánta nobleza en tan pocas palabras. Son las palabras de los dos más grandes historiadores argentinos. De los dos patriarcas de la Historia Argentina. Constituyen la aristocracia en nuestros estudios históricos.

Existe una singular analogía, por sus proyecciones, entre la *Historia de San Martín* por Bartolomé Mitre, y, la *Historia de la República Argentina*, por Vicente Fidel López.

La edición definitiva del *San Martín* por Mitre, es del año 1890. Nada mejor se ha publicado sobre San Martín, a pesar del tiempo transcurrido.

Otro tanto ocurre con la *Historia*, de López. Vicente Fidel López comenzó a publicar su *Historia de la República Argentina*, en el año 1883 y la terminó en 1893. Son diez tomos. Y, esta Historia, a pesar de sus parcialidades y pasionismos —y del tiempo transcurrido— aun hoy es fundamental. Nada mejor se ha publicado.

Mitre y López discutieron para ponerse de acuerdo. En realidad, estaban de acuerdo sin discutir. Mitre, al referirse a sus distintos puntos de vista, dijo: «debían producir diversidad de impresiones pero convergían a un mismo fin».

JULIAN A. VILARDI.

NOTAS

1. En la cuarta de definitiva edición de la *Historia de Belgrano y de la Independencia Argentina*/por/Bartolomé Mitre, 1887, el Capítulo XXII está dedicado a: "Belgrano y San Martín", 1814-1815.
2. Firma el primer capítulo en la cárcel de Luján, el 24 de febrero de 1875. Y, comienza con estas palabras: "El primer volumen del libro, cuyo primer capítulo se publica hoy, fué pensado y escrito en medio de la ardiente lucha electoral, cuyos estremecimientos sentimos todavía".
3. El diario "La Nación" publicó este trabajo en una hoja suelta, a cuatro columnas, el 27 del mismo mes y año.
4. *Las cuentas del Gran Capitán*/en el centenario de San Martín/por/Bartolomé Mitre/Buenos Aires/Imprenta de "La Nación", calle San Martín Nos. 208/1878.
5. *El pino de San Lorenzo*/(Un capítulo de la *Historia de San Martín*) por Bartolomé Mitre/Buenos Aires/Librería Editorial de Enrique Navarro Videla/Moreno Nos. 100/1880.
6. La trayectoria de esta polémica se inició a raíz de apreciaciones del doctor Vicente Fidel López en la "Introducción" de su *Historia de la República Argentina*, tomo I, publicado en el año 1881. Mitre contestó con sus *Comprobaciones*, año 1882. A ellas refutó López con su *Refutación a las comprobaciones históricas*, también en el año 1882. Le siguieron, por parte de Mitre, las *Nuevas comprobaciones históricas a propósito de Historia Argentina*, 1882. En la "Advertencia", el autor declara: "Habiendo publicado el señor doctor don Vicente Fidel López, una refutación a las primeras *Comprobaciones Históricas*, insistiendo en algunas de las críticas que formuló en su "Introducción" a la *Revolución Argentina*, he introducido en ella algunos nuevos tópicos, hemos creído deber replicarle una vez más por todas; a fin de ilustrar varios hechos...". Finalmente —y también en el año 1882— Mitre publicó en dos tomos, con el título de *Comprobaciones históricas a propósito de algunos puntos de Historia Argentina según nuevos documentos*, sus dos volúmenes anteriores.

EN TORNO AL «DE ANIMA» DE ARISTÓTELES

La idea de jerarquía es, según lo indica Hamelin, la inspiradora de todo el sistema aristotélico y es ella misma la que domina especialmente en su doctrina del alma. El principio jerárquico o continuista, constituye la expresión del intento último de la «conciliación de realidades heterogéneas», en la que la vida superior no constituye una simple suma, sino la realización de lo meramente esbozado en la vida inferior.

No por ello debe verse en Aristóteles, como lo observa Bréhier, un evolucionista; lo que él establece no es «la explicación del superior por el inferior, sino, al contrario, del inferior por el superior, de la planta por el animal, del animal por el hombre, pues sólo lo perfecto y adulto nos permite conocer lo imperfecto».

A esta concepción jerárquica corresponde su clasificación de las potencias del alma en nutritiva, apetitiva, sensitiva, motriz e intelectual; cada una de las cuales implica la precedente, pero no las siguientes. Lo que sucede con las figuras acontecía de modo parecido en el alma; y así en las figuras como en las cosas animadas, lo que viene primero en la serie está contenido en potencia en lo que viene después, p. e., el triángulo en el cuadrado, el alma nutritiva en la sensitiva (*De An.* II, 3, 414 b 30). Es necesario recordar en este punto la página que dedica Nicolai Hartmann a la profunda intelección que, según él, contiene el análisis aristotélico de las relaciones entre los grados o funciones de la psique. En *El pensamiento filosófico y su historia*, dice así: «Esta gradación constituye la primera teoría precisa que poseemos sobre los estratos ontológicos; hace referencia ya a las dos leyes fundamentales de los estratos o planos ónticos; la de la dependencia del plano inferior con respecto al superior y la de la autonomía (independencia) del más alto. Si se mira con más precisión es posible advertir, diseminados en los escritos filosóficos de Aristóteles, las huellas de la extensión de este principio de los estratos a todo el mundo real, desde el soma *fysikon* hacia arriba hasta el puro nous».

Determinada ya la característica doctrinaria general de su tratado, es necesario establecer cuál es el carácter esencial, unitario del alma.

Aristóteles la concibe como la forma (eidos) que configura o constituye el cuerpo como ser viviente. Su

función es actualizar lo potencialmente apto, es decir la materia orgánica.

El alma es una sustancia en cuanto forma del cuerpo natural que tiene vida en potencia. (*De An.* II, 1, 412 a 20). Forma o entelequia que existe aunque no se muestre de un modo actual en sus efectos (p. e., durante el sueño), de ahí que lo común a toda alma sea el ser acto puro de un cuerpo natural orgánico. (*De An.* II, 1, 412 b 5).

Lo orgánico juega aquí un papel decisivo, ya que identificándolo con la materia, ve en ella un órgano o instrumento de la forma, en cuanto ésta tiende a darle la configuración última de un todo solidario en el que el alma comparte las afecciones del cuerpo, siendo materia y forma una sola y misma cosa, salvo que una es potencia y la otra acto.

Así considerada el alma, como esencia del cuerpo, merece que Aristóteles la compare con la visión en la cual el ojo es la materia de la vista y pereciendo ésta ya no existe el ojo sino de nombre, como un ojo pintado o de piedra. (*De An.* II, 1, 414 b 20).

El formalismo con que Aristóteles configura su concepto de alma, lo erige en adversario tanto del sensualismo para el cual lo anímico es una función de la materia, como de Platón que ve en el alma una sustancia opuesta e incomparable con el cuerpo, y no un principio solidarísimo con él en la prosecución del fin supremo de la realización de la vida.

Al hablar del carácter jerárquico de la doctrina aristotélica fueron mencionadas ya las diferentes funciones vitales como grados diversos de la vida anímica, grados que, al decir de Hamelin, «no son entidades superpuestas o separadas sino que pertenecen a una misma jerarquía», en la cual los términos inferiores pueden existir solos pero los superiores suponen los inferiores.

Las plantas poseen el grado ínfimo o facultad vegetativa; el grado superior de la sensación lo encontramos ya en los animales, que al mismo tiempo pueden participar de la actividad motriz. El raciocinio y el entendimiento, privativos del hombre —facultades mediante las cuales el alma conoce y juzga (*De An.* III, 4, 429 a 10)— presuponen los estadios inferiores.

La vida emotiva no ha sido objeto de especial investigación por parte del estagirita. Siebeck tilda por ello de intelectualista su especulación y ello se debe a que «dentro de su psicología sistemática dirija predominantemente su mirada hacia la serie ascendente de las funciones cognoscitivas». Hamelin, acorde con tal punto de vista, expresa que Aristóteles «habría estado poco dispuesto a pensar que lo que nosotros llamamos hechos afectivos, son las manifestaciones de una función susceptible de ser colocada en el mismo nivel que las dos precedentes» (refiérese a las dos principales potencias del alma, a saber, pensamiento y producción de movimiento local). Lo contrario sucede con Brentano, que partiendo de la afirmación aristotélica en la *Ética* (*Et. Nic.* X, 5 p, 1175 b 34) de que el placer que acompaña a nuestro conocimiento cuando es completo, no es en sí mismo un pensar, sino más bien, estando íntimamente unido al pensar «una actividad psíquica de otra clase», equipara esta actividad a la afectiva, exponiendo el citado pasaje como «una prueba palmaria (desde luego no la única) de lo que muchos intérpretes niegan todavía hoy»; afectividad que no sólo advierte en el alma humana sino también como inherente al Espíritu Divino o Inteligencia primera, en cuanto «lo mueve todo mediante su bondad».

Si bien Hamelin y Siebeck no logran con sus observaciones anular de plano lo que sin reserva estatuye Brentano, tampoco éste, a pesar de sus esfuerzos, logra

hacernos ver en la concepción aristotélica una facultad afectiva nítida y definida como para ser colocada en el plano de las ya enumeradas.

Reclama ahora nuestro sumario estudio, la atención de cada una de aquellas facultades. Facultad vegetativa o nutritiva llama Aristóteles a aquella cuyas operaciones son la asimilación del alimento y la generación. Mediante esta última, los seres, en la medida de sus posibilidades, llegan a participar de la eternidad y de la divinidad (*De An.* II, 4, 415 b). La nutrición es una potencia del alma, capaz de conservar tal cual es el cuerpo que la contiene, y el alimento prepara el acto de esta facultad (*De An.* II, 4, 416 b 20). En ella concurren lo que nutre, el alma primera; aquello con que se nutre, alimento; y lo que se nutre, el cuerpo.

Sobre esta facultad nutritivo-generativa encontramos en Aristóteles el pensamiento o facultad cognoscitiva, donde, cooperantes en el logro de un auténtico conocimiento actúan sensación, percepción y razón como una trabazón de contenidos íntimamente dependientes.

La teoría del conocimiento aristotélica comienza definiendo la sensación como el acto común de la sensibilidad y lo sensible. En ella cuenta con el aporte de dos cosas distintas: la facultad sensitiva y el objeto de la sensación. La primera, algo potencial, se asemeja al combustible, que no se consume por sí mismo sino que requiere algo que tenga la facultad de quemar (*De An.* II, 5, 417 a 10). Este algo, objeto de la sensación, propio de un sentido (color para la visión, sonido para la audición) o común a varios (movimiento, quietud, magnitud), actúa desde el exterior sobre el órgano sensible exigiendo de éste su actualización o «manifestación para lo que ya estaba predispuesto».

Así objeto y sujeto, unidos en un acto único, recíproco, crean la sensación actual, semejante a la contemplación

de la verdad con una diferencia, y es que los objetos productores del acto de la sensación, lo visible, lo audible, están fuera del sujeto.

Hamelin ve en este acto sintético una especie de teoría de la identidad entre sujeto y objeto sensitivos, y en la reunión aristotélica de estos dos órdenes de distinta realidad en un todo superior (sensación) advierte que «opera una vez más la idea de jerarquía».

En este acto el sujeto aprehende no la materia objetiva en cuanto esta o aquella sustancia, sino en cuanto tiene tal cualidad o forma (*De An.* II, 12, 424 a 20); forma en el sentido hegeliano de «objeto en cuanto su universalidad», salvando a la sensación de ser reducida como erróneamente se ha hecho a una mera impresión sensible.

La cualidad objetiva requiere, para ser aprehendida por el órgano sensitivo, un medio que podríamos decir que es el que efectúa el movimiento de la potencia al acto.

En cuanto al sentido de la visión este medio lo constituyen el aire o el agua, elementos éstos que poseen la luz en acto, es decir lo diáfano. El color mueve lo diáfano y éste, extendido de modo continuo desde el objeto coloreado, mueve el órgano sensitivo (*De An.* II, 7, 418 a 30, 419 b).

Siebeck al distinguir la moderna teoría de la visión de la aristotélica, subraya en ésta su procedencia metafísica, evidenciando cómo logra Aristóteles una «aplicación especial de la doctrina de la relación entre potencialidad, actualidad y movimiento».

El color en tanto objeto de la vista, existe independientemente del acto de la visión y aun dotado de la potencia o causa que le comunica el poder ser visto (*De An.* II, 7, 418 a 30). Este testimonio aristotélico hace que sin vacilación aceptemos como justa la apreciación

de Siebeck de que «en Aristóteles no existe todavía la diferencia entre cualidades sensibles primarias y secundarias». Estas últimas (por ejemplo: color, sonido) según la distinción moderna no tendrían realidad en sí mismas, existiendo sólo para la percepción o como aportes subjetivos, lo cual se opone al pensamiento aristotélico y no nos permite admitir con Brentano que «si comparamos lo que dice Aristóteles sobre lo perceptible común y propio con la doctrina de Descartes y Locke sobre las cualidades primarias y secundarias, las encontraremos plenamente concordes».

Un mecanismo similar, al menos en cuanto a los factores que actúan, interviene en las sensaciones auditiva y olfativa. En ambas el elemento intermedio (aire o agua) trasmite el movimiento peculiar del objeto al órgano sensorial, produciendo las sensaciones correspondientes de audición u olfacción.

El gusto participa del comportamiento del tacto; en ambos la lengua y la carne ejercen el mismo oficio que aire y agua con respecto a vista, oído y olfato (*De An.* II, 11, 423 b 20). Observamos que respecto de estos sentidos el medio se halla presente no fuera, sino en el mismo ser sensitivo.

En la percepción táctil se reúnen diversas oposiciones de cualidades, a saber, lo seco y lo húmedo, lo caliente y lo frío, lo duro y lo blando; a diferencia de los demás sentidos, cada uno de los cuales es susceptible de captar solamente las cualidades de una determinada pareja de contrarios.

En la línea jerárquica de los sentidos, el tacto se manifiesta como el primero e indispensable para existir, por cuanto interviene en la conservación de la vida, al permitir al animal huir de unas cosas y captar otras. Las funciones de los demás sentidos comparadas con la del tacto son accesorias y sirven para que el animal esté mejor. (*De An.* III, 2, 426 b 5).

La nota distintiva de la que comulgan todos los sentidos radica en que consisten en cierta proporción, y lo que es excesivo los molesta y destruye (*De An.* III, 2, 426 b 5). Será necesario recordar esta apreciación, cuando analicemos lo que dice Aristóteles respecto del intelecto.

Establecidas las peculiaridades y caracteres específicos de los sentidos, propónese Aristóteles indagar por medio de qué facultad adquiere el que siente conciencia del fenómeno de su sensación, o dicho de otro modo, busca en el alma el fondo común en el cual las sensaciones se manifiestan como tales. Y es así cómo, además de la actividad propia de la sensación en cuanto aprehensión de la forma (como lo observa Hegel), descubre Aristóteles una función superior y complementaria; el sentido común o autoconciencia, en la cual ve Mondolfo, por un lado la certeza de la existencia como un anticipo del *cogito ergo sum* cartesiano y por otro un antecedente de la concepción kantiana de la unidad y actividad del sujeto en el conocimiento. En su obra *El pensamiento antiguo* leemos: «El pasaje de las intuiciones singulares sensitivas a su reunión en relaciones está condicionado por la intervención de una actividad sintética: el yo. El yo siento, en el establecer la relación y afirmarla, es conjuntamente, yo pienso. He aquí anticipada de este modo la exigencia kantiana del yo pienso, «apercepción trascendental originaria, a priori por excelencia, categoría de las categorías».

Aristóteles examina aquí una especial forma de actividad sintética (la distinción); pero, de cualquier modo, saca a luz la unidad sintética del yo. Afirmación importantísima, olvidada por todos los que continúan diciendo que «la filosofía antigua es puramente objetivista e ignora el valor del sujeto».

La facultad inmediata y jerárquicamente superior a la sensación, es la imaginación. Aristóteles la distingue de la sensación y del pensamiento, si bien no puede existir sin la primera (*De An.* III, 3, 427 b 15), definiéndola como el movimiento producido por la sensación actual (*De An.*

III, 3, 428 b 30). Movimiento que, continuándose en el interior del ser origina las imágenes, verdaderos productos de la fantasía. Así, la realidad sensitiva, modificada en la imagen, supera todo rastro de individualidad, reproduciendo con cierta generalización el dato de la experiencia. La representación ó imagen generalmente es falsa, sin correspondencia con la realidad, y no se afirma como verdadera, porque no está, como la opinión, acompañada de creencia (*De An.* III, 3, 428 b).

En *De Anima*, Aristóteles no nos dice nada acerca de la memoria. Hamelin explica tal ausencia considerando que «la memoria, en tanto reproductiva, no se distingue en Aristóteles de la imaginación». Vemos entonces que en la línea ascendente de las facultades aristotélicas, constituye la imaginación un verdadero estadio medio o punto de enlace entre la facultad anterior, en cuanto huella dejada por la sensación y el intelecto, en tanto que su producto, la imagen, tiende ya a lo conceptual, que es el auténtico patrimonio de aquél.

Lo antedicho nos muestra claramente cómo, antes de toda intervención del entendimiento, se complementan en el afán por captar lo esencial, tanto sensación como imaginación. La primera haciendo suya sólo la forma del objeto sensible; la fantasía elevando las intuiciones (complejos de representaciones con proyecciones temporales) al plano de lo supraindividual.

La interdependencia entre las tres facultades es manifiesta: la sensación origina la imagen y ésta condiciona el pensamiento, porque la imagen es la materia en la que la inteligencia contempla lo universal.

Desde el punto de vista del conocimiento, en el constante apuntar de las facultades cooperantes hacia el campo de lo conceptual, debemos ver en Aristóteles, como lo observa Hamelin, una auténtica evolución. En este proceso las facultades inferiores, sensación e imaginación, ofrecen en potencia lo que luego el intelecto elevará a la jerarquía de acto. El material que aquéllas aportan contiene en sí.

potencialmente, lo inteligible ontológico como lo cognoscible gnoseológico, sólo que requieren como los colores, la luz que los actualice.

El intelecto, operante como la luz, descubre las relaciones conceptuales subyacentes en los hechos sensibles, estableciendo una conexión perfecta y fundamentando la multiplicidad de lo dado.

Esta potencia superior, capaz de la aprehensión de la verdad en cuanto forma abstracta, se identifica con el objeto del mismo modo que la facultad sensitiva con lo sensible, a tal punto que el alma es, en cierto modo, todas las cosas (*De An.* III, 8, 431 b 20). Aquí emplea Aristóteles su acertada comparación del alma humana con la mano, pues así como la mano es el instrumento de todos los instrumentos así el entendimiento es forma de las formas (*De An.* III, 8, 432 a).

La diferencia fundamental entre el acto de la sensación y éste, entre objeto y sujeto intelectivos, estriba en que, mientras en el primero el que siente permanece distinto del objeto sensible, en el acto intelectual sujeto y objeto son una misma cosa. Además, conviene recordar que, en tanto en la primera operación el estímulo sensible debía guardar cierta proporción con el órgano sensorio sin la cual éste es perturbado y aun destruído, con respecto del entendimiento, lo muy inteligible, lejos de agotarlo lo robustece (*De An.* III, 4, 429 b), capacitándolo para comprender mejor lo menos inteligible. Ello se debe a la independencia del entendimiento respecto de la materia, y como tal, objeto inmaterial en su sustancia, puede conocerse a sí mismo, resultando a su vez intelectual e inteligible.

El intelecto aristotélico como actualización de lo potencial, rechaza de plano la reminiscencia tal como la considera Platón y en general todo innatismo: *Nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu.*

Así, el intelecto pasivo, anterior jerárquicamente al activo, que analizaremos luego, se caracteriza como receptáculo de las formas, a semejanza de la tablilla en la que

no hay nada escrito, pero en la cual toda escritura existe potencialmente, tanto como aquellas (formas) existen en el entendimiento (*De An.* III, 4, 430 a).

Ahora bien, si entendemos esta pasividad en el sentido que el intelecto es en potencia todo lo pensado, y a ella sumamos aquella otra facultad autoconsciente por la cual el entendimiento resultaba inteligible para sí mismo, comprenderemos por qué Hegel ve en Aristóteles no ya un empirista sino un idealista.

El intelecto pasivo es capaz de recibir en sí todos los inteligibles que se hallan envueltos en las imágenes. Pero en tanto que los inteligibles yacen en las imágenes de un modo potencial, es necesario establecer cuál es la facultad que actualiza todas aquellas potencias.

A aquel entendimiento que «recibe todas las cosas», cabría agregar otro, el que «hace todas las cosas». El alma actúa entonces no ya simplemente como captadora de formas, sino como actualizadora. Este entendimiento (*nous poietikos* o intelecto activo) se caracteriza por ser separable, impassible y no mixto (*De An.* III, 5, 430 a 15), inteligencia eternamente en acto que es como la luz que ilumina los colores.

Al contrario de lo que sucede con la imagen, en estrecha dependencia de la sensación y por ende de la materia, este *nous poietikos* no comulga en nada con lo material, se incorpora desde fuera, como entidad trascendente, al sujeto mismo. De este modo la antropología aristotélica se hace deliberadamente dualista. Al entendimiento pasivo, perecedero, opone este superior, incorruptible y eterno, forma pura en la que Alejandro verá a Dios mismo que piensa en nosotros. En este punto la teoría aristotélica del alma es asimilada vivamente por la metafísica, en la cual, en última instancia, converge todo el sistema.

La tendencia esquemática de los grados inferiores a partir de lo orgánico hacia un intelecto trascendente, equiparable al mundo platónico de las ideas o al *nous* de

Anaxágoras, está concebida en Aristóteles de manera análoga a su concepción del mundo. Su intelecto activo en el orden espiritual, no es otra cosa que Dios, primer motor inmóvil, en el orden cosmológico. Esta analogía es la que hace ver a Siebeck en el ser humano aristotélico «una especie de microcosmos»: y en ella misma, según lo observa Bréhier, el momento en que «más fuertemente se unen psicología y cosmología, cuyos lazos se habían aflojado un poco en Platón con motivo del mito del destino que creaba al alma una individualidad verdadera».

Estamos ya en condiciones de mostrar cómo, por medio de su doctrina, pretende Aristóteles superar la radical oposición entre sensualismo y platonismo. Al primero con ayuda de su doctrina del espíritu activo, enseña que no es la percepción quien capta los contenidos esenciales, sino aquél quien los descubre y actualiza. Al platonismo, por medio de su doctrina del espíritu pasivo, desechando todo innatismo, muestra la imposibilidad del espíritu de aprehender los conceptos sin el concurso de lo sensible, donde aquéllos yacen en potencia.

En este punto, en cuanto Aristóteles intenta evadirse del influjo de su maestro, Windelband observa, en su *Historia de la Filosofía Antigua*, que no lo logra plenamente «pues si los procesos epagógicos de la memoria y de la experiencia conducen a los principios supremos, pero cuya certidumbre se supone que sólo puede fundarse en la intuición directa del nous... esta teoría no es en definitiva sino un refinamiento y desenvolvimiento de la doctrina platónica de la reminiscencia».

La teoría del entendimiento aristotélica ha suscitado varias controversias engorrosas. Ya vimos que para Alejandro de Afrodisia el intelecto activo se indentifica con Dios, primer motor inmóvil. En Averroes en cambio, intelecto activo y pasivo se funden constituyendo uno solo, proveniente del exterior y separado del alma. Santo Tomás, observa Virasoro (en nota a la exposición de Ha-

melin), reconoce la actividad del intelecto pasivo, aunque «yerra al querer asimilarla a la del intelecto que Aristóteles llama activo... Santo Tomás descubre en el espíritu humano una actividad que puede dirigirse hacia un fin, el del saber, pero que no es aún acción pura de la verdad sobre el entendimiento pasivo».

Por sobre toda suerte de controversia es evidente que la teoría Aristotélica atribuye el grado jerárquico preeminente al intelecto activo, hacia el cual el entendimiento pasivo tiende como a su verdadera forma o entelequia, capaz de actuar todas sus potencias. Además, el carácter de incorruptibilidad con que Aristóteles ve configurado al primero, salva la posibilidad de la inmortalidad del alma, aunque ésta no está postulada de un modo expreso en su obra.

Conviene ver ahora lo que dice Aristóteles de la facultad motora. En su teoría convergen, como bien lo observa Hamelin, razón y deseo como dos elementos de órdenes distintos, de los cuales el segundo, como órgano del entendimiento práctico, es en sí mismo irreductible a la razón e imprescindible para la comprensión del movimiento del alma racional.

Aristóteles da por sentado el origen del movimiento de crecimiento y decaimiento, como el producto de la facultad generativa y nutritiva. Por sobre este movimiento se halla aquel que mueve al animal con sentido traslaticio. La causa de este movimiento no se halla en la facultad nutritiva, pues, en tal caso las plantas también participarían de él. Tampoco es la facultad sensitiva la que lo produce, porque muchos animales poseen sentidos y están fijos e inmóviles siempre (*De An.* III, 432 b 5-20). Por último, el movimiento en cuanto propio del ser que huye o trata de obtener algo, no presupone necesariamente ni el entendimiento teórico ni el práctico, ya que aun cuando la razón manda no siempre obra el sujeto, sino que puede hacerlo conforme