

LETRAS

UNIVERSIDAD MAYOR DE SAN MARCOS

ORGANO DE LA
FACULTAD DE FILOSOFIA,
HISTORIA Y LETRAS.



PRIMER CUATRIMESTRE
DE 1937

Facultad de Letras

CUERPO DIRECTIVO Y DOCENTE

DECANO

Dr. Dn. Horacio H. Urteaga.

CONSEJO DIRECTIVO

Dr. Dn. Horacio H. Urteaga.
" " Luis Miró Quesada.
" " Mariano Iberico Rodríguez.
" " Ricardo Bustamaute Cisneros.
" " Pedro Dulanto.
" " Guillermo Salinas Cossio.
" " Jorge Basadre.

CATEDRATICOS

Dr. Dn. Luis Miró Quesada.	Dr. Dn. Julio A. Chiriboga.
" " Horacio H. Urteaga.	" " Enrique Barboza.
" " José de la Riva Agüero.	" " Alberto Ballón Landa.
" " José Gálvez.	" " Roberto Mac Lean Estenós.
" " Mariano Iberico Rodríguez.	" " José Jiménez Borja.
" " Ricardo Bustamante Cisneros.	" " Luis E. Valcárcel.
" " Pedro Dulanto.	" " Alfonso Villanueva Pinillos.
" " Guillermo Salinas Cossio.	" " José M. Valega.
" " Julio C. Tello.	" " César E. Patrón.
" " Jorge Basadre.	" " Aurelio Miró Quesada Sosa.
" " Manuel Beltroy.	" " Enrique Peña Barrenechea.
" " Elías Ponce Rodríguez.	" " Juan E. Cavazzana.
" " Juan Manuel Peña Prado.	" " Teodosio Cabada.

SECRETARIO

Dr. Dn. Héctor Lazo Torres.

ADMINISTRADOR DE LA REVISTA

Sr. Dn. Jorge Patrón Yrigoyen.

SUMARIO

- La Civilización de los Incas, por Julio C. Tello.
El Aporte Peruano Indígena en la formación del español, por José Jiménez Borja.
Cogito, Ergo Sum, por Julio Chiriboga.
Alejandro Korn, por Enrique Barboza.
Aspectos de la Poesía de Eguren, por Enrique Peña.
La Poesía de Enrique Bustamante y Ballivián, por Estuardo Núñez.
¿Ha Regresado Ulises?, por Augusto Arias.
Los Caballeros del Delito, por Carlos Martínez Hague.

APRECIACIONES Y JUICIOS CRITICOS

- Conceptos Europeos sobre el Hombre Primitivo, conferencia del profesor Paul Honigshien.

SEMINARIO DE LETRAS

- Las "Ideen" de Edmundo Hurssel, por E. Levinas. Traducción del francés por Carlos Cueto F.

NOTAS BIBLIOGRAFICAS

ACTIVIDADES DEL CLAUSTRO

Viaje del Decano a Panamá.

Conferencias:

- Del Dr. Paul Honigshein, Profesor de la Universidad de Panamá.
Del Sr. Eduardo Haedo, Ministro de Educación Pública del Uruguay.
Del Dr. Julio C. Tello.

Grados:

- Del Dr. Enrique Peña Barrenechea.
„ Dr. Napoleón M. Burga.

REVISTA DE REVISTAS

SECCION OFICIAL

Concurso para proveer las cátedras de la Sección Pedagógica.

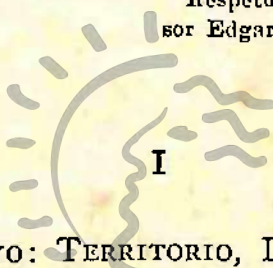


Biblioteca de Letras
«Jorge Puccinelli Converso»



La Civilización de los Inkas.

Respetuosamente dedicado al Profesor Edgar L. Hewett.



TAWANTIN SUYO: TERRITORIO, LÍMITES, REGIONES
NATURALES.

Biblioteca de Letras

Jorge Puccinelli Converso

A principios del siglo XVI el Tawantin Suyo ó Imperio de los Inkas era la Nación más importante de Sudamérica por su notable civilización y por su vasto dominio territorial. Comprendía gran parte del sistema montuoso de los Andes, desde los 2° al N. del Ecuador hasta los 35° 20' S., y desde el Océano Pacífico hasta la frontera de la llanura florestal amazónica. -

La información de los escritores de Indias acerca del área geográfica del Imperio es contradictoria; sin embargo, la mayoría señala como límite septentrional el río Ancasma-yo, pequeño afluente del Patía, y como límite meridional el río Maule. Ambos límites, así como el oriental, debieron ser inestables á causa de los conflictos territoriales habidos entre los Inkas y las naciones y tribus limítrofes.

Si se tiene en cuenta el carácter montuoso de este territorio, la semejanza de sus condiciones físicas y biológicas, y las afinidades étnicas y culturales de la raza que lo habitaba, se puede considerar el Tawantin Suyu como una área geoétnica bien definida, limitada por fronteras naturales. Sus límites debieron ser: por el N. el extremo septentrional de los andes ecuatorianos, en territorio colombiano, a los 2°5, marcado por la divisoria de las aguas que corren hacia el N. a la Hoya del Cauca y hacia el S. a la Hoya de Almaguer; y por el S. la divisoria topográfica que existe á los 37 o 38°, entre los Andes de la Cordillera Real propiamente dicha y los Andes Patagónicos.

Los Andes, los vientos alisios y las corrientes marinas de Humboldt y del Niño son los principales factores físicos que dan fisonomía propia a este territorio y determinan las peculiaridades de sus cuatro grandes regiones naturales: región de la Costa o de los llanos del Litoral; región Cisandina o de las laderas y vertientes occidentales de los Andes; región Interandina o de las hoyas longitudinales y altas mesetas; y región Trasandina o de las laderas y vertientes orientales de los Andes. Estas regiones ofrecen variadas y extremas altitudes y climas, y variadas y múltiples formas de la vida vegetal y animal.

II

GRANDES PROVINCIAS DEL IMPERIO: KONTI SUYO, KOLLA SUYO, CHINCHAY SUYO Y ANTI SUYO. NACIONES PRINCIPALES

El Imperio fué una confederación de Naciones de culturas y lenguas diferentes, algunas de las cuales alcanzaron poderío cultural y territorial antes de los Inkas. Cuatro grandes regiones o Suyos,—sometidos al Gobierno central del

Cuzco—, integraban este Imperio, llamado en lengua keshua Tawantin Suyu que quiere decir país de cuatro provincias, a saber: Konti Suyu, Kolla Suyu, Chinchay Suyu y Anti Suyu. Estas denominaciones corresponden a los territorios situados en las cuatro direcciones cardinales del Cuzco, que originariamente se aplicaron a las comarcas contiguas a esta ciudad, habitadas por naciones que llevaban nombres totémicos: Konti: cóndor; Kolla: llama; Chinchay: triguillo o puma; y Anti: jaguar. Posteriormente, a medida que el Imperio creció en territorio, estas denominaciones se generalizaron hasta designar con ellas las grandes regiones naturales del país, de modo que en el apogeo del Imperio en el siglo XVI, la metrópoli inkaica estaba realmente al centro del Tawantin Suyu.

El Konti Suyu, o región del kuntur o del cóndor, debió estar limitado en un principio a la comarca situada al occidente del Cuzco, esto es a las cabeceras de los ríos Ocoña y Majes, donde sobrevive todavía el nombre de Condesuyos dado a una de las provincias de Arequipa, y desde donde se extendió, con las conquistas inkaicas, por todo el Litoral.

Esta región comprendía los antiguos ayllus de Arkipa Konti, Ukullpi Konti, Kollawa Konti, Kosko Konti y Kawana Konti, situados en la cuenca del río Majes, y los de Toro, Achampi, Waina Kota y Poma Tampu, situados en la cuenca del río Ocoña. Estos ayllus reconocían como progenitor a Koro Puna, dios de la lluvia y de la fertilidad, que radica, según la leyenda, en el magestuoso nevado y volcán extinguido del mismo nombre. Desde aquí Koro Puna enviaba sus aguas a los primitivos habitantes del Konti Suyu.

El Kolla Suyu, o región de la llama, debió estar limitado en un principio a la comarca situada al sur del Cuzco, esto es a las cabeceras del río Majes, habitadas por la vieja nación de los Kollawa, desde donde posteriormente se extendió al norte, a lo largo de la región cisandina, y al sur al

altiplano del Titicaca, hasta los confines orientales del Imperio. El río Majes tiene especial importancia en la etnogeografía de esta región, pues marca el límite entre el Konti Suyu y el Kolla Suyu, que originariamente estuvieron habitados por dos naciones diferentes: los Kontisuyos, de cabeza artificialmente achatada o *palta* y de lengua probablemente pukina, y los Kollawa o Kollasuyos, de cabeza alargada o *saytu*, y de lengua aymara.—

Esta región comprendía las pequeñas naciones de Hatun Kolla, Pukina Kolla, Uro Kolla, Kana, Poma Kanchi Xespe Llakta, Kallawaya, Pakaxe, Charka y otras que se consideraban descendientes de Pukina Orco, Kala Xirka, Suri Orko, Titi Kaka y Kanchi Xirka, que eran sus pakarinas o residencias de sus dioses.

El Chinchay Suyu, o región del tigrillo, debió estar limitado en un principio a la comarca situada al norte del Cuzco, esto es, a las sierras del Urubamba y del Apurímac. Posteriormente se extendió a lo largo de la región interandina hasta Pasto, al Sur de Colombia, y a la parte central de las regiones cisandina y del litoral. Aquí se formaron varias confederaciones tribales entre las cuales una de las más importantes fue la de los Chinchas. Este extenso territorio estaba ocupado por los ayllus Aimaray, Ankaray, Kichiwa, Tankiwa, Sora, Lukana, Anta Marka, Parina Kocha, Wanka, Anan Wanka, Lurin Wanka, Xauxa, Tarma, Chinchay Kocha, Wanuku, Waila, Chachapoya, Kanari, Kayampi, Kitu y otros, que se consideraban descendientes de Kichi Kalla, Aisha Willka, Karwincho Wallallo, Paria Kaka o Yaro Willka, Wampu, Pachakamak y Warku.

El Anti Suyu o región del Jaguar debió estar limitada en un principio a las cabeceras de los ríos Madre de Dios y Paucartambo y a las sierras de la provincia de Calca. Se extendió, posteriormente, a lo largo de la cuenca del Apurímac y de las vertientes orientales contiguas a la floresta ama-

zónica. Originariamente el Anti Suyo tenía dos secciones: Awa Anti y Anti propiamente dicha. La primera estaba habitada por tribus que adoraban al Otorunku o Jaguar, y al Amaro o serpiente, a los que consideraban como antecesores llamados Achachai Yaya y Kapak Apu Amaro, respectivamente; la segunda estaba habitada por tribus que adoraban a Sawa Siray y Pitu Siray, considerados como sus progeñitores que residían en los cerros que hasta hoy llevan estos nombres.

Además, de los nombres de las naciones y de los dioses principales consignados precedentemente, la tradición recogida por los cronistas de los siglos XVI y XVII, ha conservado los nombres de los lugares sagrados, wakas e ídolos que adoraban las familias y ayllus que integraban dichas naciones. Polo de Ondegardo trae una descripción minuciosa de más de trescientas wakas que existían en los alrededores del Cuzco, en una área no mayor de 30 leguas como cuevas, cerros, manantiales, llanuras, abras, y multitud de otros accidentes geográficos que revelan a la par que el carácter naturalista de su religión, el dominio que tenían de la fisografía de su territorio.

Cuando el Imperio alcanzó su mayor desarrollo formaban parte de él, las siguientes naciones: a lo largo del Litoral o Konti Suyo: Esmeralda, Caraque, Huancavilca, Túmpiz, Tallan, Eten, Chimú, Muchika, Chíncha, Pukina y Chango; a lo largo de las regiones cisandina e interandina o del Kollasuyo: Pasto, Kara o Quito, Latacunga, Puruha, Cañari, Palta, Huancapampa, Chachapoya, Cajamarca, Huamachuco, Huacrachuco, Conchuco, Pinco, Huayla, Huánuco, Anchiwaila, Yauyo, Chucurpo, Rucana, Wanka, Pokra, Sora, Chanka, Kechua, Inka, Kollawa y Kolla; y a lo largo de la región trasandina, o Antisuyo: Panatahuas y Pallanse o Amuesha, Tuki, Cholon, Jivito, Omahuaca y Diaguita.

III

RAZA, LENGUAS Y POBLACIÓN DEL TAWANTINSUYO

La raza inkaica es la americana o indiana que hallaron los europeos distribuída en este Continente. Sobreviven todavía ciertas variantes étnicas regionales, casi puras. En la sierra existe un tipo de indio mesocefálico, de estatura mediana, tórax amplio, rostro aguileño, nariz larga, encorvada, mentón saliente y ojos y boca pequeños, cuyos rasgos fisognómicos característicos son semejantes a los que aparecen en las cabezas retratos de la antigua alfarería andina. En la costa, existe así mismo, un tipo de indio braquicefálico, de talla pequeña, tórax amplio, cara ancha, ojos ligeramente oblicuos, párpados algo abotagados, nariz corta y ancha, aquilina, boca pequeña y labios gruesos, y pelo ligeramente ondeado; este tipo es frecuente en la población indígena de Catacaos, Colán, Eten, Huacho, Chíncha y Moquegua, y sus rasgos fisognómicos son semejantes a los que aparecen en las conocidas "cabezas retratos" de la alfarería escultórica del Norte peruano.

Estas naciones hablaban lenguas diversas siendo las más importantes: la Aymara, hablada por las naciones del altiplano y del Kollasuyo; la Keshua, por las naciones interandinas; y las Muchik y Pukina vinculadas con los troncos lingüísticos amazónicos, por las naciones del Litoral y de los Andes orientales.

No existen pruebas fehacientes sobre la población del Imperio de los Inkas a la llegada de los españoles. Ciertos testimonios inducen, sin embargo, a suponer que no debió ser nunca menor de diez millones. Según el censo levantado el año 1580, durante el reinado de Felipe II, el Perú contaba en aquel año con ocho millones de habitantes, a pesar de las diversas causas que a raíz de la conquista pro-

dujeron su rápida despoblación, como la introducción de nuevas enfermedades y epidemias, el desplazamiento de la población aborigen de sus residencias originarias, los trabajos forzados en las minas y en los mortíferos valles al oriente de los Andes. Además, otras pruebas indirectas inducen a calcular la población en cifras elevadas, tales como las numerosas ruinas de ciudades, aldeas y tambos del período inkaico distribuidas por todo el territorio, los testimonios de un extenso cultivo del suelo, los cementerios, basurales y otros restos de la industria humana correspondientes a las diversas naciones sometidas a los Inkas, que revela la existencia de una densa población. Por último, los kipus, aparatos registradores de las estadísticas y censos de los Inkas, suministran también una nueva y valiosa evidencia demográfica. En los kipus hallados en cementerios inkai-cos de la Costa, relativamente recientes, aparecen registradas, mediante cordones y nudos, cantidades elevadas que corresponden evidentemente al censo de la población de algunos de los valles, y por la manera como están ordenados los cordones, y por las cifras parciales y totales consignadas, se colige que aquella estaba clasificada conforme al sexo y a la edad. El kipu constituye el mejor registro de la población, y es un exponente del sistema de organización social y político de los Inkas, que coincide en gran parte con los datos aportados por la información histórica.

IV

DIVERSAS MANERAS DE APROXIMACIÓN AL CONOCIMIENTO DE LA HISTORIA INKAICA.

Poco se sabe todavía sobre el carácter y grado de civilización alcanzado por los Inkas. La Historia de este pueblo legendario ha sido narrada primero por los propios conquistadores, e interpretada después, por los historiadores a

base de los escritos dejados por aquéllos. La crítica histórica y la investigación arqueológica han intentado posteriormente, una nueva interpretación del pasado basándose en la documentación histórica y en el estudio científico de los monumentos y tradiciones indianas. Se descubre, a través de estos estudios, dos etapas en el curso de las investigaciones, que corresponden a dos tendencias diferentes de apreciación: una especulativa y otra científica. En la primera se perfilan a su vez dos corrientes extremas, casi opuestas: una que aprecia los hechos de acuerdo con la tradición dejada por los simpatizantes de los indios, cuyo mejor representante es Garcilaso; y otra, de acuerdo con las opiniones hostiles de sus conquistadores, cuyo mejor representante es Bandelier. En la segunda, se juzga los hechos principalmente a la luz de la investigación arqueológica en concordancia con la crítica histórica.

Garcilaso sostiene que la civilización peruana comienza con el advenimiento de los Inkas; que los monumentos diseminados por todo el territorio son exponentes del arte inkaico: que no existieron naciones civilizadas anteriores a la de aquellos; que el Imperio fué una vasta organización política de Naciones unidas mediante un engranaje social, tan sabiamente arreglado que la dinastía reinante logró gobernar con paternal benevolencia a pesar de la extensión de su dominio territorial y de su densa población. Bandelier sostiene, por el contrario, que el Imperio fué una mera confederación de tribus bárbaras, autónomas e independientes con gobierno, lengua y cultura propias, que no formaban una nacionalidad homogénea y que el poderío de los Inkas fué sólo el resultado de la ambición de una tribu surgida en el valle del Urubamba, que a principios del siglo XVI, aumentó su poder militar y subyugó paulatinamente a las tribus vecinas, imponiéndoles un sistema de tributación forzososa.

Estas dos maneras de apreciar la historia de los Inkas, tan opuestas y contradictorias, a pesar de basarse ambas en la misma clase de documentos, no tienen fundamento sólido: se basan en la tradición indígena siempre vaga y fragmentaria, obtenida imperfectamente por los conquistadores a causa del desconocimiento del idioma, y de los prejuicios propios de la época, respecto al pueblo vencido, originados por la diferencia de raza y de civilización. En unos casos los cronistas e historiadores son españoles o mestizos ajenos a la mentalidad y sentimientos del indio, al que juzgan con criterio europeo, y en otros, son indios convertidos al catolicismo que subordinan la apreciación de los hechos y acontecimientos históricos a las normas religiosas y morales de los conquistadores.

La información histórica es más fidedigna cuanto más inmediata es al período de la conquista, o cuando los que la transmiten son testigos presenciales de la caída del Imperio, o funcionarios que tuvieron la misión de continuar o completar la destrucción de las instituciones aborígenes.

La indagación histórica acerca de los Inkas, para ser bien encausada, debe realizarse a la luz de los testimonios arqueológicos y de las enseñanzas derivadas de su confrontación con los testimonios documentales. En efecto, toda información escrita o tradicional es tanto más valiosa cuanto mejor confirmada se halla por el testimonio arqueológico.

Por último, mientras no se defina suficientemente el carácter, y las funciones de los diversos elementos que integran la cultura inkaika, no es posible establecer comparaciones, como impropriamente se viene haciendo, con otros elementos similares de culturas alejadas.

V

CARÁCTER RECIENTE DE LA EXPANSIÓN INKAICA.

Es un hecho probado que en el siglo XVI existía en la costa occidental de Sud América un Imperio constituido por varias Naciones sujetas al gobierno de los Inkas del Cuzco. En corto tiempo—tal vez en no más de un siglo—una Nación poderosa, cuya procedencia originaria se ignora todavía, adquirió predominio político y territorial sobre otras, muchas de ellas de igual o superior cultura a la suya, que sojuzgó mediante alianzas y guerras de conquista.

En casi toda el área arqueológica del Tawantin Suyu, se descubren evidentes manifestaciones de la cultura inkai-ca, casi siempre sobrepuestas o adaptadas, recientemente a las de las culturas aborígenes precedentes. Los testimonios objetivos que ilustran el choque brusco de la cultura inkaica con aquellas, son tangibles a la simple observación. Donde quiera que existan construcciones inkaicas junto con construcciones correspondientes a períodos anteriores, aparecen los testimonios de una destrucción intencional de estas últimas, y de un aprovechamiento de sus materiales en la construcción de nuevos edificios. Estos aparentemente han sido ejecutados mediante el concurso de gran cantidad de obreros, a juzgar por la magnitud de la obra, y estuvieron destinados probablemente al alojamiento momentáneo de un numeroso ejército, y a depósito de provisiones, dada la amplitud de las estructuras.

En los celebrados centros arqueológicos de Huánuco Viejo, Willkas Waman, Huaytará, y en los del valle del Urubamba, existen evidencias de la acción vandálica de un pueblo invasor que ocupa violentamente el lugar y destruye edificios que, por su extraordinaria arquitectura y suntuo-

sidad, corresponden a una era de esplendor del arte aborígen. En efecto, templos piramidales, edificios que parecen palacios, construídos con piedras prolijamente talladas y engastadas, exponentes de una época de apogeo del arte lítico, se encuentran derrumbados, y sus estructuras y materiales utilizados en la construcción de edificios de aspecto más reciente, erigidos sobre sus ruinas. Hecho semejante se advierte, así mismo, en muchos de los centros arqueológicos del Litoral. En éstos, las construcciones propiamente inkai-cas están sobrepuestas a las preinkaicas y tienen un carácter inconfundible. Las primeras se reconocen por el uso del adobe rectangular hecho a molde, por los frescos policromos que adornan las paredes del tipo característico de esa cultura y por los restos de alfarería inka que se hallan en las vecindades. En Tampo Huarapo, valle Nepeña; en Paramonga, valle de Pativilca; en Pachacamac, valle de Lima; en un pequeño edificio al S. E., de la Waka La Centinela, valle de Chíncha, y en las ruinas de los Paredones, de Tampo de Poroma y en otras situadas en la quebrada de Palpa, en el valle de Nasca, los restos arquitecturales, las tumbas y basurales inkaicos, ocupan siempre el estrato superior, y se nota claramente la forzada implantación de esta cultura sobre las locales. La alfarería hallada en las poblaciones conquistadas por los Inkas, y aún la correspondiente a culturas coetáneas de éstos, muestra señales de una fuerte asimilación del estilo propio inkaico. En las regiones Chimu y Chíncha, las formas inkaicas aparecen puras, y son raras las híbridas resultantes de la fusión de ambos estilos. El tejido fino de tapicería o *kumpi*, la honda o *waraka*, la bolsa o *chuspa*, la faja o *chumpi*, el turbante o *llauto*, el kipu, los idolillos de cobre, plata, turquesa y otras piedras, son elementos que se encuentran siempre en los establecimientos de apariencia eventual, netamente inkaicos, pero son exóticos en los restos de las otras culturas aborígenes.



Todos estos hechos revelan que la difusión de esta cultura ha sido reciente y rápida, lo cual estaría de acuerdo con la generalizada tradición acerca del origen y organización del Tawantin Suyu, que hace remontar solo a Pachacutec—el titulado Reformador del mundo, que reinó a mediados del siglo XV—la expansión de los Inkas más allá de las Hoyas del Apurímac y Urubamba.

Además, si los Inkas fueran oriundos del Cuzco, como es la creencia general, se encontraría en el subsuelo de esta ciudad, los testimonios de su historia evolutiva; allí se hallarían, por ejemplo, los tipos de alfarería que originaron la excelente alfarería cuzqueña. Si las construcciones megalíticas del Cuzco, fueran así mismo obra de ellos no se explica por qué aparecen derrumbadas y sustituidas por construcciones, aunque rústicas, asociadas a alfarería inkaica, como sucede en las otras ruinas megalíticas del resto del país. Los hechos son tan evidentes en lo que concierne al doble aspecto arquitectural, que uno se siente obligado a considerar que una cultura megalítica muy adelantada diferente de la inkaica antecedió a ésta, y que los Inkas, si no han sido sus destructores, fueron los que mejor aprovecharon de los edificios y materiales abandonados y destruidos.

La cultura de los Inkas dejó regada sobre los monumentos megalíticos, su típica alfarería; pero nada hay que indique su asociación con ellos en el tiempo. Los objetos y monumentos líticos hallados hasta ahora en el Cuzco y otros centros inkaicos no son inkaicos, sino supervivencias del adelantado arte megalítico precedente. La alfarería inkaica, por el contrario, marcha siempre con la cultura de colonización reciente, y su fabricación estuvo en todo auge en tiempo de la conquista española, y subsistió aún durante el Coloniaje.

Es difícil determinar cuántos y cuáles son los elementos que pueden ser considerados como integrantes de la cultura propiamente inkaica. Se debe esto en parte a nuestra

ignorancia respecto a su centro originario, donde podría obtenerse un conjunto de normas que facilitarían la identificación, y en parte a su rápida expansión y predominio sobre naciones que poseían un grado de cultura igual y a veces superior a ella, y de las cuales mucho tuvo que recibir, pero muy poco que ofrecer.

Cuando el Imperio adquirió su máxima expansión territorial durante el reinado de Huayna Capac, las naciones subyugadas o confederadas apenas habían sufrido la influencia del pueblo conquistador, influencia que en ciertos casos, como en el de las naciones situadas en la periferia, sólo se hizo sentir por el sistema de tributación impuesta; mientras que, por el contrario, los centros propiamente inkas, sobre todo la metrópoli cuzqueña, se favorecieron con los aportes económicos suministrados por las Naciones sometidas.

La expansión de los Inkas fué preferentemente de carácter político y religioso. Impusieron un sabio sistema de gobierno a base del trabajo cooperativo, orientado en el sentido de forjar una nacionalidad homogénea de las múltiples naciones heterogéneas, incorporadas al Imperio; e implantaron el culto al Sol, aunque sin detrimento del culto a los dioses locales. Esto explica la razón de ser de sus más importantes instituciones como la de los Amautas, especie de Universidad, la de recaudación de los tributos mediante estadísticas y censos levantados por los kipukamayok o contadores profesionales, la de colonización mediante el traslado e intercambio de población de una región a otra, los obrajes de Mamaconas, las grandes vías de comunicación y las represas y canales de irrigación verdaderamente gigantescos.

Cuando los Inkas emprendieron sus conquistas las naciones del Tawantin Suyu se hallaban en una era de auge económico. La agricultura había alcanzado un desarrollo extraordinario. Las artes y especialmente la alfarería, orfe-

brería y textilera se habían, en gran parte, industrializado para satisfacer las necesidades de una enorme población. Se hacía uso exagerado del molde en la fabricación de la alfarería; del estampado en la ornamentación de los tejidos; y de las aleaciones y del dorado en la fabricación de la vajilla ceremonial y de las joyas. Todo esto, contribuyó al bienestar económico y a la riqueza del Imperio, que tanto halagó y deslumbró a los castellanos. Al recorrer el país encontraron por todas partes, tierras cultivadas, ciudades y tambos llenos de ropas y alimentos, y templos y palacios adornados con ricas piezas de oro y plata.

Las relaciones entre los pueblos de las distintas regiones del país eran estrechas debido al desarrollo de las vías de comunicación y del comercio. Colonias de andinos se hallaban establecidas en la costa; y productos preciosos de tierras lejanas, como conchas tropicales, plumas y maderas finas de la floresta eran profusamente empleados en la confección de objetos del ritual religioso.

Son pocas conocidas todavía las culturas locales que precedieron a la inkaika. Culturas andinas pobres coexistieron con otras avanzadas dentro del dominio imperial, las que lejos de amenguarse o extinguirse con la conquista inkaika, mantuvieron su originalidad e influyeron en el desarrollo y difusión ulteriores de la cultura del pueblo conquistador. Pueden mencionarse entre estas, las culturas Chimu y Chíncha en la Costa, y las culturas Wanka, Chanka y Kolla en la Sierra, y a la vanguardia de ellas la Chimu y la Chanka.

Esta conjunción de culturas locales diversas dentro de la última face de la prehistoria peruana, hace difícil deslindar el campo de la genuina cultura inkaika. En los albores del siglo XVI ya se había producido la incorporación de las culturas locales dentro del marco del Tawantinsuyo; por consiguiente, la cultura inkaika se presenta como un complejo de culturas coetáneas, que habían sufrido influencia recíprocas a través de las edades, y que comenzaban a ser amal-

gamadas con la dominación inkaika. Esto explica por que la documentación histórica dejada por los conquistadores que presenciaron la caída del Imperio Peruano, considera erróneamente, todas las manifestaciones de este complejo cultural, como inkaicas. La arqueología se afana hoy en reconstruir el mosaico de culturas locales que precedieron a la general inkaica, y que coexistieron con ella. Los resultados que van alcanzándose son halagadores, y comienzan ya a perfilarse y a adquirir caracteres propios algunas de aquellas culturas sepultadas u olvidadas.

Antes de la incorporación del Gran Chimú al Tawantinsuyo, que se realiza casi en las postrimerías del Imperio, otra Nación la de los Chankas, tal vez tan importante como la de los propios inkas, se hallaba ya fusionada con la de los Inkas. A juzgar por los recuerdos transmitidos por la tradición, los Chankas fueron viejos rivales primero de los Inkas y después sus más fieles aliados. Chankas e Inkas representan dos viejos troncos culturales, que alguna vez en tiempos no muy lejanos, alcanzaron un gran auge, en las cuencas del Apurímac y del Urubamba. En esta región donde convivían gentes de las fronteras amazónicas, de las quebradas y valles cálidos de los Andes, y de las punas elevadas y frías de las mesetas y praderas, se encuentran los restos de una civilización muy adelantada, superior en algunos aspectos a la de los Inkas. La alfarería Chanka, es sin disputa una de las más artísticas de América, por su técnica, colorido y severidad de ornamentación. Chankas e Inkas sostuvieron guerras desde tiempos lejanos, y el recuerdo de estas luchas estaba todavía fresco durante la conquista. La mayor parte de las escenas representadas en los vasos de madera que hallaron los españoles en manos de los indios, y cuya fabricación ha continuado hasta los primeros años de la República, aparecen escenas de batallas sangrientas entre Chankas e Inkas. Los primeros son fácilmente identificados por su típica indumentaria, por sus armas de gue-

rra, por los animales oriundos de los valles cálidos que aparecen en la escena, que son los mismos que aparecen en los restos de alfarería Chanka halladas en las cuencas del Mantaro y Apurímac. —

— El Gran Chimú, fué sin duda la más importante de las naciones subyugadas por los Inkas. A través de la documentación relacionada con el rescate de Atahualpa, y con los tesoros logrados en el saqueo de los templos, se descubre que las más ricas piezas artísticas del metal corresponden a la orfebrería Chimú. —

VI

LA CULTURA MATERIAL DE LOS INKAS

En la enorme masa de elementos culturales heterogéneos que quedan de las diversas naciones del Tawantin Suyu, es difícil determinar los que son propios de los Inkas. Sin embargo hay algunos susceptibles de ser identificados, por que son constantes en los establecimientos inkaicos y su presencia marca los derroteros de la expansión de esta cultura. Su autenticidad está acreditada por la información histórica a la par que por el hallazgo arqueológico.

Pueden mencionarse entre los principales elementos culturales característicos de los Inkas, los siguientes: el *tampu* o ciudad, residencia de los soberanos y del ejército o guarnición inkaica; el *urpu* o arybalo, cántaro que constituye el mejor exponente de su alfarería; el *kumpi* o tapicería fina, celebrada pieza de la indumentaria real; el *kero* o vaso cilíndrico de madera, grabada, o ricamente decorada con escenas de la época: la *wipe* o balanza; la *pakcha*, objeto ceremonial del ritual religioso agrícola; el *wauke* o estatuita de piedra o de metal que representa al “doble” o personifica al antecesor; el *ulltu*, o llamita de piedra de carácter ceremonial; el *kipu*, manojo de cordones destinados a registrar cantidades o especies mediante un sistema nemónico a base de

nudos y colores convencionales; el culto al Sol y un sistema peculiar de gobierno y organización social.

Completo acuerdo existe entre las descripciones de las ciudades, tambos y templos inkaicos hechas por los cronistas y los testimonios que aportan los restos arqueológicos. El material empleado en las construcciones es por lo general aquel que se halla más a la mano en cada región: la piedra, la grava, la paja, y el barro. El carácter más saltante de los edificios es su magnitud y ejecución sencilla, hecha aparentemente en forma precipitada con el concurso de muchos obreros disciplinados en la labor cooperativa, contrasta con las construcciones de épocas anteriores hechas con piedras talladas y engastadas, que revelan un despliegue extraordinario de energías y de sentido artístico.

En cada establecimiento inkaico se reconocen las siguientes estructuras principales: el Templo del Sol; la gran plaza rodeada de espaciosos aposentos, los graneros o depósitos de alimentos y ropas llamados *pirwa* y *kollka*, el cementerio o *Agra-raja* o *Aya Wasi*; la gran terraza de diversión o *Kusipata*; la residencia real o *Puka Marca*, la casa de mamaconas o *Aklla-wasi*, y muchas otras pequeñas estructuras que constantemente aparecen en las poblaciones inkaicas.

Este mismo tipo de residencia inkaica se encuentra a lo largo de las grandes vías o caminos reales, como en Koillur, Cajamarca; en Tarma Tambo cerca de la moderna ciudad de Tarma; y en Pikillakta que es una de las más típicas ciudades inkaicas, para no citar sino algunas.

La alfarería inkaica tiene caracteres propios inconfundibles. Sus formas son limitadas y reproducen aparentemente vasijas talladas en madera. El aspecto facetado y anguloso que presentan revela su derivación de un primitivo arte en madera. En las tumbas inkaicas de la costa se encuentran vasos de arcilla cilindricos, ornamentados con figuras geométricas en relieve, tan bien ejecutadas en lo que respecta a la imitación de sus modelos primitivos, que hacen a

simple vista la impresión de los llamados keros o vasijas cilíndricas de madera que todavía se fabrican en algunos pueblos del Valle de Markapata o de Kuchea, en la provincia transandina de Paucartambo; los platos ornitomorfos, tazas, cántaros, ollas y cucharas, de barro y aún pequeñas esculturas de piedra que reproducen llamitas o alpacas, son idénticas a sus similares de madera. Además su ornamentación tiene un carácter híbrido; por un lado, aparecen motivos zoomorfos tomados del medio florestal, como papagallos y monos y el armadillo que es uno de los más conspicuos; y por otro, motivos fitomorfos tomados de la flora andina. La decoración es a base de colores y resinas de origen vegetal. La fabricación de vasijos de madera, probablemente subsistió durante el desarrollo de la alfarería inkaica, convivió con ella durante el Imperio, se mantuvo a través de la colonia y aún en la República, dado el hecho de que en diferentes lugares de la sierra y de los valles trasandinos se fabrica todavía, alfarería y vasijas de madera semejantes a la inkaica. Ciertas comunidades o ayllus de los departamentos de Huanavelica, Ayacucho y Cuzco, conservan en uso, vasos de mude o k'ros, ornamentados con escenas puramente inkaicas, con escenas de guerra entre Inkas y tribus de la floresta, y con escenas correspondientes a épocas posteriores, de influencia europea.

Paralelamente con el arte de la alfarería se desarrolló el arte textil. El uso del algodón y de la lana de auquénidas y otras materias textiles de menor importancia, estuvo muy generalizado desde épocas anteriores a los Inkas, y sería muy aventurado atribuirles a éstos su empleo original. Tampoco se les podría atribuir la invención de los diferentes tipos tecnológicos empleados en las fábricas inkaicas, puesto que el uso de ellos aparece en grado superlativo en las culturas antecedentes. Brocados, bordados, gasas y tapicerías aparecen en todos los períodos; y su invención originaria habría que rastrearla desde las arcaicas culturas andinas.

Sin embargo, en las informaciones dejadas por los españoles, muchas de ellas de gran valor descriptivo, por su claridad y riqueza de detalles acerca de los usos y costumbres de los inkas, se descubre que éstos usaban un tipo de indumentaria más o menos homogéneo, por su forma y estilo. Este tipo de indumentaria es idéntico al que aparece representado en los cuadros de escenas indígenas, aun post-colombinas, y a los vestidos encontrados en las tumbas. El pueblo inkaico vestía túnica policroma, sencilla, con moderada ornamentación, o muy fina y bellamente ornamentada según la jerarquía social del que la usaba.

En uno y otro caso, los motivos ornamentales son típicamente inkaicos y de carácter simbólico, o emblemático, y aparecen constantemente en las variadas y múltiples producciones del arte inkaico. Los soberanos Inkas y las *Koyas*, vestían la indumentaria correspondiente a su alto rango: los Inkas usaban: túnica de fina tapicería o *kumpi*, adornada con ancha banda a nivel de la cintura y motivos simbólicos salpicados, o distribuidos armónicamente, sobre el fondo de la tela; una especie de esclavina o *collar* de plumas, una faja o *chumpi*, una bolsa o *wallke*, sandalias de cuero de llama, y otras prendas e insignias accesorias cuyos nombres han sido conservados por los escritores de Indias.

Adornaban la cabeza de los soberanos, el *llauto*, y la borla imperial o *maskaipacha*; el penacho o *wayo-tika* y las plumas del halcón, *korikenke* que se erguían sobre la frente.

Según la jerarquía social de la persona así era la calidad de la indumentaria.

El unku de tapicería finísima o *kumpi*, el *llauto* y la *maskaipacha* son prendas características de la cultura inkaika.

Entre los elementos inkaicos, ninguno se equipara al kipú o sistema de contabilidad empleado por los Inkas. En todo establecimiento inkaico como en los tambos que se hallan a lo largo de los caminos, en la residencia de los gober-

nadores o de los agentes encargados de la recaudación de los tributos, y en los yacimientos de desechos, contiguos a las casas de Mamaconas, a los templos del Sol, y otros edificios claramente inkaicos, aparece siempre el kipu en asociación con alfarería y otros objetos de la misma cultura, como los *ulltis* llamitas o alpacas de piedra. En el departamento de Ica, los restos de las culturas andinas recientes y de la Chíncha, constituyen el estrato arqueológico superficial, y en él se halla siempre el kipu asociado a la alfarería inkaica, lo cual indica que los Chinchas Andinos de la sierra central, y los Inkas coexistieron.

El kipu es la manifestación objetiva de un sistema de contabilidad bien definido; es un medio ingenioso de controlar con exactitud el número de habitantes de una región, y de llevar la estadística de la producción. El Kipu es el mejor exponente de un mecanismo sencillo, creado para regularizar la compleja administración económica de un Imperio integrado por múltiples naciones que tributaban los más variados productos.

Debieron existir escuelas donde se enseñaba la clave de su manejo, pues la distribución de los cordones en grupos, el uso de cordones principales y secundarios de acuerdo con su grosor y longitud, el empleo de diversos tipos de nudos, y el significado convencional de variados colores, requirió sin duda la preparación técnica adecuada del *kipu-camayok* o *contador*.

Esto explica por qué se encuentra a menudo el kipu por todo el Perú: bajo un sistema uniforme, siempre el mismo, sistema que estuvo en pleno uso cuando llegaron los españoles, y quienes los describieron con proligidad. El Kipu tenía como accesorio la *yupana* o contador, especie de *abacus*, que servía para facilitar el cálculo de grandes cantidades. El uso del kipu fué impuesto a todos los agentes de gobierno y a los curacas de cada provincia, y aún a los principales de cada ayllu quienes contaban siempre con un con-

tador o *kipucamayok*. En Nasca se han encontrado sepulcros conteniendo momias enfardeladas, con indumentaria del estilo andino Chanka, (denominado epigonal por Uhle), y con manojos de kipus, lo cual pone en evidencia que los Inkas nombraban como gobernadores a personas de alto rango salidas de la Nación de los Chanka que no pertenecían a la clase inkaica dominante.

Los *huauques* son estatuillas de barro, piedra y metal. Representan por lo general figuras humanas en posición vertical. Han sido hallados en los establecimientos inkaicos y reproducen personajes vestidos al estilo de los Inkas. Son ya numerosos los hallazgos hechos de esta clase de trabajos. El Museo de la Universidad del Cuzco, posee una numerosa colección procedente de las ruinas inkaicas de Pikillakta; el Museo de Arqueología Peruana de Lima cuenta con algunos ejemplares procedentes de Chulpaca, cementerio Chíncha, del valle de Ica; y el Field Columbia Museum de Chicago, posee también varios ejemplares de Andahuaylas, hoya del Apurímac.

El carácter inkaico de estas estatuillas se manifiesta, no sólo por la procedencia sino por el tipo del vestido, que corresponde así mismo al de las descripciones dejadas por los cronistas, a los hallazgos de ropa inkaica en las tumbas y a las pinturas de escenas inkaicas que adornan los keros o vasos de madera.

En la indumentaria representada en estas estatuillas se destacan los diferentes tipos de tocados, y los dibujos de la ornamentación de la túnica que corresponden al estilo inkaico.

VII

GOBIERNO Y ORGANIZACIÓN SOCIAL DE LOS INKAS

En lo que respecta a la organización social y gobierno del Tawantin-Suyo, precisa hacer previamente una clara

distinción entre el sistema político establecido por los Inkas para mantener el dominio de su vasto imperio—integrado por naciones diferentes—, y la organización social y el gobierno que tenían éstas antes de su incorporación a él.

En la Sierra del Perú los indios y mestizos, principalmente los de la clase proletaria, viven hoy agrupados en parcialidades en las estancias o pueblos fundados por los españoles. Estas se componen de varias familias, y a la vez forman parte de un grupo social mayor: la comunidad. El grupo—parcialidad, es algo así como una supervivencia de una de las más arcaicas unidades sociales: el *ayllu*, o grupo de individuos unidos por vínculos de sangre o por el recuerdo de un antecesor común, de existencia real o virtual, avivado por el sentimiento de amor a la tierra. El hogar del *ayllu* es la parcela de tierra donde aquellos moraron por miles de generaciones, de donde sacaron los recursos vitales para su sostenimiento, y donde conservaron sus reliquias sagradas junto con sus ídolos y obras vinculadas en general a pasados tiempos de prosperidad o de sufrimientos comunes.

Datos interesantes ofrece el estudio del *Ayllu* a la luz de las huellas que ha dejado entre los escombros de sus aldeas, y en el suelo que fué su patria. Tomemos al acaso la residencia de un *ayllu*: *Nimak* es la pequeña patria del antiguo *ayllu* de este nombre, incorporado hoy al pueblo de San Mateo de Huachor y ubicado en las alturas de Okatara, en la quebrada del Rimac. Hoy este lugar está casi abandonado: es una estancia de ganado lanar, y de pocas tierras de cultivo; pero en él quedan las evidencias de lo que fué esta patria embrionaria. Ocupa un espolón de la cordillera. Tiene una área aproximada de 12 k. de largo por 3 o 4 k. de ancho y se eleva gradualmente desde el nivel de Tambo de Viso hasta el nivel de las nieves perpetuas. Ofrece por consiguiente diversas altitudes, diversa topografía, variados climas y condiciones de tierra. La propia naturaleza ha dividido esta tierra en zonas de pasto y zonas de cultivo de quinua, pa-

pa o maíz, según la altitud y tierra más propicia a estas plantas. Sobre una de las crestas más bajas del espolón, donde el peñón cae verticalmente al lecho del río, se halla ubicada la aldea o ciudad principal del Ayllu. Aquí están todavía las viviendas familiares, las tumbas de los personajes principales situadas dentro del área de la población, la fosa y cueva donde depositaron los cadáveres de la gente común, la plaza o lugar de reunión del Ayllu con asientos de piedra, los edificios de carácter comunal; la pequeña ciudadela o acrópolis sobre el peñón más encumbrados de la aldea; y en los contornos de ella, atalayas, muros y zanjas de fortificación para defenderla del asedio de los enemigos. Hacia la parte alta, casi al pie de la cordillera, existen represas abandonadas de las que parten acequias que conducían el agua a través de las faldas del espolón surtiendo de este elemento a la aldea y a los campos de cultivo situados en las partes bajas del cerro, y dispuestos sobre los éjidos y tierras pastales que eran restos de corrales de ganado, algunos todavía bien conservados.

Los nombres tradicionales con que en la antigüedad se designaba a la familia; a la tierra erial, de cultivo; de pasto, se conservan hasta ahora entre los indios; y ciertos ayllus mantienen aún fiestas que no son sino reminiscencias de antiguas ceremonias relacionadas con las actividades sociales del ayllu, las que se realizan en las plazas de antiguas aldeas. También los comuneros de hoy conservan todavía el recuerdo de los ayllus *waris* o autóctonos, y de los *llakwas* o advenedizos; y llaman *marka* a la patria del autóctono y *llakta* a la del advenedizo. Sus fiestas y regocijos, y la organización de sus actividades sociales, como la construcción de edificios, la limpia de acequias y represas y todas las obras que interesan al ayllu, entran dentro del dominio de la organización heredada de sus antecesores. Sólo cuando se trata de obligaciones que interesan a la comunidad de ayllus, es cuando se perfila otro sistema de regulación de esta so-

ciudad: surgen entonces el recuerdo de las divisiones de los comuneros en centenas o millares o *pachakas* y *warankas*, los *kamachikui* o funcionarios con atribuciones que aparecen hoy confundidas dentro de la organización social y política impuesta primero por la Colonia y después por la República.

Dejemos estas pequeñas patrias del ayllu, cuyo estudio como se ve arroja no pocas luces al conocimiento de la sociedad peruana en la antigüedad: y veamos ahora lo que se puede colegir sobre este asunto estudiando los restos que quedan en otros lugares del Perú, más favorecidos por la naturaleza para el desarrollo de la cultura humana, como son las hoyas interandinas y los valles del litoral.

Una feliz circunstancia permite reconstruir, aproximadamente, lo que fué la organización de la sociedad aborígen en el Callejón de Huaylas, que es uno de los centros arqueológicos más importantes de la Sierra Peruana. Aquí existen abundantes testimonios arqueológicos correspondientes a las diferentes etapas del desenvolvimiento de las culturas precolombinas y de su antigüedad. Existe además una documentación histórica de primer orden, debida a los religiosos, que a fines del siglo XVI se encargaron de la destrucción de las instituciones aborígenes con el fin de extirpar las idolatrías. A la luz de estas importantes fuentes se adquiere un claro concepto de lo que fué la organización social gentílica, y el sistema religioso de los primitivos pobladores de Huaylas, y se adquiere así mismo, una clara noción de la clase de influencia social y política ejercida sobre ellos por los Inkas. Hoy, gracias a la labor de correlación de estos hechos arqueológicos e históricos, suministrados por estas fuentes, unida a la moderna documentación etnológica, producto de la observación directa de las actividades sociales, supervivencia de ritos y ceremonias gentílicas de los indios del Perú, se ha podido reconstruir el plan estructural de la Sociedad Peruana. Sobre esta base, pueden ser

considerados como hechos históricos, suficientemente depurados, los siguientes:

1.—Los Europeos encontraron a los indios divididos en grupos familiares o *Ayllus*, distribuídos por todo el territorio, y que tenían como patrimonio común, desde la más remota antigüedad, una parcela determinada de tierra.

2.—El *Ayllu* estaba constituido por un conjunto de pequeñas familias o *Churi*, vinculados por el recuerdo de un antecesor común, real o virtual.

3.—El *Ayllu* estaba gobernado por un consejo de familia, cuyos miembros eran los más ancianos. Este consejo elegía *Ylakatas* o *kamayoks*, funcionarios destinados a dirigir las actividades comunales del grupo.

4.—El conjunto de *Ayllus*, unidos por vínculos tradicionales de parentesco, de servicios mutuos, constituía el *Kuri*. El jefe de este era el *Kuraka*.

5.—El conjunto organizado de *Kuris* formaba el *Waman* o provincia; y el conjunto de *Waman*, pequeñas naciones que llevaban diferentes nombres, formaba el *Suyu*.

Había dos clases de *ayllus*: *Waris* o autóctonos y *llakwas* o advenedizos.

He aquí como trazaban su árbol genealógico los miembros del *ayllu* de *Jekos* de *Recuay*, por ejemplo, que eran considerados como *Wari* o autóctonos. Tenían como antecesor común a *Marka llitan*, quien, según sus tradiciones, nació en la Laguna de *Llaksa-kocha*; tuvo tres hijos llamados *Chachu-Paska*, *Ankos-Pariak* y *Machachway*; hijos de estos fueron *Karwa-Mancha*, *Punchau-Llipiak*, *Waman Tokas*, *Nawinka-Llarwar*, *Naupayko*, *Mupa-Llipiak* en quienes se acabó la gentilidad y entró el cristianismo, hijos de estos son: Alonso Alvarado, Gonzalo Uchu-waman, Alfonso Raho Machakway, a quienes encontraron los extirpadores de idolatrías. Los miembros del *Ayllu Allauka* de *Recuay* eran considerados como *Llakwa* o advenedizo; tenían como antecesor común a *Chike-kochachin* quien, según sus tradi-

ciones, vino de Yaro-Titikaka e hizo su mansión en este ayllu. Tuvo por hijos a *Chuchu-llipiak*, *Hanamtpa-llipak* y *Machakway*, en quien expiró la gentilidad cuando entró el cristianismo. Sus hijos fueron Juan Yampi, Juan Bautista y otros, a quienes encontraron los extirpadores.

El Churi o familia rendía culto a los restos de sus antepasados que guardaban en cuevas o edificios especiales, situados dentro o fuera del área de la población; allí depositaban las ofrendas consistentes en *sañu-mama* o tierras finas para fabricar ollas, *illas*, o piedras bezares, konopas o amuletos en figuras de llamas, etc.

El ayllu tenía edificios especiales, aras y cercos o corrales sagrados donde se hacían los sacrificios; allí se derramaba la chicha destinada a los dioses, se degollaban a las llamas, se quemaba el cebo y se realizaban otras ceremonias religiosas.

El *Kuri* y el *Waman* tenían igualmente, edificios correspondientes a su categoría y adoratorios donde conservaban las imágenes de piedra de sus dioses en figuras de animales monstruosos. Ahí encontraron los extirpadores los mismos ídolos y objetos que hoy descubre la pala del arqueólogo, tales como trompetas de cobre, cabezas de venado, tapicería o kumpi, alfarería, plumaria, cueros de puma—, con cabeza, pies y manos bien disecados—y las momias de sus progenitores legendarios.

Además de estos hechos que corresponden a la arcaica organización social y religiosa de los aborígenes, quedan por todas partes, las huellas del sistema de gobierno, establecido por los Inkas. Ellas se precisan mejor en la abundante documentación dejada por los españoles encargados del Gobierno Civil, político y eclesiástico de los indios, después de la conquista. En ella quedan recuerdos de las divisiones territoriales establecidas de acuerdo con el monto de su población, como la *Pachaka* o grupo de 100, la *Waranka* o grupo de 1000, y *Hunu* o grupo de 10,000. Así mismo quedan re-

cuerdos de la toponimia usual inkaica, como *Anan* o parte alta, *Hurin* o parte baja, *Ychoka* lado izquierdo y *Allauka* lado derecho, con respecto al centro de la capital o población principal del ayllu, *Pachaka* o *Warankā*.

Veamos ahora cual fue la condición de las naciones del litoral durante la dominación inkaica. El problema aquí ofrece mayores dificultades que en la sierra. La documentación histórica es casi nula, y la población indígena ha sido desplazada después de la conquista; apenas en uno que otro lugar quedan descendientes directos de los primitivos pobladores yungas. Y nada sabríamos de su gobierno y organización social, si nó contáramos con la contribución que aporta el estudio de los restos que quedan de sus diversas actividades sociales. En los valles del Litoral existen por doquiera ruinas de grandes y pequeñas poblaciones, situadas en las riberas mismas del Pacífico; en el desierto, alejadas a veces de la tierra cultivada, como Paracas y Ancón; en la delta misma de los ríos como Chanchán sobre el río Chimú, Barracas sobre el Jequetepeque, y Huatica sobre el Rímac; sobre los espolones de la Cordillera que avanzan hasta el Océano como Atak sobre el cerro Ipuna en Santa, la Horca sobre el cerro de este nombre en el valle de la Fortaleza; y en hileras ininterrumpidas a la largo de los ríos, en una y otra margen, desde la playa hasta la Cordillera.

Cuando se estudia las ruinas de estas aldeas y ciudades se nota que todas presentan el mismo plan y el mismo tipo estructural, tanto aquellas que aparecen en las playas y desiertos sepultadas por basura y arena, como las de las partes bajas de los valles, construídas con mamposterías ciclópeas de adobes, o de las partes altas, construídas con piedras cortadas o talladas por la mano del hombre. Los edificios han sido costruídos en unos casos con caña, en otras con adobes o piedras talladas; pero todos ellos obedecen a un mismo sistema de edificación, y parecen haber sido construídas al impulso de las mismas necesidades sociales. El

material escogido es el que tuvo el hombre más a la mano en la localidad. En cada valle hay por lo general una o dos ciudades en su parte más ancha y multitud de aldeas salpicadas por toda la campiña y por las faldas de los cerros contiguos.

Hay diferencia marcada entre la estructura de la ciudad y de la aldea. Esta es la residencia de la población rural, y aquella la de la clase superior compuesta por gobernantes, sacerdotes y artesanos.

En cada aldea, las viviendas están agrupadas en barrios. Debajo del piso de la vivienda está por lo general la sepultura. En ciertos casos la aldea crece en superficie a la par que el cementerio del subsuelo que queda cubierto por la basura o por los escombros de viviendas abandonadas que forman una capa gruesa sobre la que se elevan nuevas viviendas. A esto se debe que el plano de ciertas aldeas presente elevaciones del terreno que no son otra cosa que capas de tumbas y escombros de antiguas residencias, protegidas comúnmente por muros de sostenimiento que hacen el efecto de pirámides escalonadas.

El tipo de las viviendas y el de las tumbas contiguas, o hipogeos revelan su carácter familiar. Los barrios revelan la existencia de unidades sociales más complejas. Dentro de cada aldea existen además, edificios especiales mayores, destinados a depósitos de alimentos o a residencias del jefe.

La ciudad está constituida por un conjunto de ciudades amuralladas y por grandes edificios piramidales, acrópolis y fortalezas contiguas a ella. Caminos amurallados o murales pasan cerca de estas ciudades, algunos las atraviesan y alcanzan determinados edificios situados en su interior. Dentro de cada ciudadela hay grupos de habitaciones dispuestas casi siempre en hileras. Unas son viviendas, otras probablemente talleres, y otras celdas como para prisioneros, o habitaciones para sacerdotes, artesanos, o gen-

tes cuya labor demandaba especial consagración. En ciertas ciudades como en Chanchán se encuentra además dentro de algunas de las ciudadelas, edificios especiales por la compleja estructura y decoración de sus paredes, que son quizás adoratorios o lugares de sacrificios, o residencia de los dignatarios del culto. Así mismo, dentro de otras ciudadelas se encuentran hornos de fundición y abundante escoria de minerales fundidos, y habitaciones agrupadas en cuarteles como si fuesen talleres o viviendas de los obreros y artesanos que trabajaban en esta clase de labores, lo que hace presumir que dichas ciudadelas eran la sede de instituciones destinadas a la labor especializada, industrial o profesional. Mediante ésta, se alcanzó sin duda el grado extraordinario de progreso de ciertas artes como la metalurgia, orfebrería, textilera, alfarería, plumaria, etc., que sólo es concebible en sociedades de alta organización y diferenciación del trabajo.

Además, existían seguramente ayllus o gremios de alfareros y tejedores, pues en ciertos lugares las aldeas se hallan casi sepultadas por enormes cantidades de fragmentos de alfarería, que son manifestación evidente de la actividad especializada de la población. En Chichacaca, al oriente de Chilca, en El Cenicero, en el Valle de Santa, en la Calera de Lauren en Chancay, y en Cayangos, en el valle de Ica, se encuentran además de estas grandes acumulaciones de alfarería rota, algunos otros testimonios de su fabricación como batanes donde se molía la tierra, pozos o depósitos de arcilla, y hornos, lo que prueba que estas aldeas arruinadas han sido habitadas por gremios de alfareros.

El *templo* parece haber sido el centro originario de atracción de la población de industriales y de profesionales. Es en las capas inferiores o más profundas de los templos donde se encuentran las huellas de estructuras que corresponden a una mayor antigüedad, comparadas con las estructuras de las capas superiores. Fué por tanto, el Templo el pri-

mitivo centro de atracción de la población, y el núcleo originario de la ciudad. Tal vez los primitivos pobladores de la ciudad embrionaria fueron los de la clase sacerdotal; de ella surgieron o se diferenciaron los diversos gremios de virtuosos en el campo de las artes.

Todo esto revela que la organización de la sociedad a base de la especialización de funciones religiosas, artísticas o industriales, es muy antigua en el Perú. A esto habría que agregar los testimonios igualmente tangibles que prueban el desarrollo del comercio mediante el intercambio de productos naturales de ciertas regiones o de cierta clase de manufacturas. Sólo así se explica la presencia entre los restos más antiguos de la costa, de productos propios de las regiones interandina y florestal, y así mismo en los estratos más profundos de Chavin, en la hoya del Marañón, de productos marinos, y esto explica, por último, el desarrollo de las vías de comunicación extendidas por todo el territorio, no sólo longitudinales, sino transversales o de penetración.

Las huellas dejadas por el Gobierno inkaico son perfectamente claras, y están de acuerdo con las informaciones de los testigos presenciales de la caída del imperio, y con las tradiciones transmitidas por los propios indios.

En los establecimientos inkaicos es posible ya identificar sus principales edificios: la casa del Gobierno, el templo del Sol, los talleres de Mamaconas; y la tradición ha conservado aún los nombres de los funcionarios de la administración pública inkaica, de aquellos encargados de vigilar el laboreo de las minas, el labrado de turquesas y otras piedras preciosas, la extracción de tierras colorantes, de tintes vegetales, de la fabricación de telas bastas, de ojotas, etc.; los encargados de vigilar a los guardianes del Templo, los almacenes o depósitos, a los cultivadores de la coca, la preparación de la llipta, el cuidado de los puentes y caminos, a los cargadores de las andas del Inka y de

los notables, y otras mil actividades de la administración de los Inkas. Es así como éstos emprendieron la ardua labor de fusionar las diferentes naciones incorporadas a su dominio, de mantener el equilibrio entre la producción y el capital humano, y la unidad de la lengua; en suma, de echar las bases de una gran confederación de naciones, de raza, de lengua, religión, cultura y gobierno uniformes.

Esta era la condición social del Imperio cuando llegaron los españoles. ¿Cómo explicar entonces su caída?

VIII

LA CAÍDA DEL IMPERIO DE LOS INKAS

El lunes 23 de marzo de 1534, Francisco Pizarro acompañado de Vicente Valverde y de los españoles que se hallaban entonces en el Cuzco, se dirigió a la plaza mayor de Wakay Pata para tomar posesión oficial, mediante una ceremonia pública de la gran Metrópoli del Imperio Tawantinsuyo.

Pocos días antes Pizarro había hecho levantar en el centro de la plaza una *Picota* sobre una peana edificada con las primeras piedras derrumbadas de los edificios inkaicos.

La plaza estaba llena de indios, azorados y atemorizados ante las sucesión de tantos y tan extraños espectáculos producidos desde la llegada de los españoles.

Pizarro ascendió ceremoniosamente las gradas de la peana, y ante el asombro de todos, "sacó un puñal y labró algo de las dichas gradas y cortó un nudo de madera de la dicha *Picota*, e hizo todas las diligencias de fundación de la ciudad que dijo que era obligado a hacer, y puso por nombre a dicho pueblo: *la muy noble y gran ciudad del Cuzco*".

Esta ceremonia realizada en tan solemne acto público tiene especial importancia histórica.

Nada puede simbolizar mejor el carácter de la civilización del Conquistador como el puñal; ni nada puede simbolizar mejor el carácter de la civilización del Indio como la piedra. Y el acto mismo de cortar un nudo de la madera de la Picota y herir la piedra ¿no es acaso el mejor símbolo de la suerte trágica del Indio y de su Civilización?

El Conquistador representa la civilización del hierro y de la pólvora. El Indio representa la civilización del oro y de la piedra.

El primero estaba en posición mucho más ventajosa que el segundo en las artes de la Guerra o de matar a los hombres. El segundo estaba en posición mucho más ventajosa que el primero en las artes de asegurar la Paz entre los hombres.

La honda y la porra no podían competir con la espada y el cañón.

El oro y los grandes recursos económicos del Indio, eflorecencias de las artes de la paz—motivo principal de la codicia de los aventureros españoles—, podían ser conseguidos fácilmente gracias al poderoso auxilio del acero y de la pólvora.

Los peruanos fueron conquistados no como se cree generalmente, por la inferioridad de su raza o de su civilización; sino, precisamente, por la superioridad de su civilización. Los pueblos salvajes son difícilmente conquistados.

Sólo una gran Nación como la del Tawantin Suyu, que poseía enormes tesoros acumulados por muchas generaciones, grandes vías de comunicación, tambos o almacenes de ropas y de víveres repartidos por todo su vasto territorio, industrias y artes florecientes, y una población de más de diez millones de habitantes, sabiamente organizados a base de orden, trabajo y cooperación, pudo despertar la ambición y la codicia, el esfuerzo desmedido y hasta el sacrificio heroico de los hombres de la Conquista.

La actitud de Pizarro—aparentemente baladí—de romper la piedra labrada de los Inkas y de cortar un nudo de la picota, revela claramente el espíritu de la Conquista.

Frente a las grandiosas obras de los indios y de sus valiosas riquezas era necesario afanarse por asegurar la posesión definitiva de dichas riquezas y el dominio absoluto de la raza que las creó. Este dominio y esta posesión de riquezas se logró gracias a la espada y a la pólvora.

La historia del Descubrimiento y de la Conquista no es en rigor, sino la historia de la explotación de la raza peruana y de las riquezas acumuladas por ella.

El espíritu que impera en la obra inkaica, en las gigantes obras de la Metrópoli cuzqueña, es el espíritu de la piedra. La piedra es símbolo y testimonio del genio de la raza, de su austeridad, de su labor silenciosa y perseverante, de su esfuerzo incansable y resistente, de su habilidad especializada en las artes y de su poder de organización cooperativa.

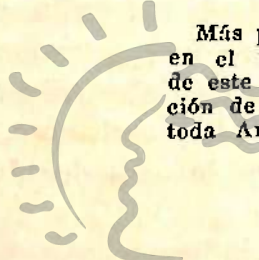
El genio de la raza indígena tuvo su más alto exponente en la vieja ciudad del Cuzco. El Cuzco no sólo fué la ciudad de la piedra, sino fué la ciudad del oro, y el cerebro y corazón de la raza peruana.

El Imperio de los Inkas era grande no sólo por sus diez millones de habitantes, por su extensión territorial que ocupaba casi la mitad de Sud América, sino por su admirable organización política, por su gran potencia económica, por su unidad de lenguas, de religión, y, en suma, por el progreso alcanzado en sus artes, comercio e industrias.

El Perú fué vencido y conquistado nó porque fuera un pueblo bárbaro, sino porque era una Nación civilizada y próspera.

JULIO C. TELLO.

El aporte Peruano-Indígena en la formación del español.



Más palabras dió el quichua hablado en el imperio inca; los destructores de este imperio tomaron allí gran porción de nombres y los propagaron por toda América y España.

Ramón Menéndez Pidal.

En su clásica obra sobre los orígenes de nuestro idioma "Gramática Histórica Española", don Ramón Menéndez Pidal asigna al antiguo idioma de los peruanos el primer puesto entre los grupos lingüísticos de América que rindieron tributo a la vena caudalosa y absorbente del castellano. Desdeñando la oblación de las tribus diminutas y esparcidas, que no estaban preparadas para influir considerablemente, precisa tres grandes filones de extracción léxica a partir de 1492: el caribe; el azteca y el quechua (o quichua como prefiere llamarlo, al igual de la Academia Española en su Diccionario de la Lengua). Y resalta la mayor importancia de este último, mencionando como ejemplos las palabras *cóndor*, *jaguar*, *alpaca*, *vicuña*, *loro*, *pampa*, *chacra*, *papa* y *puna*; pero sin clasificarlas en orden y graduación de cultura ni analizar más el punto. Es verdad que su monumen-

tal indagación se descarga a propósito de semejante empeño en el afán de poner énfasis en el más antiguo, abundante y calificado de los afluentes, el latín vulgar o hablado al que denomina, por *antonomasia*, patrimonio hereditario de nuestra lengua. Mas tratándose de otros aportes que no son el latín vulgar, como el germano y el árabe, distribuye las palabras en una organización que corresponde a las distintas ramas de la cultura que específicamente aquel pueblo ofrendó al pueblo español. Palabras de un idioma extraño en el nuestro son equivalentes de valores de civilización, sean ideas abstractas, objetos nuevos, usos y costumbres que se han incorporado incrementando paralelamente el vocabulario y la vida. En un idioma está inventariado el universo físico y espiritual que un grupo humano logró concebir. Esa concepción no la realiza sólo, sino con la incesante cooperación del resto de los hombres. Al dar un pueblo a otro la noción de algo virginal, que antes no conocía, le da, generalmente, la palabra que lo designa. Así, juntando y ordenando palabras de otra nación en lengua nuestra, se puede dibujar un corte seccional del grado de progreso de aquella nación en el instante en que ambas entraron en contacto y se produjo la ósmosis espiritual con derivaciones en el habla. Así Menéndez Pidal analiza el adelanto de los árabes a través de los estratos verbales que del árabe quedan en el castellano. Es interesante exponer, con brevedad, su técnica, para luego aprovecharla en el objeto de nuestro estudio.

Durante ocho siglos de estancia en España los conquistadores árabes tuvieron tiempo y oportunidad de echar raíz profunda. El pueblo cristiano que mantuvo con ellos, aparte del choque guerrero, que es de por sí fundidor, relaciones políticas, comerciales, artísticas y hasta sentimentales como lo revela el Romancero y los frecuentes matrimonios entre realezas de ambas religiones. Alrededor de las huestes cristiana y mora que en la frontera estaban en continuo trato,

vivía legión de *enaciados* que parlaban de uno y otro modo, gente mal afamada que servía al de mejor retribución y que tenía por oficio tan pronto la traición como la guía de los ejércitos rivales; y sin que constituyera una profesión como la de estos, había también multitud de *moros latinados* o *ladinos* que sabían romance, y *cristianos algarabiados* que hablaban árabe. De todas estas circunstancias surge la saturación arábica del castellano. Pero surge porque los moros traían algo distinto al desenfreno bárbaro de una invasión y que era su estado superior de cultura. Por eso las palabras que importa el castellano se agrupan en secciones que corresponden a fuerzas de penetración espiritual y que son, principalmente, las que siguen: *organización guerrera; instituciones jurídicas y sociales; comercio; agricultura; oficios; arquitectura*. Como capitanes impusieron su ejército en la península y se hicieron admirar. Hay un grupo de palabras que corresponde a su destreza bélica: La hueste iba protegida por *atalayas*; producía pánico con la ensordecedora *algarada* que marchaba adelante y era conducida por espléndidos *adalides* y protegida en su retaguardia por las reservas de la *zaga*. Más el califato no sólo maravillaba con el estruendo marcial sino con la vida pacífica de ordenada y paciente capacidad civil. De allí la abundante denominación de instituciones jurídicas y sociales que poseemos con origen morisco: *alcalde, alguacil, salmedina, amojarife, alba cea*, etc. La aptitud comercial, tan despierta de los árabes obligaba a los españoles a mercar en *almacenes, alhóndigas, almonedas*; y a pesar o medir en *quilates, adarmes, arrobas, quintales, azumbres, almudes, cahices y fanegas*. El amor a la tierra fecunda que trajeron de la sequedad africana, hizo a los conquistadores artesanos admirables del agro. De su perfecto sistema de riegos tenemos *acequia, aljibe, alberca, albufera, noria, azuda*; y de los exquisitos frutos que lograron, *albaricoque, albérchigo, acelga, algarroba, altramuz*.

Industriosos y artífices, nos han legado los nombres de diversos oficios en que brillaron como *alfajeme*, *alfayate*, *alabardero*, *alfarero*, *albéitar*, *albañil*, *alarife*. Finalmente, levantaron una deslumbrante y fina arquitectura propia, y de allí *alcázar*, *alcoba*, *almena*, *zaguán*, *azotea*.

De tal modo que el trasiego de palabras corresponde a un trasiego orgánico de vida superior, de impulso tamizado y pulido por la experiencia de los siglos. Faltándole a Menéndez Pidal esta adecuación entre las palabras y la civilización en lo que respecta al antiguo Perú, e inspirado por la señal particular con que distingue al quechua entre las lenguas aborígenes de América, indiqué a un grupo de alumnos del primer año de Letras (1935) el tema de espigar en el Diccionario de la Lengua Española (Real Academia de la Lengua, ed. 1925) las palabras con origen en nuestros idiomas indios con el objeto de hacer posteriormente una clasificación racional al estilo de las que el eminente autor había hecho con las palabras provenientes del árabe, del germano o del moderno francés.

El trabajo no es completo por cuanto el Diccionario no tiene una elaboración así mismo completa en lo que se refiere a nosotros. De un lado hay la reserva, que se traduce en un examen lento y en debates y trámites dilatorios con que la Academia procede a canonizar las palabras; y de otro el colapso que por varios años sufrió nuestra Correspondiente, que es la llamada a agitar el proceso. Pero esas limitaciones del Diccionario, su carácter de cámara aséptica con tanto rigor selectivo, y el hecho de que salvo algún empeño memorable, los peruanismos no hayan tenido procurador en Madrid, hace que las palabras halladas sean muy meritorias. Las ungen de pureza y de necesidad. Son puras no por castizo-latinas sino por adentradas en la esencia del castellano hasta confundirse con su savia ascendente. Y necesarias porque careciendo de cortesanos favores se han

ubicado como por propio derecho, gracias al imperativo de un mundo nuevo, en los sitiales de las más viejas y gentiles palabras del habla. Faltarán, es cierto, muchas. Pero valdrán las presentes por las demás gracias a las adversas y severas circunstancias con que han sido admitidas. Es una carta de ciudadanía saneada y ejemplar. En todo el Diccionario fueron registradas más de doscientas palabras de origen indo-peruano, pero solamente aparecen las que tienen carácter ecuménico y pueden decirse en la vastedad del mundo hispano o bien las que se utilizan en la América Meridional o en zonas amplias que comprenden varios países. Las reducidas al Perú han sido eliminadas porque en realidad tienen categoría provincial, aunque muchas veces la Academia ignora que rebasan ese límite. Un ejemplo es *chala* (Espata del maíz cuando está verde) a la que asigna un linde simplemente peruano. En Cambio Malaret, en su Diccionario de Americanismos, confrontando distintos vocabularios nacionales le indica: Perú, Argentina, México, Bolivia y Chile, prácticamente toda América. El mismo Malaret se refiere a *guacho* (pobre, huérfano, sólo) como general en el continente y aún en las provincias españolas de Cuenca y Albacete, mientras la Academia le atribuye un radio mucho menor y no le fija etimología ninguna, siendo muy claro y reconocido su origen quechua. Semejante cosa podría decirse de *soroche* (Amé. Mer. Angustia que a causa de la rarefacción del aire se siente en ciertos lugares elevados) que el Diccionario consigna sin expresar su filiación lingüística, y de innumerables casos más en que la palabra ha sido olvidada; o empequeñecida la extensión en que reina; o no se ha dicho su genealogía. El cuadro es el siguiente:

Palabras que corresponden a objetos y estados de la vida social

AUCA. (Voz quichua que significa guerrero). Dícese del indio de una parcialidad, rama de los araucanos, que corría la pampa en las cercanías de Mendoza.

CACHARPAS. (Del quichua cacharpayau, despachar, aviar al caminante). f. pl. Amér. Merd. Trebejos, trastos de poco valor.

CALLANA. (Voz quichua) f. Amér. Vasija tosca que usan los indios americanos para tostar maíz o trigo. // 2 Manchas callosas que se dice tienen en las nalgas los descendientes de zambos o de negros. // 3 Escoria metalífera que puede beneficiarse. // 4 Crisol para ensayar metales. // 5 Fig. Chile. Reloj de bolsillo muy grande. // 6 Perú. Tiesto.

CANCHA. (Del quichua cancha, recinto cercado) f. Local destinado al juego de pelota, riña de gallos u otros usos análogos. // 2 Parte de la explanada del frontón o trinquete en la cual juegan los pelotaris. // 3 Amér. En general, terreno, espacio, local o sitio llano y desembarazado. // 4 Amér. Corral o cercado espacioso para depositar ciertos objetos: cancha de madera. // 5 Amér. Hipódromo. // 6 Paraje en que el cauce de un río es más ancho y desembarazado. // 7 Colombia. Lo que cobra el dueño de una casa de juego. // 8 Uruguay. Senda o camino. // 9 ; Cancha! Interjección que en el Río de la Plata se emplea para pedir que abran paso. // 10 Argent. Costa Rica y Chile. Concederle alguna ventaja. // 11 Forma fig. Chile y Río de la Plata. Estar uno en su cancha. Estar uno en su elemento.

CAMARICO. (Voz quichua). Ofrenda que hacían los indios americanos a los sacerdotes y después a los españoles. Fig. y fam. Chile. Amorío, enredo amoroso. Tener un camarico.

CARACHA. (Voz quichua). Enfermedad de los pacos o llamas y otros animales semejante a la sarna o roña. En Chile y Perú se llama también así a la sarna de las personas.

CARPA. (Del quichua carppa, toldo, enramada). f. Amér. Mer. Toldo, tenderete de feria. // 2 Chile y Perú. Tienda de campaña.

CUZMA. (Voz quichua) f. Sayo de lana sin cuello ni manga, que cubre hasta los muslos, usado en algunas partes de América por los indios de la serranías.

CHASQUI. (Voz quichua) m. Perú. Indio que sirve de correo.

CHINA. (Voz quichua). f. Amér. Central y Meridional. India o mestiza que se dedica al servicio doméstico.

CHUCARO. RA. (Del quichua chueru, duro). Adj. Amér. Mer. Arisco, bravío. Dícese principalmente del ganado vacuno y del caballo y mular aún no desbravado.

CUMBE. (Voz quichua). m. Colomb. y Perú. Faja con que se ciñe a la cintura el tipoy.

CHUSPA. (Del quichua ehuspa). f. Amér. Bolsa, morral.

HUACA. (Voz quichua) f. guaca. Sepultura de los antiguos peruanos y de otros pueblos de América.

GUAGUA. (Voz quichua) f. Arg. Bolivia, Chile, Ecuador y Perú. Rorro. niño de teta. En el Ecuador es común.

HUARIRURO. (Voz quichua). Especie de frijol de color ama-

rillo, muy estimado por los indios para collares, aretes y otras prendas de adorno.

HUASCA. (Voz quichua) f. Amér. Mer. Guasca. Tira corta de cuero y también sogá de cuerda.

GUANDO. (Voz quichua) m. Colomb. Chile, Perú y Ecuador. Andas, parihuela.

GUARACA. (Voz quichua) f. Colomb. Chile, Ecuador y Perú. Honda, zurriago.

GUASO. (Voz quichua) m. y f. Rústico, campesino de Chile. // 2 Adj. fig. Amér. Tosco. grosero, incivil.

GUAYACA. (Voz quichua) f. América Mer. Bolsa, talega. // 2 Fig. Amuleto.

HUINCHA. (Voz quichua) f. Chile, Cinta de lana de algodón. // 2 Chile. Cinta con que las niñas se ciñen la cabeza.

LLANTA. (Voz quichua) f. Chile. Mineral de cobre de color verde azulado. // 2 Pedrezuelas de este mismo mineral o parecidas a él, que usaban y usan todavía los araucanos para collares y sartas, y para adorno de su trajes.

MATE. (Voz quichua) f. Chile y Perú. Calabaza que, seca, y convenientemente abierta o cortada, sirve para muchísimos usos domésticos.

MINGA. (Del quichua mine'ay, alquilar gente). Chile y Perú. Chapuza que en día festivo hacen los peones en las haciendas a cambio de un poco de chicha, coca y aguardiente.

PALLAS. (Pallados, del quichua paella, campesino). f. Baile de los indígenas del Perú.

PALLADOR. (Del quichua paella, campesino). m. Copletero y cantor popular y errante de la América.

PONGO. (Del quichua punco) m. Bolivia y Perú. Indio que hace oficio de criado. // 2 Ecuador y Perú. Paso angosto y peligroso de un río.

SIMPA. (Voz quichua) f. Arg. y Perú. Trenza.

TAMBO. (Del quichua tampu) m. Colomb. Ecuad. Chile y Perú. Venta, posada, parador. // 2 Arg. Casa de vacas.

TOPO. (Voz quichua) m. Argent. Chile y Perú. Alfiler grande con que las indias se prenden el mantón.

TUCO. (Del quichua tucu, brillante) m. Arg. Cocuyo. Perú. Especie de buho.

MARITATA. (Voz aimará) f. Chile. Canal de 8 a 10 m. de largo y unos 50 cm. de ancho, con el fondo cubierto de pellejos de carnero, para que haciendo pasar por él una corriente de agua a la cual se han echado minerales pulverizados, deposite éste sobre aquellos el polvo metalífero que arrastra.

YAPA. (Voz quichua) f. Arg. Bol. Chile, Ecuador y Perú. Añadidura, adehala, refacción.

MIN. Azogue que en las minas argentíferas de América se añade al mineral para facilitar el término de su trabajo en el buitrón.

VIRACOCCHA. (Voz quichua con que se designaba a un dios). Nombre que los antiguos peruanos y los indios chilenos daban a los españoles conquistadores.

YARAVI. (Voz quichua). Especie de cantar dulce y melancólico que entonan los indios de algunos países de América.

Palabras que corresponden a comidas

CAPIA. (Voz quichua, que significa maíz blanco) f. Argentina. Dulce o masita compuesta de maíz y azúcar. // 2 Colombia. Maíz tostado tierno o blando.

CAUSA. (Del quichua causal, el sustento de la vida) f. fam. Chile. Comida ligera menos abundante que el causeo, merienda. // 2 fam. Perú. Puré de papas, aderezado con lechugas, queso fresco, aceitunas, choclo y ají. Se come frío y es plato criollo.

CHARQUI. (Voz quichua) m. Amér. Merd. Tasajo.

CHUÑO. (Del quichua ch'uñu, patata helada y secada al sol) m. Amér. Merd. Fécula de la patata.

GUIÑAPO. (Voz quichua) m. Chile, maíz molido después de germinado, que sirve para hacer chicha.

HUMITA. (Voz quichua) f. Arg. Chile y Perú. Pasta compuesta de maíz tierno rallado, mezclado con ají y otros condimentos que dividida en partes y envueltas cada una de estas en sendas pancas u hojas de mazorca, se cuece en agua y luego se tuesta al rescoldo.

LOCRO. (Voz quichua). Guisado de carne, patatas o maíz y otros ingredientes, usado en la Amér. Meridional.

MACHICA. (Voz quichua) f. Harina de maíz tostado que comen los indios peruanos mezclada con azúcar y canela.

MOTE. (Del quichua mutti, maíz cocido) m. Maíz desgranado y cocido con sal que se emplea como alimento en algunas partes de América.

SANCO. (Del quichua sancu) m. Chile. Gachas que se hacen de harina tostada de trigo o maíz, con grasa, agua, sal y algún condimento. Argentina, Guiso hecho con harina, sangre de res, grasa y cebolla.

Palabras que Corresponden a la Vida Agrícola

CAPI. (Voz quichua) m. Amér. Merd. Maíz. // 2 Chile, Vaina de simiente de como el frijol cuando está tierno.

CORONTA. (Del quichua ecoronta) f. Amér. Meridional. Carozo.

CANCHA. (Del quichua camcha, maíz tostado) f. Maíz o habas

tostadas que se comen en la América del Sur. // 2 Perú. Maíz tostado.

CHACRA. (Voz quichua) f. Amér. Alquilería o granja.

CHOCLO. (Del quichua choeclo) m. Amér. Merid. Mazorca tierna de maíz. // 2 Cierta gnisado hecho con este maíz.

GUANO. (Voz quichua, que significa estiércol, especialmente de pájaros) m. Materia excrementicia de aves marinas que se encuentra acumulada en grande cantidades en las costas y en varias islas del Perú y del Norte de Chile. Se utiliza como abono para la agricultura. // 2 Cuba. Penca de la palma.

JORA. (De sora, voz aimará) Amér. Merid. Maíz.

LAMPA. (Voz quichua). Chile y Perú. Azada.

PANCA. (Voz quichua) f. América. Perfolia.

PIRCA. (Del quichua pirca, pared) f. Amér. Merid. Pared de piedra en seco. Pircar, tr. Amér. Merid. un pasaje con muro de piedra en seco.

YANACONA. (Voz quichua). Dicese del indio que estaba al servicio personal de los españoles en algunos países de la América Meridional. U. t. c. s. Bol. y Perú. Indio que es aparcerero en el cultivo de una tierra.

Palabras que Corresponden a Individuos o Fenómenos Geográficos

CILAMPA. (Del quichua tzirapa, llovizna) f. C. Rica y el Salvador. Llovizna.

COCHA. (Del quichua Kocho, laguna) f. En el beneficio de los metales, estanque que se separa de la tina o lavadero principal de una compuerta. // 2 Perú. Espacio grande y despejado, pampa. // 3 Chile y Ecuador. Laguna, charca. *Converso*

GARUA. (Voz quichua) f. Amér. Merid. Llovizna.

PAMPA. (Del quichua, campo). Cualquiera de las llanuras de la América Meridional que no tiene vegetación arbórea.

PUNA. (Voz quichua). Amér. Meridional. Tierra alta, próxima a la cordillera de los Andes. Páramo.

Palabras que Corresponden a Plantas y Animales

ACHIRA. (Voz quichua) f. Planta, de la Amér. Merid. de la familia de aliomáceas, de tallo nudoso, hojas ensiformes y flor colorada. Críase en terrenos húmedos. // 2 Planta del Perú de la familia de las carnanáceas y de raíz comestible. // 3 Chile. Cañacero.

AIRAMPO. (Voz quichua). Planta tintórea del Perú, especie de cactu cuya semilla da un hermoso color carmín con que se coloran los hilados.

ARRACACHA. (Del quichua racachá) f. Planta de la América Meridional de la familia de las umbelíferas, semejante a la chiri-vía, pero de raíz más larga y gruesa y muy exquisita.

CALLAMPA. (Del quichua ccallampa) f. Chile. Seta. // 2 fig. Chile. Sombrero de fieltro.

COCA. (Voz aimará) f. Arbusto del Perú, de la familia de las criticóleas, con hojas alternas, ovaladas, de estipulas axilares y flores blanquecinas. Se cultiva en varias partes de la América del Sur donde se toma el cocimiento de las hojas como el té o el café. En lo antiguo fueron éstas objeto de muchas supersticiones y los indios gustan de mascarlas.

COCHAYUYO. (Del quichua Kocha, laguna, y yuyo, hortaliza) m. Amér. Merid. Planta marina en forma de alga que tiene más de tres metros de largo por dos decímetros de ancho y es comestible.

CONDOR. (Del quichua cúntur). Ave del orden de las rapaces diurnas, especie de buitre de poco más de un metro de largo y 3 de envergadura, con la cabeza y el cuello desnudos. Y en aquélla, carúnculas en forma de cresta y barbas; plumaje fuerte de color negro azulado, collar blanco, y blancas también la espalda y la parte superior de las alas. Cola pequeña y pies negros. Habita en los Andes y es la mayor de las aves que vuelan. // 2 Moneda de oro de Colombia y Ecuador que equivale a 50 pesetas.

CONGONA. (Del quichua congona) f. Chile. Hierba glabra de la familia de las pepiráceas y originaria del Perú; con hojas verticiladas pecioladas, enteras, y algo pestañosas en la punta y flores en las espigas terminales.

CUY. (Del quichua cui) m. Amér. Merid. Conejillo de Indias.

CHAGUAL. (Del quichua chaguar, estopa). Arg. Chile y Perú. Planta bromilácea, de tronco escamoso y flores verdosas. La médula de tallo nuevo es comestible; las fibras sirven para cordeles y la madera seca para suavizadores de navajas de afeitar. // 2 Chile. Fruto de cardón.

CHAÑAR. (Voz quichua) m. Amér. Merid. Arbol parecido al olivo en el tamaño y las hojas; pero espinoso y de corteza amarilla. El fruto, como ciruela, es comestible y de sabor parecido a al azufaifa. // 2 Fruto de este árbol.

CHILCA. (Voz quichua) f. Amér. Merid. Arbolillo muy frondoso y balsámico, de hoja verde clara, estrecha, dentada y blanda y flor amarilla. Se usa en veterinaria y de ella se extrae una resina semejante a la pez.

CHONTA. (Del quichua chunta) f. Amér. Central y Perú. Arbol, variedad de la palma espinosa, cuya madera, fuerte y dura, se emplea en bastones y otros objetos de adorno por su hermoso color obscuro y jaspeado.

GUANACO. (Voz quichua) m. Mamífero, rumiante de unos trece decímetros de altura y un poco más de largo, desde el pecho

hasta el extremo de la grupa; cabeza pequeña con orejas largas y puntiagudas; ojos negros y brillantes; boca con el labio superior hendidido; cuello largo, erguido, curvo y cubierto, como todo el cuerpo, de abundante pelo largo y lustroso, de color generalmente pardo obscuro, gris, rojo, amarillento y hasta blanco; cola corta, alta, adornada con cerdas finas; patas delgadas y largas, con pies de dos dedos bien separados y con fuertes uñas. Tiene en el pecho y en las rodillas callosidades como los camellos. Es animal salvaje, que habita en los Andes Meridionales. // 2 fig. Amér. Paparo, payo. // 3 fig. Amér. Central. Tonto, simple.

ICHO. (Del quichua ichu) m. Planta de la familia de las gramíneas, espontánea en los páramos de la cordillera de los Andes.

HUACATAY. (Voz quichua). Especie de hierbabuena americana, usada como condimento en algunos guisos.

HUINCHAN. (Voz quichua). Arbusto chileno de la familia de la terebrutáceas, de flores blancas y pequeñas, en racimos exilares y frutos negruzcos de unos cuatro mm. de diámetro.

LORO. (Quizá del quichua uritu, con la l del art. luritu, y de esto loro).

LLAMA. (Voz quichua) f. mamífero rumiante, variedad doméstica del guanaco, del cual sólo se diferencia en ser algo menor, pues tiene un metro de altura hasta la cruz y próximamente igual longitud. Es propio de la América Meridional, donde aprovechan su leche, carne, cuero y pelo, que esquilan anualmente, como la lana de las ovejas; y domesticado, sirve como bestia de carga.

MOLLE. (Del quichua molli) m. Arbol de Bolivia, el Ecuador y Perú, de la misma familia que el anterior y cuyos frutos se emplean para fabricar una especie de chicha.

PACA. (Del quichua Paco, rojizo) f. mamífero roedor, de unos cinco decímetros de largo, con pelaje espeso y lacio, pardo por el lomo y rojizo por el cuello, vientre y costados; cola y pies muy cortos, hocico agudo y orejas pequeñas, redondas. Es propio de América del Sur en cuyos montes vive en madrigueras; se alimenta de vegetales, gruñe como el cerdo, se domestica con facilidad y su carne es muy estimada.

PACO. (Del quichua paco, rojizo). Alpaca // 2 América. Mineral de plata con ganga ferruginosa. // 3 Llama paco.

PAPA. (Del quichua papa) f. Patata. // 2 De caña. Patata de caña.

POROTO. (Del quichua purutu) m. Améric. Merid. Especie de alubia de que se conocen muchas variedades en color y tamaño. // 2 Amér. Merid. Guiso que se hace con este vegetal.

TOTORA. (Del quichua tutura) f. Amér. Merid. Especie de anea o espadaña que se cría en terrenos pantanosos o húmedos.

VICUÑA. (Del quichua vicunna). Mamífero rumiante del tamaño del macho cabrío, al cual se asemeja en la configuración general pero con el cuello más largo y más erguido, cabeza más redonda y sin cuernos, orejas puntiagudas y derechas y piernas muy largas. Cubre su cuerpo un pelo largo y finísimo de color amarillento y rojizo.

VIRAVIRA. (Voz quichua). Chile. Planta herbácea de la familia de las compuestas, con hojas lanceoladas, flores en cabezuela; involuero de escamas blancas. Está cubierto con una pelusa blanca. Se emplea en infusión pectoral.

VIZCACHA. (Voz quichua). Roedor parecido a la liebre, de su tamaño y pelaje y con cola tan larga como la del gato que vive en el Perú, Bolivia, Chile y Argentina.

Este cuadro tiene como prez el iniciarse con un gran número de palabras que corresponden a objetos y estados de la vida social. Los nombres de plantas y animales que proporcionaron las lenguas americanas no tienen gran significado dentro del aporte que pudieron proporcionar porque no existiendo tales plantas y animales en el resto del mundo conocido, era fatal y como un imperativo geográfico que fueran adoptadas. Son como la obra muerta de una afluencia lingüística. Lo que ciertamente ennoblece a ésta es que rinda palabras que corresponden a un alto grado de progreso. Así sucede en este caso con el primero, el segundo, el tercero y el cuarto de los grupos que acabamos de revisar.

Pongamos un ejemplo de cada uno de ellos. La palabra *tambo* persiste en el castellano porque expresa una institución que por su utilidad subsiste en las costumbres coloniales. Es el amplio mesón donde todo está organizado para recibir al viajero. La palabra *chacra* subsiste porque siendo el pueblo peruano de un genio agrícola que ha ofrendado los más grandes beneficios a la humanidad, como el de sus frutos papa y maíz, tiene una modalidad de parcelación, de regadío y de cultivo que tipificaron la granja o el cortijo americano hasta hacerlo inconfundible y necesitar de un nombre propio. La palabra *pampa*, nó como sustantivo toponímico

sino sustantivo común, revela el carácter continental de la cultura paleo-peruana, su influencia para designar con vocablo suyo uno de los más interesantes individuos geográficos de América. La palabra *humita* nos muestra el refinamiento de la alimentación que es índice de elevado nivel en la vida de los pueblos.

JOSÉ JIMÉNEZ BORJA.



Cogito, ergo sum.

Escribimos estas breves líneas en homenaje al tercer centenario del “Discurso del Método”, publicado por primera vez en Leyden (Holanda) en 1637. En ellas nos proponemos averiguar, hasta donde esto es posible, el auténtico sentido del famoso principio cartesiano *Cogito, ergo sum*, principio con el cual se inaugura una nueva época en la Historia de la Filosofía.

Señalaremos en primer término los pasajes de las obras de Descartes relacionadas con el *Cogito*; expondremos en seguida las interpretaciones típicas de que han sido objeto; las apreciaremos, y, finalmente, dejaremos planteado, y nada más que planteado, nuestro punto de vista personal.

En la obra primigenia de Descartes, las “Regulæ”, cuya composición probablemente es anterior al “Discurso” en una decena de años, se anuncia ya el salto famoso de la duda al *Cogito* y del *Cogito* a la evidencia: “Si Sócrates dice que duda de todo se sigue necesariamente esta consecuencia: luego comprende al menos que duda; y esta otra: luego conoce que algo puede ser verdadero o falso; pues son nociones que acompañan necesariamente a la duda”.....

“Más, era ya una cuestión la ignorancia, o más bien la duda, cuando por primera vez Sócrates, exiliximando, buscó si era verdad que dudaba y lo afirmó en seguida” “Es así que cada cual puede ver intuitivamente que existe, que piensa”

El *Cogito* preludia apenas en la referencia socrática porque el problema fundamental que preocupa a Descartes en la época a que pertenecen las “Regulæ” es el de la unidad metódica de la ciencia según el modelo de las matemáticas. No le preocupa todavía el problema de la realidad.

Pero una vez esclarecida la cuestión lógica del conocimiento científico a la sola luz de las leyes del pensamiento puro, irrumpe la pregunta inevitable ¿hay acuerdo perfecto entre el pensamiento y lo real? Bien pudiera suceder, en efecto, que no existiese en absoluto ninguna realidad correspondiente a las leyes de nuestro pensamiento y a nuestra hipótesis. A esta pregunta responde Descartes en la cuarta parte del “Discurso del Método”, en cuyas primeras líneas deja establecido el carácter metafísico de las meditaciones que contiene.

Comienza Descartes rechazando como absolutamente falso, desde el punto de vista teórico, todo aquello en que pudiera imaginarse la menor duda: rechaza el mundo de los sentidos porque los sentidos algunas veces nos engañan; rechaza las demostraciones matemáticas porque hay hombres que se equivocan en sus razonamientos aún tocantes a los más sencillos problemas de geometría; finalmente, todo lo que ha penetrado en su espíritu lo tiene por tan falso como las ilusiones de sus sueños, porque todos los pensamientos que tenemos despiertos podríamos tenerlos cuando estamos dormidos. “Pero inmediatamente después, dice, me dí cuenta de que en tanto que quería pensar así, que todo era falso, era absolutamente preciso que yo que lo pensaba fuese alguna cosa, y, observando que esta verdad *Pienso, luego*

existo era tan firme y segura que las más extravagantes hipótesis de los escépticos no eran capaces de conmoverla, juzgué que podría admitirla sin escrúpulo como primer principio de la filosofía que buscaba”

El problema está resuelto. Ya podemos estar seguros de la verdad y de la realidad a la vez. Ambas se dan indisolublemente unidas en un acto único: *Cogito ergo sum*. Proposición evidentemente verdadera cuyo enunciado es el ser. ¿El ser del yo únicamente? Eso se verá al final de nuestro estudio.

Como dice Bouillir, el “Discurso” contiene íntegramente, por lo menos en germen, la filosofía de Descartes. En sus otras obras, las “Meditaciones”, los “Principios”, etc., desenvuelve, esclarece, fortifica lo que solo ha indicado en el “Discurso”, pero no añade ninguna doctrina verdaderamente nueva.

En las “Meditaciones” la teoría del *Cogito* está ampliamente desarrollada, pero en el fondo es la misma que la expuesta en el “Discurso”. La hipótesis nueva, que no afecta al fondo, es la del demonio engañador. Puedo engañarme acerca de todo, menos acerca de mi propia existencia. Si me engaño, si he pensado algo, soy. Si algún demonio emplea toda su industria en engañarme siempre, no hay duda que soy, puesto que me engaña. Que me engañe cuanto quiera, pero no podrá hacer jamás que yo no sea nada en tanto que piense ser algo. “De manera que, después de haber pensado bien y examinado cuidadosamente todo, es preciso finalmente concluir y tener por constante que esta proposición *yo soy, yo existo* es necesariamente verdadera todas las veces que la pronuncio o que la concibo”.

La exposición del *Cogito*, en los “Principios” se ciñe demasiado a las formas de un razonamiento en regla. Ha perdido, por tanto, algo de la frescura de la intuición primitiva.

“Mientras que rechazamos así, dice Descartes, todo aquello de que podemos dudar, por poco que sea, y lo suponemos falso, suponemos fácilmente que no hay Dios, ni cielo, ni tierra y que no tenemos cuerpo; pero no podríamos suponer que no existimos porque de tal modo repugna concebir *que el que piensa no existe* al mismo tiempo que piensa que, no obstante las más extravagantes hipótesis, no podríamos abstraernos de creer que la *Conclusión*: “Pienso, luego existo” es exacta y consiguientemente la primera y más cierta que se presenta a quien dirige ordenadamente su pensamiento”.

Todavía nos encontramos con el *Cogito* en las “Respuestas a las objeciones” y en la “Investigación de la verdad por las luces naturales”. Esta última obra inconclusa, comienza a exponer la filosofía nueva en forma dialogada y tan cautivante que, a veces, se tiene la ilusión de leer algún diálogo platónico. *Poliandro* (el esclavo del “Teetetes”) dice: “De todos los atributos que yo me había dado, sólo me queda por examinar uno solo, el pensamiento; y veo que es el único que no puede separar de mí mismo. Pues si es cierto que pienso; porque ¿qué es dudar sino pensar de una cierta manera?, y, de hecho, si yo no pensara, no podría saber si yo dudo ni si yo existo. Soy, sin embargo, y sé que soy y lo sé porque dudo, es decir porque pienso. Mas aún. Podría suceder que si cesase un instante de pensar cesara al mismo tiempo de ser. Así la única cosa que no puedo separar de mí, que yo sé ciertamente ser yo, y que puedo ahora afirmar sin temor de equivocarme, esta única cosa digo, es que yo soy alguna cosa pensante”.

Hemos señalado los pasajes de las obras de Descartes que se refieren al *Cogito*. Pasemos ahora a examinar y juz-

gar las interpretaciones de que ha sido objeto, hasta donde alcanza nuestra información.

Para no perdernos en el dédalo de interpretaciones individuales, tratemos de reducirlas a grupos. Esto nos permitirá ocuparnos sólo con tipos interpretativos, con lo cual tendremos lo suficiente para el fin que perseguimos.

Nos parece ver cuatro tipos interpretativos fundamentales: el lógico-formal, el psicológico, el crítico o trascendental y el metafísico en sentido estricto.

La interpretación lógico-formal es una de las más antiguas. Ya la encontramos en Gassendi y siempre ha gozado de gran favor en la Escuela, debido tal vez a que la inspirara más bien el deseo de refutar que el de comprender. Con todo, no deja de tener asidero en textos precisos. Aparte el *luego* característico del razonamiento, Descartes dice en el "Discurso" que lo único que le asegura de la verdad del *Cogito* es el ver claramente que *para pensar es preciso ser*. Luego, se puede razonar así: *para pensar es preciso ser; pienso, luego soy*. En los "Principios" es más visible, formalmente el raciocinio. Pero no hay que olvidar que Descartes siguió en esta obra, destinada a difundir lo que había encontrado ya, no el método del descubrimiento, empleado en sus obras anteriores, sino el de la exposición.

Según la interpretación lógico-formal, el *Cogito* es un entimema, un silogismo abreviado, cuya premisa mayor garantiza, por ley silogística, la verdad de la conclusión, y cuya conclusión, a su vez, en virtud de la doctrina, es la garantía de toda verdad. El círculo vicioso es patente. Descartes habría basado la nueva filosofía en un círculo vicioso, en un sofisma.

Esta interpretación es falsa.

Ya Balmes, con su habitual honradez y perspicacia, tuvo por muy superficial esta forma interpretativa. Es imposible, dice en su "Filosofía Fundamental", que Descartes,

entendimiento claro y penetrante, no viera la debilidad de su principio tomado como verdadero raciocinio.

En las "Regulæ", donde el pensamiento del filósofo se manifiesta con maravillosa frescura y completa lucidez, el *Cogito* es, expresa y literalmente, intuición.

Pero el mismo Descartes se encargó de refutar directamente la interpretación lógica. En las "Respuestas a las objeciones recogidas por el P. Marsenne", dice: "Cuando percibimos que somos cosas que piensan estamos frente a una noción primaria que no es sacada de ningún silogismo; y cuando alguien dice "yo pienso, luego soy o existo" no concluye la existencia de su pensamiento como por la fuerza de un silogismo sino como conocida de suyo; *la vé por una simple inspección del espíritu*".

El *Cogito* es, pues, intuición y no raciocinio.

Veamos ahora la interpretación psicológica.

La interpretación psicológica puede apoyarse en la definición que dá Descartes de la palabra pensar: "Por la palabra pensar entiendo todo lo que se produce en nosotros de tal suerte que lo percibimos inmediatamente por nosotros mismos, por esto no solo entender, querer, imaginar sino también sentir es la misma cosa que pensar.

El punto en que coinciden todas las interpretaciones *psicológicas* es en el de considerar el *Cogito* como la constatación de un hecho psíquico como base de la certeza de la existencia, y esta constatación es posible, desde luego, sólo mediante la introspección.

Para contemplar las posibilidades teóricas interpretativas podríamos referirnos a un esquema, cuya forma sería la siguiente:

El hecho psíquico del pensamiento puede significar o bien un contenido o bien un proceso. Este contenido podría ser análogo al de una intuición en estricto sentido psicológico (distinto del sentido que dimos a la intuición al hablar

de la interpretación lógico-formal) o a contenidos no intuitivos. Cabe la misma distinción en intuitivos y no intuitivos tratándose de los procesos.

También la certeza del *Cogito* tendría carácter psicológico y en tal caso cabría las posibilidades de considerarla o como consecuencia del proceso o como adherida ya sea al proceso o al contenido.

No es posible ni necesario, para el objeto que nos proponemos, desarrollar todas las interpretaciones que se dejan derivar de este esquema. Por lo demás, no se han hecho históricamente estas distinciones en forma tan clara y precisa como para poder decidir acerca del sentido exacto que se ha dado a la palabra pensamiento.

Nos limitaremos a señalar una interpretación típica que toca al punto esencial mencionado antes. Nos referimos a la de Bertrand Russell.

Según Russell, la idea de Descartes sería: “La auto-observación es la forma más segura de obtener conocimiento. Descartes, para quien pensamiento es sinónimo de percepción y también de volición y sentimiento, diría que viendo la luna estaba más seguro de la percepción visual que de la existencia del objeto al que ella se refiere.

Tomando como base de la interpretación el hecho de la auto-observación o introspección, tendríase que decir, pues, que el *Cogito* es el simple darse cuenta de un proceso psíquico.

El mismo Russell llama la atención hacia el hecho revelador de que la nueva escuela psicológica de los *behavioristas* (Watson) afirme con vehemencia la idea estrictamente opuesta o sea que la introspección carece en lo absoluto de valor científico.

Además se opone a la forma general “yo pienso” porque no cree que sea justificado ir, sin más, de la constatación de “que hay duda” a atribuir la categoría de sustancia

al acto de dudar, ni a identificar, sin más también, el hecho particular de la duda con el hecho general "pensamiento".

Nos parece que la interpretación psicológica, en general, y la de Russell, en especial, es errónea.

Desde luego ella se apoya en la definición que dá el mismo Descartes de la palabra pensamiento; así como en el hecho de que el filósofo, por un proceso innegablemente psicológico, la introspección, llega a la constatación de su propia duda, es decir de su pensamiento.

Pero si consideramos exacta la interpretación psicológica del Cogito, lo que haría de Descartes un psicólogo, veremos surgir graves, insolubles contradicciones en el sistema cartesiano. En primer lugar: no hay concordancia entre el Cogito, acto psicológico, individual, perteneciente por lo menos a la persona de Descartes, y el impersonalísimo carácter del fundamento físico-matemático de todo el sistema; y en segundo lugar no se vé cómo la existencia de Dios podría apoyarse en la de actos psíquicos individuales.

Por lo demás contradicen esta interpretación los textos cartesianos que, en seguida citaremos, al ocuparnos con la tercera interpretación o sea la interpretación crítica-transcendental.

La interpretación crítica, que apenas se encuentra antes del desarrollo del neo-kantismo, se apoya naturalmente en la comparación de Descartes con Kant.

Descartes, dice Natorp, trata de descubrir, desde el principio un centro del conocimiento no en una *existencia primordial* sino en "una *ley primordial del conocimiento*, en la ley del método". Aquí está su punto de contacto con Kant.

Descartes, lo mismo que Kant, entiende el método no como un procedimiento que se adapta al *objeto ya dado* porque no hay ningún objeto dado. El objeto, como objeto de

nuestro conocimiento, solo puede formarse según la ley fundamental del método de este conocimiento.

Veamos los textos de las "Regulæ" en que se apoya esta interpretación.

"Todas las ciencias juntas no son otra cosa que la *inteligencia humana* (1) que permanece *una y siempre la misma* cualquiera que sea la variedad de sus objetos, sin que esta variedad aporte a su naturaleza más cambios que la diversidad de los objetos aporta a la naturaleza del sol que los ilumina".

"Todas las cosas pueden clasificarse en diversas series no en tanto que se refieren a alguna especie de ser (división que entrava en las categorías de los filósofos) sino en tanto que *pueden ser conocidas una por otra*".

"Quien se proponga por cuestión *examinar todas las verdades que están al alcance del espíritu humano*, cuestión que a mi modo de ver, deben hacerse una vez por lo menos en su vida los que quieran seriamente llegar a la sabiduría; quien se proponga esa cuestión encontrará, con el auxilio de las reglas que he dado, que la *primera cosa que se debe conocer es la inteligencia* puesto que de ella depende el conocimiento de las demás cosas y no recíprocamente. Después de examinar la *inteligencia pura* etc."

"Para no permanecer en continua incertidumbre acerca de lo que *puede* nuestro espíritu, antes de abordar el conocimiento de cada cosa en particular, es preciso preguntarse cuáles son los conocimientos que *puede alcanzar la razón humana*".

"No hay ninguna cuestión más importante que la de saber en qué consiste el *conocimiento humano* y hasta donde se extiende. Es ésta una cuestión que es preciso examinar puesto que esta investigación *contiene todo el mé-*

(1) Hemos subrayado en el texto cartesiano los puntos que nos convenia destacar.

todo, y como tal los verdaderos instrumentos de la ciencia. Nada me parece más absurdo que discutir audazmente sobre los misterios de la naturaleza, la influencia de los astros, los secretos del porvenir, sin haber investigado *una sola vez si el espíritu humano puede llegar a ese punto.* Y no debe parecernos difícil ni penoso fijar así los límites de nuestro espíritu, del cual tenemos conciencia, ya que no vacilamos en juzgar sobre cosas que están fuera de nosotros y que nos son completamente extrañas”..... “Para estudiar la cuestión (los límites de nuestro espíritu) se dividirá el entero dominio en dos partes: el de *nosotros mismos* que somos capaces de conocer y el de las cosas que *pueden ser conocidas*, en tanto que pueden ser conocidas”.

Estos textos tomados únicamente de las “Regulæ” (otros parecidos que no citamos) se dirían entresacados de la Crítica de la Razón Pura. Pero sucede que para Descartes el entendimiento puro o sea “la inteligencia pura” se acerca más a la manera de Platón que a la de Kant y en este punto se oscurece la posición crítica del problema.

En el “Discurso” y en las “Meditaciones” no se abandona por completo la actitud crítica, ni aún en la primera proposición metafísica: la certeza de sí que adquiere el yo con respecto a su propia existencia. Pero la psicología platónica se acentúa cada vez más; la inteligencia se dirige en el sentido del ser perfecto. En los “principios” la autonomía del criterio ha desaparecido, la seguridad del *lumen natural* reposa solamente sobre la veracidad divina.

Esta alteración profunda del punto de vista se debe a que el problema crítico del fundamento del conocer ha venido a sustituirse la grave cuestión del fundamento de la existencia. Desde este momento la línea que parecía conducir inmediatamente a Kant se desvía hasta culminar en la filosofía de Spinoza.

Al tratar, en seguida, de la interpretación metafísica

citaremos los textos fundamentales que contradicen la interpretación crítica y confieren al Cogito un auténtico sentido metafísico.

De lo dicho hasta aquí, aparece que las interpretaciones lógicas, psicológica y crítica no son exactas. Mas aún se puede afirmar que son incompatibles con el espíritu del sistema de Descartes.

Queda por examinar la interpretación metafísica que, para nosotros es la auténtica, si se toman en cuenta textos precisos de Descartes cuya íntima concordancia con el espíritu del sistema es innegable y si se dá la debida importancia al hecho histórico de que los grandes metafísicos como Malebranche, Spinoza, Leibniz, que se apoyan en Descartes, lo consideraron siempre como el fundador de la Metafísica moderna.

Metafísica es la interpretación que dá del Cogito el filósofo francés Brunschvicg, uno de los más notables representantes del racionalismo contemporáneo, según esta interpretación, la más nueva y autorizada, es casi indiscutible que para Descartes el conocimiento racional, en la pureza de su esencia, es intuitivo. Pero la intuición cartesiana "no se refiere a un elemento sensible o análogo al sensible, como la intuición de los atomistas, ni a la abstracción de un concepto o de un principio como la intuición de los dialécticos. La intuición cartesiana es o tiende a ser una intuición no de cosa sino de pensamiento. Ahora bien, la realidad del pensamiento consiste en un acto. Este acto es primeramente el acto del juicio. "Así, dice Descartes, cada cual puede ver por intuición que existe, que piensa, que el triángulo está delimitado por tres líneas solamente, la esfera por una superficie única". Pero aún se restringiría demasiado el sentido del término y se desfiguraría el alcance de la doctrina, encerrando la intuición en la sola enunciación que el juicio expresa. La intuición es capaz de enlazar dos proposiciones

cuya unidad indivisible se manifiesta con evidencia, como lo atestigua el ejemplo que dá Descartes: “Dada esta conexión de ideas: 2 y 2 son la misma cosa que 3 y 1, es preciso que la intuición alcance no solamente a esto que 2 y 2 son 4 y que 3 y 1 son igualmente 4 sino a esto, además, que de estas dos proposiciones la tercera, a saber, que son iguales se concluye necesariamente”.

La intuición desborda el dominio de la deducción o, más exactamente, la deducción no hace más que explicitar la intuición”.

La intuición del Cogito, limitada a una existencia individual es intuición estática y como tal derivada de una intuición que siendo inseparable de la naturaleza de la razón no puede menos que atestiguar su infinitud. Dicho de otro modo: *antes de ser intuición del yo es intuición de Dios.*

Veamos los textos en que se funda esta interpretación:

“Deteniéndose largamente sobre esta meditación se adquiere poco a poco un conocimiento muy claro y, si es posible expresarse así, *intuitivo* de la naturaleza intelectual en general, cuya idea, considerada sin limitación, es la que nos representa a Dios y, limitada, es la de un ángel o de una alma humana”.

Este texto inunda de claridad el texto de la tercera “Meditación” sobre el que descansa todo el sistema: “Tengo, de algún modo, primeramente en mí la noción de lo infinito que de lo finito, es decir, de Dios que de mí mismo”. La demostración en forma silogística en que en alguna parte dá Descartes de la existencia de Dios no enerva su radical carácter de conocimiento intuitivo. Se ve obligado a discurrir de la suerte “para aquellos que no entienden las cosas más que por medio de un largo discurso y razonamiento” mientras que la existencia de Dios puede ser “conocida sin prueba para los que están libres de todo prejuicio”.

Se ve pues, con toda claridad, según esta interpreta-

ción que lo esencial para Descartes es la intuición de lo Infinito, es decir de Dios.

Descartes sin embargo, no supo mantener la primacía de la intuición dinámica. Se dejó mistificar por la imaginación espacial hasta colocar en la glándula pineal el asiento de las relaciones entre el cuerpo y el alma. Esta caída del nivel ya alcanzado con la intuición dinámica es responsable, al menos parcialmente, de las divergencias en la interpretación del *Cogito*, originadas, muchas, por la contradicción aparente entre la intuición del *Cogito* y la intuición de Dios; entre la conciencia de la subjetividad del individuo y la conciencia que toma el pensamiento de sí mismo; entre la intuición estática y la intuición dinámica.

La interpretación de Brunschvicg parece pues indicar que el *Cogito* significa una forma de intuición dinámica que va principalmente a Dios y después al yo.

Sin embargo, esto no nos parece ser todavía todo el sentido auténtico del *Cogito*. Creemos que se puede ir más allá e interpretar los últimos textos citados de Descartes en concordancia con el conjunto de su sistema metafísico.

En este conjunto es claramente perceptible el camino conceptual que va de la intuición de la existencia del yo a la demostración de la existencia de Dios, y a la prueba de la existencia del mundo por la veracidad divina. Despojemos, pues, al camino cartesiano de su armazón conceptual, y, entonces, a la luz de la interpretación de Brunschvicg, fundado en aquellos textos, veremos brillar en lo más íntimo del pensamiento cartesiano la intuición primordial de Dios indisolublemente unida con la íntima del *Cogito* y la íntima del Mundo.

El desarrollo de esta tesis, muestra que aquí apuntamos solamente, será materia de otro artículo.

JULIO CHIRIBOGA.

Alejandro Korn.

El 9 de Octubre del año pasado dejó de existir don Alejandro Korn, la primera capacidad filosófica de la Argentina; y a quienes los pensadores jóvenes tributaron siempre respetuoso y cordial acatamiento.

D. Alejandro Korn era ante todo una personalidad, una entidad espiritual operante, en perpetuo trance de actividad. Como médico, como profesor, como político, como amigo, en todas las rutas que siguiera su inteligencia o su afecto, supo grabar la huella indeleble del valor propio, de la propia riqueza interior, el sello privilegiado de la originalidad y de la eficacia. Y digo eficacia adrede, porque toda verdadera personalidad es eficaz. Los tesoros materiales pueden estarse quietos en las arcas o en el seno de la tierra; pero lo que vale realmente en la dimensión de las almas no acepta el mutismo ni la inacción. Sin proponérselo, irradia sus vibraciones y vierte en el contorno su resplandor entrañable.

Tan vigorosa y noble personalidad, no dejó de manifestarse en la docencia universitaria. Nadie más ajeno que él a la enseñanza de dogmas y principios abstractos, pertinentes a la pura inteligencia. A menudo expresa en sus escritos su rebeldía contra la técnica filosófica, contra el dogmatismo de escuela, contra la sumisión a cánones preesta-

blecidos. Toma la filosofía como cosa propia, como antiguo y bien adquirido patrimonio, no como yugo abrumador, ni como insubstancial alarde de erudición, y mucho menos como profesión intrascendente. No coge las cuestiones por sus costados difíciles; al contrario, le place llevar al lector al centro del problema, con un gesto señorial de amabilidad. De Korn puede decirse que “entrega” la filosofía; sin que ello implique rebajamiento ni calculado servilismo plebeyo. Sus ensayos de filosofía son modelo de sencillez, de atractiva facilidad, aún para quien carezca de cultura filosófica disciplinada; pero al mismo tiempo admiran por su pulcritud, por su elegancia expresiva, por su diafanidad. Cuando se han leído una vez,—y lo digo por experiencia—dejan en el alma un eco armonioso, como de poema.

La filosofía de Korn es la natural emanación de su personalidad en función de la cultura en general y especialmente de la Nación Argentina. Se presenta como uno de los grandes abanderados del idealismo contra el positivismo que envolvió la etapa precedente de la cultura universitaria, y que no obstante haberse secado en sus fuentes, se sobrevivió por inercia en las cátedras universitarias y en las directivas de los políticos insensibles a las contingencias del proceso histórico. La densidad de las disciplinas científicas que contribuyeron a la formación espiritual de Korn, no nublaron su mentalidad ni torcieron su vocación de filósofo. Su destino no fué volverse un maniático del positivismo o de las ciencias exactas. Secretas inclinaciones a la meditación y el comercio con la alta cultura germánica—explicable por su ascendencia—lo salvaron. En su cátedra difundió oportunamente el neo-kantismo, en boga entonces en Alemania, la filosofía de Bergson, el idealismo de Croce. Pero lejos de prestar adhesión incondicional a la moda del día, se acogió pronto a la sombra protectora de Kant y Goethe. En Kant aprendió sin duda la prudente reserva crítica, el sen-

tido de la limitación de nuestras fuerzas intelectuales y acaso también ese agnosticismo que lo induce a denunciar con respetable energía la labor solapada o franca de los metafísicos. Goethe le inspiró probablemente el sentimiento de la personalidad, la propensión a afirmar ante todo el valor de la vida.

Si fuera necesario precisar un poco más la posición de Korn, habría que buscarlo en el dominio de la Etica. Korn era eso: un moralista. Es gran acierto el de sus amigos aproximarle a Sócrates. Su afirmación gozosa del valor de la libertad, su honda conciencia de la personalidad, a la cual considera como raigambre común de todas las valoraciones, su mismo intenso afán de demostrar la trasmutación histórica de todos los valores, la relatividad y caducidad de todas las estimaciones constituyen decisivos testimonios de su inclinación ética. Todo los valores son relativos, para él. “Cada latitud geográfica, cada grupo étnico, cada secta religiosa, cada aparcería política, cada interés gremial, postulan valores distintos. Y en el seno de toda agrupación, por homogénea que se la suponga, se hallan individuos refractarios a la valoración corriente. Siempre hay una disidencia en trámite, llamada a triunfar o a fracasar” Comprueba la misma discrepancia en la filosofía: “Sabemos de una filosofía occidental y de otra oriental, de una filosofía griega y de otra moderna. Una posición empírica se opone o sucede a otra racionalista, el escepticismo al dogmatismo, el realismo al idealismo. Todos los sistemas son lógicos, pero su abigarrada multiplicidad patentiza la ineficacia de la argumentación lógica”. Tal relativismo tiene, sin embargo su límite infranqueable: la libertad. Dejemos hablar a Korn: Todas las valoraciones emergen de la misma fuente y tienden al mismo fin. Afirman la autonomía de la personalidad, persiguen su emancipación de toda servidumbre, es decir, su liberación como finalidad última y común. La liber-

tad relativa en cada caso, la libertad absoluta como meta ideal". Dice luego que "la realización íntegra de la Libertad, —Libertad Creadora, claro—nos identificaría con lo Absoluto". La Libertad es, pues, para Korn, un valor absoluto. Sólo falta saber si tal valor absoluto tiene algún sentido en su soledad vacía y soberbia. Si la libertad subsiste realmente como valor, cuando despojamos de valor absoluto a los demás valores. O si la libertad no es más que la condición para alcanzar los más altos niveles de la cultura y del valor.

La vocación ética auténtica desborda necesariamente los límites estrechos de la mera especulación. Así se explica la inclinación de Korn a intervenir en la política. Expresiones del amor a su patria son los importantes estudios reunidos en el volumen *Influencias filosóficas en la evolución nacional* y especialmente el ensayo de filosofía política titulado *Nuevas Bases*, en el que propugna nuevos principios de política argentina, distantes del Positivismo que informó las Bases de Alberdi y a tono con las exigencias económicas y sociales del momento. Korn, socialista en los últimos años de su vida, considera la evolución económica como un medio para realizar una cultura nacional, no como una finalidad en sí. El socialismo en realidad—dice—se ha dado cuenta de que el problema social más que económico es un problema ético. Públicamente no puede confesarlo, porque este pensamiento no es de Marx, sino de Le Play, de Schmoller y de León XIII". En el fondo, la noble actitud del ciudadano, que pide reformas trascendentales a fin de que se realicen cuanto antes los valores espirituales de la Argentina. Como se ve, para Korn, la Patria es también un valor.

ENRIQUE BARBOZA.

Aspectos de la Poesía de Eguren.

(De "Indagación de la Intimidad")

No cabe la exclusión en nuestra poesía última de un sentimiento romántico. El vive, alienta en su más encendido fervor. El romanticismo, que ya en Prada tenía caracteres tan propios, en la nueva sensibilidad peruana estará representado por Eguren y Vallejo, como en Chile por Pablo Neruda. El phatos del romántico aflora como ayer, pero al mismo tiempo se repliega, se concentra. La espontaneidad romántica halla un paralelo en la espontaneidad surrealista. No es que ubiquemos en esta escuela a los poetas citados. La tomamos como una de las más representativas de las escuelas modernas. Sólo que la espontaneidad romántica arrastra, tras sí, todo lo que es característico del movimiento romántico: pasión por la libertad individual, culto por la naturaleza, egolatría; y, la espontaneidad del surrealista es la espontaneidad del subconsciente. El lenguaje simbólico del subconsciente—dice Salvador Dalí—es el único lenguaje realmente universal, ya que no depende de un estado especial de la cultura ni de la inteligencia, sino que reposa y es la consecuencia misma de las grandes corrientes vi-

tales: el instinto sexual, el sentimiento de la muerte, la noción misma del enigma del espacio. El Romanticismo insurgió contra la escuela clásica precisamente porque ésta representaba ese estado especial de la cultura. El Romanticismo, como el Surrealismo, representa, pues, alteración vital.

Inútil es hacer notar sus diferencias formales. La literatura de post-guerra tiene un ritmo dinámico; precísase él en la forma concisa, esquemática. Pero en este esquematismo, sobre el cual la imagen se yergue triunfante, cabe decir que lo romántico se ha filtrado certeramente. Allí están en nuestro paisaje poético, esos puros versos de Carlos Oquendo; allí, a pesar de su irrealidad:

“En mi sueño pastaban elefantes con ojos de flor”.

existen versos como el que dedica a la madre:

“Tu nombre viene lento como las músicas humildes”.

verso que constituye una de las más puras expresiones románticas contemporáneas.

«Jorge Puccinelli Converso»

En la poesía de José María Eguren constatamos, en primer lugar, su trascendencia simbolista, a la cual va unida, desde luego, lo que es propio de esta escuela: el sentido musical y el del color. En paralela importancia, otorgándole categoría extraordinaria, se desenvuelve su entonación rítmica romántica. Asociamos, pues, en una poesía dos escuelas: Simbolismo y Romanticismo. De esta fusión emana el arte de Eguren.

Mariátegui ya nos había dicho que nacida medio siglo antes, esta poesía habría sido francamente romántica. Y nos recordó, también, las palabras de Maurras al emparentar el

Simbolismo con el Romanticismo. En este itinerario de la expresión romántica en nuestra poesía no podríamos dejar de detenernos ante el paisaje egureniano. De él van a brotar las más puras voces de la intimidad. A la búsqueda de una queja de amor pura, hemos estado por nuestro Romanticismo tradicional. Gigantes olas imprecatorias, estruendosos tifones verbales la mayoría de las veces sólo hemos hallado. La hallamos ahora, en Eguren. No por cierto en análogo mar que Eguren no es retórico nunca, pero sí en ese otro—que también es pureza—: el de su fantasía y su delirio. Si su auténtico temperamento romántico se plasma en expresiones de extraordinaria sencillez, ajeno a todo mundo de milagrería, a toda meditación, su fantasía y su delirio, desde lo alto de quién sabe qué torre descienden al mundo plástico en alas de la imagen. Entonces Peregrín cazador de figuras está alegre en su noche de falenas y de llamas.

Chocano ha aprehendido a la montaña con la mágica red de sus metáforas. El tropo, hemos dicho, plenamente ha eclosionado con él en nuestra poesía. Relacionándolo con Eguren podríamos establecer una ecuación obje-subjetiva: la metáfora es con respecto a Chocano lo que la imagen es con respecto a Eguren, aunque en el fondo la diferenciación de uno y otro elemento de poesía sea de suma sutileza. Podríaseme objetar que Chocano nunca deja de ser imaginífico; que no hay límite estricto—convencional o arcifinio— en los dominios de la metáfora y de la imagen. Sí; pero la imagen de Eguren llega a ser opuesta. El mundo de la imagen en lo que es pureza insospechada, mágica coloración onírica, pertenece a Eguren. Sería manido establecer un paralelo entre Chocano y el poeta de "Simbólicas", pero en un ensayo en el que incidimos en aspectos de la metáfora y de la imagen, no hubiéramos podido dejar de relacionarlos.

Nuestra valoración romántica de Eguren se refiere a lo que es contraste, precisamente con nuestro Romanticismo "clásico". Eguren es romántico por su predilección evocativa.

Los títulos mismos de algunos poemas lo demuestran: “Antigua”, “Antañera”. Del Romanticismo conserva—como observaba Jorge Basadre, la actitud estremecida ante la vida. Pero no tiene su arrebató. La queja egureniana no es la queja de Vigny o de Múset; y al relacionarlo con los románticos, sólo podríamos hacerlo con los franceses. Eguren hace en nuestra rutina poética, el milagro de su confianza emotiva:

“Yo quisiera dar vida a esta canción
que tiene tanto de tí”.

o como en “el Romance la Noche Florida”:

“No despiertes lejana de mi vida”.

Este esteta de la palabra, este mago de los hallazgos verbales nos ha dicho su tristeza, ahora, con las palabras más sencillas.

No sucede sin embargo lo mismo en “La muerta de Marfil”, que aunque pleno de emoción no ha podido Eguren dejar de meditar en su significación estética. Actitud constatada en los términos excesivamente buscados, quizás, de tramontana, brilladora y núbil áurea.

Pero no pensemos que este romanticismo suyo, trascendente sí, llegue a nublar al simbolista. El exceso de sutileza en la expresión, el amor por los asuntos extraños, el desdén por la anécdota social, el antinaturalismo, el paisaje arbitrario, todo lo que Enrique Díez Canedo señala como los cánones esenciales del Simbolismo, se cumplen plenamente en Eguren. A la paradógica serenidad de la expresión romántica que hemos subrayado en él, sabemos que domina ese temblor por las cosas vagas, indefinidas y misteriosas. Tal vez

estuvo atento a los matices melancólicos de Verlaine. Tal vez, como Basadre lo sugiere, su temblor romántico procede del romanticismo inglés. Del americano, una sola influencia encontramos definida: la de José Asunción Silva.

Eguren, como de Silva decía Unamuno, tiene su infancia a flor de alma. El amor a la infancia y el amor a la muerte que se abrazaron en Silva, presentes están en la obra de Eguren. Hay en éste como en aquél, la obsesión de una muerta y con el mismo candor y sencillez de infantes los dos la evocan. Sólo que Silva es ese niño grande como decía el mismo Unamuno, "que se asoma al brocal del eterno misterio, que dá en él una voz y se sobrecoge de sagrado terror religioso al recibir el eco de ella prolongado al infinito y perdiéndose en lontananza ultracósmicas en el silencio de las últimas estrellas" y que Eguren, niño, halla el misterio, con terror y alegría en la sombra y la luz de su paisaje.

El romanticismo egureniano lo asociamos al de los poetas de la segunda fase del Simbolismo. No a la que dió a Moreas, Maeterlink o Van Laberghe—aunque con ellos no podemos dejar de relacionarlo por su encantamiento, sutileza y vago terror, sino a la de Francis Jammes y Charles Guerin, y lo relacionamos porque en esta segunda fase con Enrique Díez Canedo advertimos "un mayor predominio del sentimiento de humanidad, un tono íntimo que sale de lo profundo de la conciencia, no para morir en ella, sino para dramarse en lo circunstante inmediato".

Hemos dicho que Eguren halla el misterio con terror y alegría en la sombra y la luz de su paisaje. ¿Cuál es el paisaje de Eguren? Es ese paisaje abstracto del que hemos hablado, interpretación ésta que coincide con la que Estuardo Núñez nos expone en su exégesis de Eguren: "El poeta ha de elaborar un concepto del mundo, ha de unificar los diver-

sos elementos que le ofrece el paisaje, en su propósito de definir un concepto personal y artístico de las cosas. Las palabras y los sonidos, las sensaciones transpuestas, el símbolo, le han de servir para recrear un universo mágico, una naturaleza sintética, un paisaje inespacial, intemporal. A tal extremo llevará la interpretación artística que no será posible en poesía hablar de paisaje en modo absoluto. Habrá un paisaje para cada creador, una versión para cada espíritu". El paisaje, pues, en este universo mágico egureniano estará representado substantivamente por el bosque. El bosque aparece a través de toda su poesía. Desde las primeras, hasta "Rondinellas". Por esto Eguren es un poeta indio, es un hermano, en el transcurso de los siglos del dulce Kalidasa. Crea su bosque y se pierde con gozo y con espanto en él. El mar en Eguren es un mar a la distancia, un mar, las más de las veces tan inalcanzable como la Carasona de Lord Dunsany. Pocos, muy pocos, comparativamente a esta presencia forestal, son los versos en los que alienta la emoción marina. El milagroso preciosista que es Eguren no hallado en el mundo del mar nácares verbales que ofrecernos; su más trascendentales poemas, en este aspecto, son precisamente aquellos despojados de toda galanura en la palabra, tales "El Capitán Difunto" y "Las Naves de la Noche", poema este omitido tan injustamente en la Antología que se editó hace pocos años. En cambio por el bosque ha pulido los más extraños marfiles de su léxico; ababoles, coboldos.

Pero no es para Eguren el bosque,—como lo es para la poesía indostana—un santuario donde el iluminado se interna gozoso para liberar su espíritu de los interminables avatares. Eguren no es un poeta místico. En él—como de Góngora y de Garcilaso afirmaba Azorín—nunca aparece un verso de esta emoción. "La Abadía" o "La Capilla" en "Colonial" son expresiones, en este orden, intrascendentes. Eguren está en su bosque como está en él el niño que lee

cuentos de hadas. Alegre a veces; siguiendo mariposas, esos “ángeles mínimos del viento” como el poeta las llama.

Su curiosidad, su infantilismo, su candor, saben de las más recónditas grutas donde viven esa flora minúscula y esos insectos dorados que detestan a Juan Volatín. A los poemas, muy pocos, donde el bosque no aparece, llega casi siempre este niño portando en su cesto de imágenes, sus elementos para decorarlo: las cincindelas que cubren las barbas de sueño del mágico verde de “Las Bodas Vienesas”, o esas “flores azules” que lleva en el mismo poema “la bárbara y dulce princesa de Viena”.

Esta curiosidad, esta alegría se vuelve melancólica en los versos, ya citados, de “Balada”:

“Los niños anoche
hallaron a un ángel dormido en el bosque”.

o en “Rondinellas” cuando evoca:

“El árbol de caramelos que en la infancia
buscábamos en los paseos de la tarde”.

«Jorge Puccinelli Converso»

Melancolía que se transforma en terror en el bosque de “El Dios de la Centella”:

“Los seres de los bosques se incorporan
oh espíritu que sueñas, en tanto que las frondas
cambian obscuras señas”.

Y que es persistente entonación trágica en “Los Reyes Rojos”:

“Por verde bosque
y en los purpurinos cerros
vibra su ceño”.

o como cuando en “El Dolor de la Noche”:

“Se oyen voces dolientes, lejanas, detrás de los cerros
es el canto del bosque perdido
con la gama antigua de silvestres notas
o el gemir del turbión ignorado
por vegas y sombras”.

Mariátegui decía de Prada que era el predicador de una creencia; de Prada “que predecía el tramonto de todas las creencias”. Respetaba en ese ateo su ascetismo moral. Entendamos también la devoción de Eguren por su bosque si no como un misticismo trascendente, sí como una verdad religiosa. En él está por la pureza de su espíritu, por auténtico candor angélico, porque teme, como los brahmanes, al estrépito del mundo. Obedece al pensamiento de Tagore de arrodillarse frente a los grandes árboles porque ellos son oraciones. Sólo que su genuflexión es nerviosa y rápida como la del niño. Le esperan también en su bosque, florecillas de oro, tréboles enanos, “luces de ensueño opalinas” y su asombro infantil ante ellos, será también su oración.

Tagore en una conferencia pronunciada en la Universidad de Ginebra sobre la significación que tiene el bosque en la literatura india, hacía un distingo entre la sensibilidad oriental y la occidental en lo relativo a su percepción del paisaje de la floresta y del mar, respectivamente. “En Europa—decía—la historia de los hombres del norte está estrechamente unida al mar. El mar no representa para ellos solamente un medio geográfico: simboliza ciertos ideales de vida”. Si Eguren es poeta nórdico, europeo por su percepción sutil, por algunos asuntos temáticos de su primera obra—por ejemplo “Las Walkyrias”—, en lo que respecta a esta obsesión del bosque es un poeta hindú que no ha olvidado a sus elefantes milenarios:

“La muerte del sauce viejo
miraban los elefantes
cerca de los sauces bermejos”.

No son muchos—hemos dicho—sus poemas de emoción marina. Cuando el mar aparece, es un mar quintaesenciado en melancolías. Nunca, como Sabat Ercasty, podría decir ante él: ¡alegría! Sólo una vez, ante el paisaje marino nos defraudará su romanticismo, sólo una vez nos hará una confianza lacrimosa y pueril, que se hermana a la de los bardos ochocentistas. Es cuando en “La Barca Luminosa” exclama (¡Eguren, que nunca ha exclamado!):

“¡Oh tú mujer divina con el radiante hechizo
de luces pasionales que te circunda y dora,
¿me olvidarás? ¡Oh bella que el noble cielo hizo
para ser la alegría del alma que te adora”!

«Jorge Puccinelli Converso»
Pero en cambio en el “Lied III” dice:

“Hoy la mística blancura ha muerto
con toda la tristeza del mar”.

o:

“En la costa brava suena la campana
llamando a los antiguos bajeles sumergidos”.

En “El Romance de la Noche Florida” el mar adquiere en el pathos romántico de Eguren la más pura y desolada tristeza:

“¡Niña de gentiles ojos
duermes!
cuando se oye el Romance de la noche florida.

Como el botón de enero
en letargía sueñas!
distante tu alma ríe en la marina oscura
del Septentrión falaz.

No temes pánicos azares
de la luna borrada
y la visión del mar.
Viajadora del sueño
sigues la barcarola de un infinito sin amor.

Como el perfume, errante tu suavidad se aleja
a las estancias hondas, sin fin de los preludios
y es tu esperanza leve.

Te apartas de mi noche fenecida
en tu bajel de sueño, como a funestas brumas
tiende sus alas el alción feliz.

Llamáronte las ilas engañosas
las figulinas pálidas
del mar.

Sola en tu sueño, cuando en jardín amante
la estelaria azul te espera,
no sientes el romance de esta noche florida,
no despiertas,
lejana de mi vida.

Hemos transcrito íntegramente este poema porque
creemos que es el representativo de su nostalgia infinita,

de aquello que nunca puede ser desgarrado, sino callada desesperación. "Viñeta Obscura" lo será, en cambio de su terror, de su asombro. Son estos dos instantes la transposición marina de los de "La Muerta de Marfil" y "El Andarín de la Noche".

ENRIQUE PEÑA BARRENECHEA.



La Poesía de Enrique Bustamante y Ballivián.

Para Cristina Bustamante y Ballivián.

En otro ensayo hemos reseñado la curva desigual de las generaciones finiseculares. Anotábamos como saliente característica, la ausencia de temperamentos literarios y cierto caudillismo fomentado por el único poeta bien dotado en esa época: José Santos Chocano. Pero si 1906 y 1908, marcan tal vez la plenitud de Chocano con *Alma América* y *Fiat Lux*, sin disputa sus libros definitivos e insuperados en su brega posterior—, el año siguiente—1909—señala, a nuestro criterio, la nueva etapa, o sea el inicio del tránsito de una poesía rotundamente “melopéyica”, objetivista, de tono mayor, individualista, como la de Chocano, a las realizaciones más escuetamente artísticas, de tono menor, subjetivistas como las de José María Eguren, del González Prada de *Exóticas*, de José Gálvez, de Alberto Ureta, de Abraham Valdelomar, de César Atahualpa Rodríguez y Alcides Spelucín y aún del Vallejo de *Los heraldos negros* (1918), para no citar sino los más calificados, reconociendo en tanto, serias diferencias personales. Mas tratamos de anotar siempre tendencias mayores, dejando en segundo término el análisis de lo característico de cada individualidad. Podría hacerse así, un paréntesis que engloba la producción poética

desde la aparición de la revista "Contemporáneos" en 1909, hasta la publicación del primer libro de Vallejo (*Los heraldos negros*, de 1918) y del cuarto libro de Bustamante y Ballivián (*Autóctonas*, 1920), dejando aparte a Chocano cuya evolución había ya logrado la cúspide en 1908 (*Fiat Lux*) y cuya obra posterior, sostenemos, no acumula nuevos o más altos valores a los ya obtenidos.

A este paréntesis trazado provisionalmente quisiéramos denominarlo "el período de la transición". Por que es evidente el tránsito que entonces se opera del ejercicio poético con pocos aciertos estéticos de románticos y pos-románticos, a la severa hegemonía del buen gusto y de la sobria forma. Paso sensible de la elocuencia y el retoricismo pocas veces justificable, a la mesura y limpidez de las imágenes. Cambio indudable de una concepción prosaica y convencional de la creación poética, por un concepto superior de ella que tomaba ya sólo en cuenta las esencias estéticas y relegaba marginalmente a las solicitaciones y estímulos vulgares o inartísticos.

El carácter y la tónica vital de este período de tránsito encarnan en la obra y la figura literarias de Enrique Bustamante y Ballivián. Para evidenciar lo que efectivamente significa la obra de este poeta, precisa referirse a los poetas más identificados con la tendencia que prevalecía anteriormente, eclosión de un pretendido "fin d'siecle" peruano y crisis de un romanticismo persistente y retrasado. Adrede deja de considerarse en esa tendencia anterior a Chocano, figura singular, sin conexión visible en el sentido de su obra—aunque sí en su persona—con grupo o movimiento alguno anterior o posterior. Chocano es un caso insólito dentro del proceso literario del Perú y aún en América misma. Y apartado Chocano, destacan como prototipos poéticos del pos-romanticismo—la etapa antecedente a la poesía de Bustamante—José Fiansón y Domingo Martínez Luján, Leoni-

das Yerovi y Luis Fernán Cisneros. Estudiar el carácter de la estación poética que estos vates resumen, urge para fijar el verdadero mérito de Bustamante y realizar su valoración crítica. El sensible contraste en el tono de sus respectivas obras, relleva necesariamente la poesía de Bustamante y Ballivián. Este no va a ser más el poeta alusivo de las dedicatorias, tampoco el improvisador o rimador de todo vulgar suceso del momento. Menos aún ha de incurrir en la frecuente herejía de poner la actividad poética al servicio de causas innobles o prosaicas.

DE LA INQUIETUD A LA CREACIÓN.

Sino distinto tienen los dedicados a la cultura: los unos con el cometido de crear, los otros con la misión de despejar horizontes nebulosos, de abrir nuevas rutas, de señalar distintas orientaciones. Unas veces armonizan ambas capacidades en un sólo hombre, con singular vigor. En otras ocasiones, las actividades aparecen disociadas; el creador de un lado, el animador de otro. Por eso no procedería el paralelo entre la obra de José Santos Chocano o la de Eguren y la de Enrique Bustamante y Ballivián. La actitud y la obra de este último son únicas y singulares. Sus valores están más que en los versos mismos, más que en sus trabajos en prosa, en el espíritu que los producía, en la animación que los guiaba. La obra es apenas un diario de ruta útil para conocer las múltiples facetas de su cabal personalidad.

Su íntima y peculiar rebeldía espiritual repercute en la reiterada falta de continuidad formal en su obra. Su inquietud atenta contra la consecución de situaciones de vida fácil. Cuando su posición personal pudo haberle asegurado a perpetuidad el fácil acomodo burocrático en la capital, Bustamante inicia el viaje literario de las provincias con Daniel Alomía Robles, igual que antes o después Valdelomar lo había ensayado. Su actitud no era la complementaria a la

vulgar bohemia de Martínez Luján o Fiansón, meros trasnochadores en Lima y alrededores. Bustamante había ya superado esa etapa.

Ello es síntoma de su extraña inquietud de hombre y de poeta, fácil de morigerarse mas nó de desaparecer cuando, por su cultura y su peculiar delicadeza personal, fué llamado a las filas de la diplomacia. Entonces empeñóse en transformar la fría adustez del cargo en una cálida central de vinculaciones literarias, ofreciendo a los extraños círculos, fueran bolivianos o brasileños o uruguayos, aquello desconocido que el Perú tenía en su cultura o trayendo al Perú el conocimiento de realidades literarias casi desconocidas, como en esas memorables traducciones suyas de *Poetas brasileiros* (Río de Janeiro, 1922) o *9 poetas nuevos del Brasil*, (Lima, 1930). Ese concepto natural, espontáneo y culto, tenía él de la diplomacia y en ello coincide y antecede a la sugestiva y múltiple prestancia cultural de un Alfonso Reyes, poeta en la más alta acepción, prosador incomparable y embajador antes en Río, y en Buenos Aires ahora.

Juzguemos a este hombre de inquietud que es Bustamante, en sí mismo, que una comparación con otros grandes creadores como Chocano o Eguren, que se redujera simplemente al cotejo de obras, en plan de fijar aciertos o desaciertos aquí o allá, nos daría deformada noción de la significativa actitud y posición de Bustamante y confusa impresión de sus valores dentro del proceso de la literatura peruana, especialmente dentro de la poesía de los últimos tiempos.

EL PALADÍN DE LA POESÍA.

Los comienzos de Bustamante y Ballivián, están señalados más que por la publicación de sus primeros poemas, por la aparición de su revista "Contemporáneos" en 1909,—cuya dirección comparte con Julio A. Hernández—, de tanta

trascendencia y decisiva importancia en la evolución de nuestra poesía moderna.

Poco antes, sin embargo,—en un interesante semanario de distrito, “Balnearios”, editado en Barranco—habían aparecido sus “Jardines”, crepusculares y decadentistas, próximos a los líricos deslaves de una época de Yerovi y a la musa grácil aunque indolente de Luis Fernán Cisneros. De esta iniciación proclive aún al romanticismo, antes que al modernismo, el poeta no quiso acordarse más. A pesar de que desde entonces—1908—el libro quedó estructurado—*Jardines*—, empeñóse el autor en mantenerlo inédito, sin referirse a él en oportunidad alguna. Probablemente vislumbró una dirección equivocada que, con toda videncia y acierto, rectificó en *Elogios* y en sus obras posteriores.

“Contemporáneos”, significó la ruptura algo velada con las tendencias poéticas anteriores, (Fiansón, Yerovi, Cisneros, etc.) e, incluso, con la que implicaba Chocano. Sus páginas traían los brotes literarios de otra generación con un concepto más estrictamente estético y más artísticamente ortodojo que el anterior. Surgía en sus números quincenales, un nuevo grupo, distinto y juvenil, original y vigoroso, dueño, tanto de un moderno concepto del arte, como de una nueva concepción de la vida. Asomaron a esas páginas, desde los primeros números, los nombres de Manuel González Prada, de José María Eguren, de José Gálvez, de Alberto Ureta, de Abraham Valdelomar, ya entonces poeta y prosador y olvidada algo su trayectoria de dibujante travieso y de retratista intuitivo. (La iconografía de Bustamante le debe, tanto como la de Eguren y Gibson, una de sus mejores interpretaciones al carbón). Se iniciaba ya desde el primer número, la retardada revelación de un gran poeta, cuyos primeros versos habían pasado inadvertidos diez años antes en “Lima Ilustrado”: era José María Eguren, alentada su peculiar modestia al par que con el cálido estímulo de González Prada, con la voz animosa, promisor y reconfortan-

te de Enrique Bustamante y Ballivián. Se iniciaba la cruzada contra la incomprensión y el tradicionalismo literario imperantes, de la cual era el segundo un esforzado adalid. "Contemporáneos" va a preparar así el ambiente para las próximas ediciones de *Simbólicas* (1911) de Eguren y *Exóticas* (1911) de González Prada.

Por la calidad de la colaboración histórica y filosófica, "Contemporáneos" toma la estructura de una revista de humanidades. Incurrió por ella alguna vez la rutina universitaria, más la revista tenía su propio "clima", a cubierto de interferencias. Y es síntoma notable que Prada se sintiera cómodo dentro de ella y fuera extrañamente pródigo en sus colaboraciones. A su vera, surgen a la vez que los poetas, los ensayistas o prosadores como Pedro Zulen, Juan Bautista de Lavalle, Raymundo Morales, Joaquín Capelo, Emilio Huidobro, Oscar Miró Quesada, Jorge Miota, Carlos Wiese, Felipe Barreda, Pedro Irigoyen, Fernando Tola, Toribio Alayza. Y figuran más nombres aún que, como los de Diómedes Arias Schreiber y Hernán Bellido, trocaron pronto la literatura por otras actividades menos ingratas.

Presidió siempre la revista la misma amplísima cordialidad que caracterizó a su director desde entonces. Se percibe pronto la ausencia de limitaciones y de egoísmos de grupo, pero sin afectar su coherencia intelectual de órgano de generación. Ninguna traba para acoger a los últimos o a los penúltimos—en sus páginas escriben también alguna vez Fiansón y Beingolea,—pero sin desmedro del señorío de la selección, del buen gusto, de un nuevo sentido de la belleza poética. Estas nuevas rutas había señalado el ánimo culta y entusiasta de Enrique Bustamante y Ballivián, de quien apenas se conocía algunos poemas de *Elogios* y cuya palabra inteligente y pensamiento firme daban ya personalidad a una revista y contribuirían a señalar el rumbo a una generación. En los diez únicos números publicados de abril a setiembre de 1909, este quincenario cumplió su come-

tido de innegable trascendencia en la historia de poesía peruana.

SU MODERNISMO: SENDA DE RUBÉN.

Pocos meses después de la experiencia de “Contemporáneos”, corriendo el año 1910, aparece el primer libro de Bustamante: *Elogios* (Lima, Talleres Tip. de la Revista, 1910). Cuanto se ha dicho de este libro, ha sido meramente la frase de compromiso, pero casi ningún juicio de rigor crítico. No obstante, *Elogios* constituye—con *Autóctonas* del mismo autor—uno de los libros más perdurables de la moderna poesía del Perú. La obra vale más por su significado, por su tono, por su prestancia y ritmo elegante y discreto, que por la inspiración misma y la hondura y trascendencia del pensamiento. *Elogios* es en poesía, lo que aquella novela epistolar *Cartas a una turista* del nunca bien justipreciado Enrique A. Carrillo, es en la prosa.

El subtítulo que el libro ostenta de “poemas paganos y místicos” quiere explicar ya algo el carácter de esas composiciones. Era la época en que Darío había definido y plasmado en poesía la extraña mezcla de religiosidad externa, ostentosa, individualísima y heterodoxa, y de paganismo violento. Bustamante incurre en esta dualidad—el libro recoge un elogio a Cristo al lado del que exalta a la carne y a la lujuria—aunque sin el desbordamiento peculiar en el autor de “Ite misa est”. Ni afección por la liturgia deslumbrante, ni arrebatos por el mito pagano y sí equilibrada y voluntariosa poesía ideológica ésta del Bustamante de *Elogios*. Los críticos han querido ver la semilla del simbolismo germinando aquí, mas si el examen es minucioso, apenas ha de hallarse menudos aportes simbolistas como no sea la insistencia victoriosa—y entonces todavía desconcertante—del verso libre. Y así, unas veces apartado de Rubén, haciendo “modernismo” a su manera—y de muy original manera—y otras veces a su vera.

Siguiendo la misma ruta anotada de Darío, Bustamante y Ballivián escribe en 1912, un libro que permanece hasta hoy inédito: *Minuetos y Tapices*, vinculado a la tendencia de *Elogios*. Este libro inédito es utilísimo para fijar mejor la calidad de la tendencia modernista de Bustamante, aparte de su mérito intrínseco. Todavía en *Elogios* su entusiasmo modernista no lo había arrastrado a los ensayos de musicismo verleniano. El minuetto y el tapiz evocan un siglo dieciocho de fastuosidades versallescas, de festiva exaltación y de voluptuosa laxitud a lo Watteau.

En la línea galante
de la reverencia, el pie de adelante
no sé qué insinuó.
Tus ojos ambiguos, tu boca fragante,
decían que sí, diciendo que nó. (1)

Queda la duda de si Bustamante fué captado por la sugerente musicalidad de Rubén y su aristocraticismo cortesano o si ambos dos derivaban del verbo múltiple y avasallador del Pablo Verlaine de *Fiestas galantes*. Típicas imágenes las de estos versos—los del autor de “Era un aire suave. . . .” y los del de *Minuetos y tapices*—de carácter pictórico, que son directas reminiscencias de Watteau, de Fragonard, de Boucher, pintores cortesanos del siglo XVIII. El sutil crítico argentino Arturo Marasso ha señalado en un definitivo libro, el origen y las fuentes de ese aspecto de la obra de Rubén Darío (2). En todo caso, Bustamante era permeable, directa e indirectamente, en el asunto dieciochesco y en la delicada musicalidad, a la influencia—entonces casi invencible—del autor de *Sagesse*. Mientras que de otro lado, en esos momentos era cuando Rubén ejercía con más

(1) De “Minuetto VI” (Escorzo Watteau), en *Minuetos y tapices*, inédito, 1912).

(2) Arturo Marasso, *Rubén Darío y su creación poética*, La Plata, 1934.

arresto su magisterio. Al auge anterior provocado por la aparición de sus primeras obras, seguía ahora su nueva actualización, con la bellísima revista "Mundial", dirigida en París por el propio Darío de 1911 a 1914.

También Bustamante acogía la nota renacentista y meridional y se entregaba a la lírica sugestión de los canales venecianos, tan arraigados a la temática literaria de esa época:

Gondolero,
marinero
de las naves del amor,
en cuantas noches de luna
has paseado la fortuna
de un incógnito señor;
rompiendo cuando bogabas
el agua de los canales,
despertando, si cantabas,
tu cantar
a los tranquilos cristales,
de su ensueño secular.
Gondolero, boga y canta,
ruede el agua en los extremos
de tus remos,
y la voz en tu garganta
diga ritmos, gondolero.

..... (3)

A esta misma etapa corresponde un libro suyo publicado, con mucho retraso, catorce años después: *Odas vulgares* (Editorial La Cruz del Sur.—Montevideo, 1927). Podría pensarse que los "coloquios" aquí contenidos, de las bestias, los hombres y la noche, algún vínculo o nexo presen-

(3) "Gondellied", en *Minuetos y tapices*, inédito, (1912).

tan con el rubendariano “Coloquio de los centauros” Más en Bustamante se perfilaba antes que el discurrir ideológico de Darío, la plasticidad descriptiva de grandes visiones:

Bueyes augustos que coronados de flores
asistísteis al cortejo
de las fiestas paganas,
en que reían los amores
alocados, bajo el reflejo
del sol, y que manchásteis de tonos granas
con vuestra sangre fecunda en holocaustos
las aras, y en las hogueras ardísteis en los faustos
del fuego crepitante y purificador.

Bueyes hieráticos de los cultos del Asia,
con blancas estrellas en la frente
y gesto dominador;
buey que cristianamente
lleno de mística gracia,
viste nacer a Jesús;
y, vosotros, los más grandes y sagrados,
los que váis mansamente
uncidos a los arados
y lleváis la energía en el testuz,
los que abríis a las germinadoras
potencias los vientres de la tierra,
y mugís alegremente en las auroras,
ante la alegría
que encierra
la luz del día,
llena de fuerzas productoras,
y en las horas
crepusculares,
con misteriosa unción,

hacéis de todos los campos altares
para una sencilla y solemne religión.
..... (4)

D'ANNUNZIANISMO FUGAZ Y PARNASIANISMO PRÓSPERO.

Pronto se señala el tránsito de la influencia modernista o verleniana a la del d'annunzianismo que en Bustamante había de señalarse sobre todo en la prosa. "Divagación ideológica" subtitula Bustamante a su libro *La evocadora* (Lima, Talleres tipográficos de la Penitenciaría, 1913) Prosa ésta decadentista y crepuscular, con imágenes frecuentemente gaseosas y frágiles. Tonos grises en que un pensamiento estructural cedía el paso a un desordenado hilván de fragmentos de personal filosofía idealista. Mejor que cualquier consideración marginal, hablan de sus lecturas de entonces, de su literatura predilecta y señalan el ritmo de su prosa, estos párrafos sobre el paisaje, extraídos de un capítulo de *La evocadora*: "Es en el último siglo cuando el paisaje llega a tener una representación espiritual, alta y verdadera, de alma y de vida, oculta y simbólica, pero en el camino del misterio y de lo trascendental. . . . ¡Los paisajes rítmicos de Laforgue! ¡Verlaine, con la melancolía gris de los parques ingleses en los que *Canta la lluvia para su corazón que se hastía!* El paisaje de lo desconocido en Maeterlinck, con las arboledas y los estanques en la angustia del trágico cotidiano que se cierne sobre sus vidas, en la claridad de los días y en la nocturna quietud de la sombra. Y D'Annunzio con la sequedad de los campos áridos, estremecidos por el ambiente de la *Cita morta*, y los paisajes espirituales en que las *Virgenes de las rocas* ponen la fatalidad de su misterio en la solemnidad suntuosa de las praderas romanas. ¡Violante, Masimilia, Anatolia! ¡Los dísticos

(4) "Los bueyes", en *Odas vulgares*, Montevideo, 1927.

en los plintos marmóreos y los faunos y silenos bajo la pátina de los musgos ancestrales.”

Los ecos de *El Fuego* y más aún, los de *Las Vírgenes de las rocas* no embargan por mucho tiempo la extraña inquietud espiritual de Bustamante. Pronto recoge otros estímulos y mejores notas como tal vez las apagadas y silentes del simbolista francés Rodenbach, y hace su asimilación menos violenta. Habría que disentir con más de un crítico que ha encontrado la huella de Maeterlinck. Ni la bruma del misterio, ni el color de lo ultra-humano asoman en las páginas de esta época. Vienen así las suaves cadencias de *Arias de silencio* (Lima, 1915), libro coincidente con su empresa editorial de “Cultura”, revista con la que el poeta pretende restaurar la vigorosa existencia de “Contemporáneos”.

La angustia, la melancolía, la fatalidad y el ritmo meridional d’annunziano desembocan en un parnasianismo de radiante objetividad a lo Herrera y Reissig, dos años después de la aparición de *La evocadora*. Bustamante caía en el Parnaso y no en un más definido simbolismo. Mejor que así fuera, porque por esa ruta de una poesía objetiva, realista, hasta cierto punto, plástica, había de robustecerse años más tarde esa tendencia de sus poemas posteriores de lograr la captación del motivo nacional, indígena o americano, patente en *Autóctonas* y en *Junín*: realismo poético, que va a ser integrado luego con la aproximación a los regionalistas braliños que él traduce, de firme contenido terrígena: literatura de América, arraigo a la tierra e identificación con sus problemas vitales.

Todavía en 1915, Bustamante hacía, pues, sus primeras armas parnasianas en *Arias de silencio* (Lima, 1915). Es perceptible aquí cierta aproximación al Herrera y Reissig de *Los parques abandonados* y *Los éxtasis de la montaña*:

Había un alma en el silencio
de ese jardín abandonado.

Un banco sileno
de mármol reía.

Enigmática risa. Tiempos
pasados sileno añoraba.
El mármol sufriendo
recuerda el pasado.
Las ninfas languidecieron,
—nostalgias de los surtidores—
su perfume incierto
por el jardín vuela.

Había tranquilos ensueños
en las galerías de mi alma.
Estaba muriendo
una tarde clara. (5)

Un paréntesis se abre luego en la producción de Bustamante, absorbido largos meses por la dura experiencia periodística; el paréntesis preciso para producir la obra definitiva, desde 1915 hasta después de 1918, época en que empieza a escribir los poemas de *Autóctonas*.

En otras páginas del mismo libro, Bustamante tiene apuntes de gran delicadeza:

Una voz vestida de sombra
ha venido a decirme todo
al amor de la hora
negra en que soñando
vivo.....

1915, es un año de gran actividad literaria: además de su libro *Arias de silencio*, Bustamante inicia la publicación de su nueva revista "Cultura", intento suyo de revivir "Con-

(5) De *Arias de silencio*, Lima, 1915.

temporáneos". Su vida fué indudablemente breve, pero no tan corta que sólo llegaran a aparecer "el primer y único número" como equivocadamente afirma Mariátegui. Vieron la luz tres números mensuales de junio a agosto. Pero evidentemente' "da la impresión de una revista ecléctica, menos representativa que "Contemporáneos". (6)

IMPRESIONISMO REGIONALISTA.

Por esos años, el periodismo sustraerá al poeta y éste deja, al parecer, la creación en suspenso. "El Perú", que dirigieron sucesivamente Luis Fernán Cisneros y Víctor M. Maúrtua, le abre sus páginas para la brega diaria. Y llega 1917, el año en que Bustamante decide el abandono de la capital y el viaje por las provincias al extranjero: el norte del Perú y luego Ecuador, Panamá y Cuba. Lo acompañará un artista tan animoso como él: Daniel Alomía Robles, músico integral y arquetipo de peruanismo auténtico. El dinero escaseaba, pero la voluntad de crear y de captar sobraba. Hubo en el itinerario provinciano de Bustamante, la actitud deportiva, acorde con la época, aventurera más nó bohemia, de quien afronta el viaje con la única expectativa económica de lo que producirá el trabajo artístico: hacer la vida con el arte y el arte tomado con actividad casi de profesional y no de diletante. Recorrido éste de captación nacional—haciendo música y recitando poesía—de búsqueda inquieta de panoramas nuevos, con cierta vaga semejanza con el emprendido hace pocos años por el poeta español Federico García Lorca, a través de los pueblos españoles. De esa aguda experiencia peruanista, iban a nacer los poemas regionales de *Autóctonas* (La Paz, 1920).

Ahora su poesía—a pesar de que aún no se encuentra

(6) V. José Carlos Mariátegui, 7 ensayos de interpretación de la realidad peruana, cap. "El proceso de la literatura, p. 217. Lima, Imp. Minerva, 1928.

despojada del parnasianismo—, ha roto evidentemente el vínculo con Rubén Darío. Más se acercan a Chocano esos poemas de evocación americanista que cantan el cóndor, el puma, el lago, paisaje y habitante de este continente.

Las llamas altaneras,
de grácil cuello fino
y lento andar,
parecen antiguas viajeras
venidas desde el fondo del Destino....
como alma y carne del paisaje andino,
graves y solemnes se les ve pasar.

¡Oh, mañana
serrana
que nacida en el seno fecundo de la aurora,
tienes tan triste y lejana
poesía evocadora!
¡Cómo cantan tus ámbitos todos
el augusto himno matinal!

..... (7)

Ante el paisaje muestra Bustamante una típica reacción impresionista. Su descripcionismo está limitado por su espíritu siempre fecundo en el comentario estético. En ello hay ya superación del impasible espectral la belleza objetiva. Su dinámica percepción deja siempre un trazo personal en sus versiones. Obsérvese su diseño del cóndor:

Señor de la selva, la cumbre y el llano
fiero puma
de garra firme y mirar lejano
que acecha el blancor de espuma
de los corderos,

(7) De "Mañana campesina" en *Autóctonas*, La Paz. 1920.

las áureas sedas de las alpacas
y la carne roja de los terneros
que como a futuros toros, miran las vacas (8)

UN ATISBO EXPRESIONISTA.

Autóctonas es un libro múltiple en sus aspectos. Recoge, al mismo tiempo que algunos poemas de sus pasadas tendencias parnasiana y modernista, las nuevas creaciones de su experiencia terrígena y las vibraciones de la inquietud colectiva del momento. Parece, por su multiplicidad de notas, el libro-síntesis de la inquietud de Bustamante, el que resume las más variadas facetas de su vigorosa personalidad, el que fija su calidad de animador y captador de tendencias nuevas. Su selección espiritual y su búsqueda del placer estético, no le impidió recoger las voces del dolor colectivo y hacerse eco de un férvido humanitarismo:

¡Y otro año! La tristeza del campo,
la angustia de la ciudad
y aquella pena mansa y conforme
de vivir, parece poco, los hombres quieren más:
Se agrupan en legiones fantásticas,
y en torbellino, unos contra otros van;
los que no mueren se manchan de sangre,
insultan los que no pueden matar;
y todo es ceguera y odio
para la humanidad.

.....

Y siguen las muchedumbres
con su gesto fatal
caminando en el sendero
sin saber a dónde van,

(8) "El puma" en *Autóctonas*, La Paz. 1920.

oculto el sentimiento de protesta,
en el rostro un gesto de conformidad.
Luchan, tienen las manos tintas en sangre.
ciega su mirada está,
y no saben los vivos ni los muertos
a donde los lleva la fatalidad. (9)

Este poema lo identifica ya con otra sensibilidad. Hasta podría encontrarse la analogía con alguna cercana muestra de poesía expresionista alemana. Ningún calco habría; la coincidencia es plena y vital como en los posteriores indigenistas del Perú. (10).

La fuerza extraña a toda su obra anterior que brota de ese poema, lo delata ya como un creador desligado de la elocuencia y el verbalismo modernista. Será ésta la actitud ante la vida que ha de perdurar en él hasta su muerte. Simple, descarnado, sin palabras pomposas, anti-retórico, se inicia así el futuro autor de *Anti-poemas* y de *Junín*. Los viajes han de brindarle la brisa fresca que exige toda renovación y la fuga de antiguos gérmenes de juego verbal enfermizo.

Biblioteca de Letras

EL POETA DE NUESTRO TIEMPO. «*El poeta de nuestro tiempo*»

El poeta viajará intensamente por espacio de más de un decenio. El Perú antes y después, y entre tanto, Bolivia, Argentina, Brasil, Uruguay. Y libros nuevos que va dejando en cada capital. En La Paz: *Autóctonas*, (1920); en Río de Janeiro, dos: las traducciones de *Poetas brasileiros*, (1922) y la *Epopéia do tropico* (1926). *Odas vulgares* (1927 en Montevideo y *Anti-poemas* (1927) en la capital argentina; ediciones todas que son signos de su alma de viajero exquisito y de diplomático de la inteligencia.

(9) De "Lamentable sinfonía" en *Autóctonas*, La Paz, 1920.

(10) V. Estuardo Núñez, *Expresionismo en la poesía indígena del Perú*. The Spanish Review. New York, 1935.

Aún su *Epopeia do tropico* (Río de Janeiro, 1926), cuya edición restringida es bilingüe, en español y portugués, y cuya versión literaria fué la obra de Silva Lobato, señala sus ligamentos con la tendencia impresionista anterior, mas ya *Anti-poemas*, (Buenos Aires, Sociedad de Publicaciones El Inca, 1927) indica un espíritu totalmente renovado. Su poesía es ganada ahora por una objetividad cada vez más sobria y perfecta que ha definido él mismo. Hablando de los poetas brasileños de la hora, en el prólogo de *9 poetas nuevos del Brasil*, Bustamante decía en 1930: "Poesía y nada más. Pura poesía que no es lo mismo que la poesía pura del buen abate Bremond. Nada de retórica ni de preceptos. Libertad o libertinaje. Cuando se trata de una verdadera mujer, lo esencial es que viva. Que viva plenamente. Lo mismo ocurre con la poesía. Por falta de libertad había vivido la pobrecita encerrada entre tantas reglas. Ahora salta libre y hace lo que le da la gana. Que viva. Eso es lo esencial".

Es bastante significativa otra frase suya puesta en las primeras páginas de *Anti-poemas*: "Las cosas se han cansado de que las movamos y ahora quieren contemplarnos, movernos y vivir". La cual equivale a desarrollar una estética del dinamismo objetivo. Trocado el ángulo de la percepción poética, el paisaje se estiliza cada vez más:

Los árboles,
cansados de caminar contra el río,
se han detenido
a refrescarse los pies en el agua.
..... (11)

La naturaleza adquiere, desde ahora, en sus poemas, una animación y un activismo inusitados:

(11) De "Acuarela", en *Antipoemas*, Buenos Aires, 1927.

Después de estrecharte en sus olas,
el mar se ha tendido en la playa
todo lleno de tus ansias
de tus nervios
y de tu carne. (12)

Anti-poemas implica la reacción victoriosa contra el *poema* tradicional, el del mero juego retórico, o el de la sensibilidad gastada. Se genera en el libro un voto en contra implícito que denuncia la adocenada literatura anterior. A veces, es verdad, Bustamante desciende al puro cerebralismo, a la ingeniosidad mental que en la charla derrochaba tanto. Juegos éstos de inteligencia con insistente sabor de “greguerías” a lo Gómez de la Serna, que reducen aquí y allá en estas páginas:

La catedral
atormentada de infinito
hunde sus torres
en las nubes
para buscar a Dios
(de “Mística”)

El órgano tísico
hace gimnasia
respiratoria
porque siente
que se va a quedar afónico
(de “Mística”)

El cielo
apenas es un trapo sucio
que está tendido a secar.
(de “Lluvia urbana”)

(12) De “Marina” en *Antipoemas*, Buenos Aires, 1927.

Corre el tren
mascando carbones
y bufando premuras y protestas
(de "El tren")

Las nubes
se agarran a las copas de los árboles
para que no se las lleve el viento
(de "Nubes")

Para abrigarse del frío de esta altura
donde hasta el sol se ha helado
el monte ha metido su cabeza blanca
en el pesado poncho
de las nubes.

(de "Puna")

Pero al lado de esta fácil inventiva de la hora estridentista—creación que salía indudablemente del ámbito de la poesía para ingresar en el de la prosa—se encuentra el poema definitivo que con su carga de poesía intensa y verdadera es de antes y de ahora y basta para justificar el libro y para consagrar al poeta:

"Anhelo"

La campiña
temblorosa de eternidad ante la noche
se refresca en el viento y en el río
y perfumada de fragancias ingenuas
espera al que siempre es esperado.
Al que no tiene nombre
ni forma
y para quien son todas las palabras
y las imágenes

Y bajo el peso de la sombra,
intranquila por saber lo que ella oculta,
clava las uñas en su misterio
y sólo encuentra la mirada
de unos ojos sin pupilas
que callan como la sombra,
pero que están como la sombra llenos
de la voluptuosa presencia del esperado.

La dramática intensidad de este poema no tiene, creemos, precedente en la literatura peruana. El señala tal vez la plenitud de un poeta capaz de dar una sensación altísima del misterio, de desolada esperanza y de sentimiento cósmico. De nuevo encontramos aquí un brote expresionista en la poesía de Bustamante.

FLORACIÓN DEL SENTIMIENTO PERUANISTA.

Y llegamos a aquel libro suyo, el último que él escribiera, que condensa su inquietud de los últimos tiempos: *Junín* (Lima, 1930, Imp. La Revista). Ya antes, desde *Autóctonas*, había ensayado notas indigenistas junto a cantos continentales.

La región a cuyos estímulos naturales se deben estos poemas, había sido por muchos meses escenario de sus andanzas y recorridos durante el año de 1923, época en que se le encomendó en ella un cargo oficial. Sus "vivencias", plasmadas literariamente los años siguientes, habían permanecido por mucho tiempo inéditas.

Cuando hubo llegado el momento de sentar raíces en la tierra natal, Bustamante decidió esta edición para la que había alimentado tanta esperanza, y en la cual había puesto tanta emoción, tanta tibieza, en el extranjero, estando la tierra propia lejana. . . .

“Los morochucos”.

Cascos duros de piedra,
erizados pellejos serranos
pulmones de distancia y altura
bebedores de vientos y cielos.
Oteadores de invisibles caminos,
incansables y humildes
comedores de ichu
que abrevan en el fango
y ruedan como galgas hacia abajo
para volar como cóndores a las cumbres.

Cual el corcel del llanero y del gaucho
vienen de la Conquista,
pero anidando en los Andes
se han hecho indios.
Incansables, tenaces y fuertes,
invencibles donde
el aire en la altura se afila.

Estampas, no poemas, queremos ver nosotros en *Junín*. Cromos que guardan retazos de paisaje andino para las horas de la nostalgia. Alta poesía, no siempre. Magnífica prosa descriptiva, ante todo. Cuando desacierta no es porque su poesía disuene o desentone, sino porque se torna prosa. No encontró Bustamante, tal vez, la frontera exacta entre el poema y la mera impresión de viajero exquisito. De tal modo juzgamos los que nos detenemos en su último libro, el de la experiencia serrana e indígena, que no trasluce afán de identificarse con el indio o su paisaje, sino que pretende ser únicamente un intento de registrar vividas y muy sinceras impresiones, tan puras, tan lejanas de toda retórica, tan desprovistas de literatura inútil, que los más avisados han descubierto hasta frialdad o

prosaísmo, ausencia de hechizo verbal. Con más o menos distancia, son aplicables a *Junín*, las propias palabras de Bustamante con que perfila la poesía del gran brasileño Ribeiro Couto: "Con finísimo paladar estético, tiene, como él dice, la audacia del mal gusto. Huye de los temas poéticos, quiere la vida tal como se le presenta, con la poesía de lo cotidiano".

No obstante, intercálase en *Junín*, que tan acertadamente ilustró con apuntes agilísimos, la gran pintora peruana Julia Codesido, alguna nota impregnada de fina ternura indígena, con reminiscencia de "yaraví" melgariano y tono distinto que el restante contenido del libro:

"Quenas"

(Blanca de luna la quena
hila en la noche su cantar)

Palomita de nieve
sin sol,
quien te hiciera
rosada de amor.

«Jorge Puccinelli Converso»

Palomita blanca
como el nevado,
como él das sombra
y viertes luz.

Luz de deseos
a quien te mira,
noche de penas
a quien te amó.

EL TRADUCTOR DE LOS POETAS.

Bustamante es más poeta aún tal vez por su devoción a los poetas y a la cultura que por su propia poesía lograda.

No solamente lo es en el libro, lo es también en el gesto espiritual y en todo acto de la vida. Y su sensibilidad literaria estuvo más al servicio de interpretar el alma de los demás creadores que dedicada a labrar su obra personal. Era perenne su esfuerzo por ayudar las consagraciones difíciles o estimular las vocaciones verdaderas. Rehuía siempre las oportunidades en que podía suponérsele ansioso del elogio a su obra, pero su actitud era incondicionalmente decidida al juzgar las obras ajenas con largueza, con sinceridad, sin reticencias, acaso con excesiva tolerancia. Cuando ultimábamos el plan de ediciones de la "Biblioteca Perú Actual"—que en una época de clausura universitaria dió el único aliento que acusaba la supervivencia del intelecto en Lima—se trató de lanzar una nómina de los próximos intelectuales que tendrían acogida en ella. "Quiero que estén todos, decía, que no haya exclusiones".

Sus andanzas de diplomático lo llevaron al Brasil. Detrás del exquisito fingimiento del protocolo, debía ejercer muy alta sugestión esa mirada ágil, y esa dicción fácil y traviesa que constituían parte de los atractivos personales de Bustamante. Y la comunidad con los poetas nuevos y viejos del Brasil se fraguó desde el comienzo de su estadía. Muy pronto se entregará de lleno a la tarea de traducirlos, como pocos identificado espiritualmente con ellos. Y Bustamante deviene no el mero y trasportador de imágenes y emociones, sino un auténtico recreador de belleza literaria.

Bustamante compone traduciendo y da su propia y leal versión de los románticos, de los parnasianos, de los simbolistas y de los regionalistas del Brasil, al poco tiempo de alternar con ellos. Sale entonces su libro *Poetas brasileiros* que no es solamente un conjunto de traducciones perfectas, sino que constituye una verdadera antología de la producción del Brasil, desde el romanticismo hasta nuestros días. Ocho años después, como no podía olvidar a los más jóvenes creadores cariocas, con quienes tanta apro-

ximación personal y literaria había tenido durante su estadía en Río, culmina su labor con otro tomo de traducción: *9 poetas nuevos del Brasil* (Lima, Imprenta Minerva, 1930). Ribeiro Couto, que es de los poetas traducidos, aquel que más afinidad muestra en su obra con la de Bustamante, decía que el traductor había cumplido el alto papel de difundir la poesía brasileña en todo el mundo hispánico y desde Lima la última vez. Proyección espléndida de su actitud vital de animador y cruzado de la difusión del esfuerzo literario tan aciorde con otros actos suyos de culturizador insigne.

EL PROSADOR MÚLTIPLE.

Su actividad literaria fué constante y diversa como pocas en el Perú. En la prosa, lo veremos surgir como crítico literario, como cuentista, como autor de prosas poemáticas, como cronista del efímero suceso cotidiano. Ligerero y rápida algunas veces, adquiere su prosa en otras oportunidades una pulimentación y solidez tal que rivaliza con la de su contemporáneo Valdelomar. Precisamente con respecto a la obra de este último y al movimiento literario contemporáneo, ha de aparecer en 1911, uno de sus ensayos críticos más encomiables. Entonces Valdelomar acababa de publicar "La ciudad de los tísicos" con todo su copioso caudal de sugerencias estéticas. El año es pródigo en actividades literarias: también González Prada ha impreso su libro poético definitivo y Eguren ha logrado su primer poemario, *Simbólicas*. El comentario a Valdelomar es una contribución parcial, pero medular al enjuiciamiento de la gran obra del "colónida". Pero su ensayo sobre Eguren, publicado en "Balnearios", nos parece la más oportuna fundamentación crítica producida en el Perú, de la obra de un poeta que se iniciaba, así como la nota de consagración definitiva ha de darla, con otro juicio excelente, Enrique Carrillo desde "Colónida", en

1916. La introducción general que precede al comentario del primer libro egureniano, plantea por primera vez en el Perú las nuevas modalidades de la poesía simbolista imperante. Llegada ella con algún retraso, la generación de Bustamante va a ser la llamada a asimilar mejor esas notas límpidas y novísimas de los poetas franceses de fines del siglo XIX. Antes de ese momento, sólo habíase acogido a los decadentistas o parnasianos. Influjo directo era más notorio de parte de los americanos, sobre todo de los mexicanos premodernistas. Después siguió la decisiva influencia de Rubén, de la cual tampoco podrá prescindir en su primera época el propio Bustamante y Ballivián. Va a ser éste, en ese mentado juicio crítico de Eguren, el que ha de traer al gran público, la explicación del nuevo concepto simbolista de la poesía. A propósito del poeta que tantas resistencias concitaba, Bustamante introdujo finos y razonados argumentos sobre la nueva visión del mundo que insinuaban los poetas. E incluía larga cita de las postulaciones de Mallarmé.

A Bustamante se debe, sin duda, lo que convendremos en llamar la "recepción" de Eguren. Su tributo a esta obra no ha de quedar allí, en 1911. Allegará, luego, más tarde, en 1924, con motivo del homenaje que Zulen organizó a Eguren, desde el "Boletín Bibliográfico de la Universidad" que él dirigía, publicándole una selección de sus poesías, los datos y los recuerdos de las incidencias de la infancia y de la juventud de Eguren que a su juicio habían contribuído más a modelar el espíritu y a preparar la acción de futuro poeta; datos éstos que han iluminado a la crítica para la mejor explicación y ahondamiento en el sentido de la poesía del gran creador peruano.

Su único libro en prosa, *La evocadora*, lo hemos estudiado al tratar su obra poética. Su carácter poemático, pone a esa prosa dentro de los límites de la poesía más selecta. No obstante, hay en él páginas de aguda penetración justipreciadora, como aquellas que van dedicadas al paisaje y a su

evolución a través de las épocas literarias y de las sensibilidades artísticas y define con certeza los caracteres del sentimiento de la naturaleza dentro de su momento de angustiosa laxitud d'annunziana.

Como sus cuentos, que a pesar de su propósito, no llegó a coleccionar en libro y en que, alguna vez, destaca la huella de los rubendarianos de Azul,—“El robo”, “Maese Sutil”, “Arsinoe”, “La duda”—andan también desperdigadas en diversos periódicos y revistas de 1910 a 1920, innumerables crónicas periodísticas ligeras que—ausente en ellas toda intención literaria— él firmaba con el seudónimo “Félix de Ayala”.

SEMBLANZA MORAL.

Fué Bustamante casi por imperativo biológico un “independiente”. La calidad de su temperamento no le permitió nunca atarse a la severidad de los grupos, en los que tal vez no encontró la necesaria flexibilidad para seguir el ritmo de las épocas con la intensidad que él logró individualmente.

Cuanta pesadumbre causaron necesariamente sus ansias insatisfechas siempre de renovación, en aquellos espíritus estereotipados e inmovilizados culturalmente en una época determinada, que tanto abundan por esta tierra. Bustamante era para ellos, el tornadizo, el “revolucionario”, el veleidoso. Para otros, como dice Jorge Basadre, era el hombre en quien se reconocía “una gran permeabilidad para las influencias. A Enrique Bustamante y Ballivián, *desertor*, está dedicado un poema humorístico de Gibson. Preferible esta receptividad para el sonido de la hora, que la caparazón de elefante de que otros se presumen para no oír sino lo que su juventud oyó, como si lo más bello de la vida no fueran la sorpresa y el azar” El no quiso nunca reparar en lo que esos decían, porque si los hubiera oído o visto no hubiera disfrazado su gesto de desdeñosa ironía que al incomprensivo re-

galaba. Firme supo quedar siempre con su visión clara y un poco melancólica y algo pesimista de la vida. Recto supo abatir las envidias, las malignidades o las omisiones, sin reprocharlas nunca, porque no gustaba de hablar o de oír decir de sí mismo. De muchos es conocido el caso de un joven poeta peruano que compiló una antología de la nueva poesía americana, incluyendo en la sección Brasil varias traducciones tomadas de *Poetas brasileiros*, sin indicar la fuente ni el verdadero traductor. Bustamante solía ironizar sobre este atentado, cuando alguien lo urgía a comentarlo. Nunca quiso hacer publicidad sobre hecho semejante. Se limitó, en son de discretísima protesta, a colocar en un ejemplar que adquirió de la citada antología, unas minúsculas iniciales de su nombre al lado de cada poema cuya traducción reconocía como suya. Un día nos obsequió el único libro así anotado.

Habría que reclamar aquí—ya que él nunca lo insinuó siquiera—de cierta desdeñosa omisión del examen de la obra total de Bustamante en el “Proceso de la literatura peruana” de Mariátegui (13). Contrastando con detenimiento en muchos poetas intrascendentes que le merecieron párrafo aparte, Mariátegui esquivó la referencia de quien pudo merecer en su crítica el rango de “suscitador”, ya que su posición de “independiente” en que lo sitúa, al lado de Alberto Ureta, excedía de su propósito ideológico.

Cuando bregó literariamente en la revista propia o en el artículo periodístico o en el prólogo cordial, fué su pluma dirigida siempre a abrir el cauce de la comprensión general para la obra ajena. Nunca se arrogó título alguno. El único título que consentía en aceptar era el de haber propiciado la poesía luchador por la obra y conseguido que el nombre de José María Eguren fuera estimado entre las gentes como el de uno de los más altos poetas del Perú

(13) Mariátegui, obra cit.

Faena dura la de vivir en este país sin ostentar dinero, sin curvaturas corteses, sin frases solemnes, sin mendaces ofrecimientos: faena árdua que él cumplió sin doblegarse jamás, enfrentando la vida en todos los campos y también en el de la discreta actividad industrial de su imprenta de Guadalupe. Desde aquí fué donde en los últimos años, lanzó su “Biblioteca Perú Actual”, abierta a la inteligencia del país, para estimular sin el sacrificio del escritor antes obligado a sufragar el gasto de sus ediciones, la producción intelectual del país. A esta obra y a la de ganar la vida, estuvieron consagrados estos últimos años que no dejaron casi margen a su propia tarea literaria. Actitud de recogimiento personal, al mismo tiempo que de estímulo generoso a la juventud para que afrontara la labor cultural.

SIGNO DE TRANSICIÓN.

El signo de transición preside la obra de Bustamante y Ballivián. Más que la envergadura del creador por excelencia, Bustamante adopta la actitud del suscitador de inquietudes. Por algo su actividad en las letras empieza cuando dirige una revista de juventud (“Contemporáneos”), y termina cuando funda y consolida una editorial de cultura (La Biblioteca y Ediciones Perú-Actual). Sus valores vitales se plasmaron y desarrollaron en esta tarea de animador. Su poesía misma se explica así: abrir la ruta nueva, haciéndose eco de la última dirección poética, dando siempre la nota actual. Marchaba paralelamente a los tiempos como para recordar que el que se queda retrasado muere para el espíritu. Siendo hombre de una generación pasada, la juventud lo buscaba siempre.

No obstante, su actitud no era la de servil e incondicional acatamiento a las audacias juveniles. Dejaba siempre a salvo un original apunte o la discrepancia razonada: nada

aceptaba “a priori” como no fuera el ímpetu sincero o el respeto por el derecho de pensar.

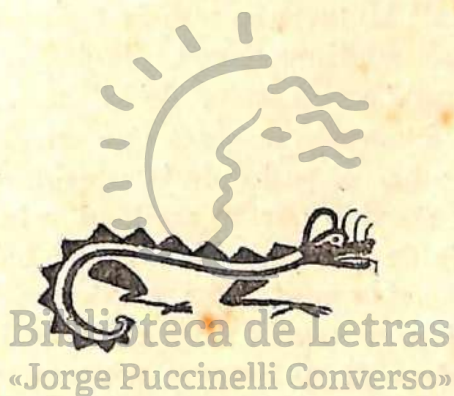
Nada de lo nuevo promovía su sorpresa: su mente, ávida de novedad, captaba sin dilación el latido del momento. Si en 1909 se había enfrentado al público y a la crítica adversa para introducir a un gran poeta como José María Eguren, que hasta entonces era desdeñado y menospreciado y zaherido con la ironía estulta, en 1935 coincidía con nosotros en precisar la extremada incompreensión para reconocer un carácter trascendente, en la literatura peruana, a la poesía de Emilio Adolfo Westphalen. Si hubiera llegado la oportunidad de la polémica, no hubiera negado su concurso como en 1909: su actitud juvenil era la misma.

Cuando fué la hora de enrumbar definitivamente el modernismo en el Perú, al margen de la dirección individual de Chocano, él fué modernista de verdad, con derroche de colores y de sonidos. Cuando llegó el momento de propiciar cierto impresionismo continental, él fué de los primeros en explotar el paisaje y la vida americana. Cuando hubo arribado la dislocante travesura estética de la vanguardia de posguerra, también estuvo presente con su concreción polémica y juvenil: el anti-poema. Cuando el calor de la tierra nos abrasa con su imperativo telúrico, también es regionalista que exalta al hombre del Ande. En todos los momentos supo estar, con su juventud invívita.

Si no le hubiera tocado vivir esta época de transición que persigue—junto con otras esencias de vida—un nuevo y aún incógnito concepto de la poesía, tal vez podría haber sido el poeta de la obra única y regular, de la obra de genio. Pero fué designio de la época que así no lo fuera y que se ofrendara mejor asimilándose a la cambiante y nerviosa multiplicidad de estos años que son de agonía, usando el léxico de Unamuno. Bustamante fué leal con su tiempo; en su obra supo hacerse siempre eco de su momento. Iniciando una nueva etapa poética—aquella antielocuente y selecta etapa

del tono menor y del buen gusto que se inicia en 1910—marca, produciendo él mismo y animando la obra ajena, un lento y penoso proceso de evolución en las ideas y en las creaciones literarias del Perú. Por eso, la obra poética de Bustamante y Ballivián tiene la virtud objetiva de mostrarnos, como en un prisma, el proceso de lo moderna poesía peruana.

ESTUARDO NÚÑEZ.



¿Ha regresado Ulises?

La Odisea de Homero es uno de los poemas clásicos que ha tenido varias continuaciones, riquísimo arsenal al cual hubieron de acudir los ingenios de la literatura y cuya fortuna no puede amenguarse, pues que en el concepto de los críticos más agudos, el padre de la poesía, al trazar en cuadros de interés movido por la realidad y la imaginación, el arriesgado viaje de Odiseo o Ulises, escribió la primera novela de todos los tiempos. Se ha dicho que Virgilio, para el plan de su *Encida*, tuvo en cuenta el de los libros homéricos, por lo cual el héroe de su epopeya romana es guerrero como Aquiles y viajero como Ulises y aún hay quienes han señalado la identidad de algunos cantos, sobre todo cuando Virgilio presenta la resistencia de Eneas, a prueba de la seducción de Dido, haciendo triunfar al hijo de Anquises, en nombre de la predestinación que había de llevarle, sorteador y en cierto modo estratega, al cumplimiento de su sino, alto y perdurable. No hay epopeya clásica que no se marque, siquiera con alguna remembranza uliseida y el mismo nombre del poema de Homero alcanza en breve una extensión metafórica que no se destruye, y desde entónces Odisea es el viaje difícil, la perpetua aventura, el errar impelido por los vientos adversos y es también, casi siempre, el regresar, el volver, figurando la columna humosa de la chimenea del hogar

y las playas fieles del regazo de Penélope. Y he aquí como lo pictóricamente objetivo de Homero se convierte en subjetivo y se habla de la Odisea interior, del viajero íntimo que zarpa un día en el barco de la inquietud, es agitado por el Eolo de la duda, escucha el capcioso canto de las sirenas y, a merced del piélagos que no le da reposo, se afina en el descubrimiento y en la argucia, para encontrar la estela milagrosa del retorno. Uno de los poetas ecuatorianos de más fecunda voluntad, Numa Pompilio Llona, escribió *La Odisea del Alma*, siguiendo ese periplo de la brújula interna y haciéndose el Ulises propio de la borrasca espiritual y la Itaca perdida.

Camoens en su *Los Lusíadas* es coincidencialmente homérico, encontradamente virgiliano, uliseida diríamos mejor. Los navegantes del poeta portugués que no van en son de guerra, sino que se adornan con la promesa colónida de descubrir un nuevo país, sufren, como los compañeros de Ulises, las acechanzas del temporal y son recibidos asimismo por las seducciones que suelen asaltar al marino en la tierra firme o en la isla descansadora. Cuando la flota de Vasco de Gama llega al cabo de Buena Esperanza, irrumpe de pronto la aparición de un monstruo mitológico que es el vigilante del océano. Con él están las tempestades y los truenos y su advertencia no logra detener a los expedicionarios. Es, acaso, un simil del Eolo de La Odisea o en él se condensan, más bien, los poderes terroríficos del mar, pues no se ha dicho que consiguiese calmar a la ola amenazante, como Neptuno con el anclaje de su tridente.

Otro elemento mítico de *Los Lusíadas*, emparenta de nuevo a la epopeya portuguesa con el poema de Homero: aquella isla que brota en son de oasis para la fatiga del mar desértico y que se ofrece blanda, tibia, constelada de mujeres, a Vasco de Gama y a los suyos. Venus dirige la partida flechadora para que las ninfas seduzcan a los marinos lusitanos y el Vasco, en medio de la fiesta que se enciende ardo-

rosa, es conducido por la más bella de todas a una colina paradisiaca. Y así como en Homero y Virgilio, la calma de la tempestad se hace de modo providencial y el mismo de Gamma se declara viajero más lejano que Ulises y Eneas.

No ha sido menos atractiva *La Odisea* para quienes quisieron exprimir de su deleitosa relación el sabor de la máxima, el gusto reflexivo, el ápice de la advertencia. Muy sabido es que Ulises representa la prudencia y la sagacidad y que en su hijo Telémaco hay la fiel proporción de un sentimiento filial y de una herencia de medidas, destinada no obstante a otra erranza uliseida, la franca actitud del estudiante a quien dirige y aconseja Mentor, que es la misma diosa Minerva, en facha de Maestro. De la misma cantera homérica extrajo Fenelón la que llamaríamos sabiduría de *La Odisea*, para la enseñanza del Duque de Borgoña, y he aquí como brota la didáctica del libro amable y regresa Telémaco, trasluciendo las luces de Odiseo en su frente que se aclara con el horizonte del viaje.

Biblioteca de Letras

Pero lleguemos ya a la brevisísima contemplación del Ulises moderno, del difícil *Ulises* de James Joyce, acerca del cual conocemos los estudios de Marichalar, de Manach, algunos párrafos del de Gilbert y el de Luis Alberto Sánchez en su "Panorama de la Literatura Actual". No se trata, ni lejanamente, de una continuación del tema homérico, pero en su complicada matemática se disponen, simbólicamente, los pasos de una Odisea subjetiva, objetivizada sólo hasta el punto de que los hechos sirvan para que la tortura del monólogo interior marque las etapas de un viaje breve pero intenso, señale el momento de partir e indique la hora del regreso. La disposición uliseana ha de ser apreciada en símiles demasiado sutiles y estimándose en la marcha de las simpatías y diferencias, nos ayudará a considerar como los personajes

joycianos, coinciden con los del viejo Homero, siendo en realidad diferentes. Pero no perderemos de vista el caso de que Joyce, profundamente homerista, ha medido muchas de sus angustias en las páginas del ciego de Chíos, identificándose con las figuras de *La Odisea* y que se ha propuesto la de un nuevo Ulises, parecido y diverso, arriesgado viajero como el de antaño, regresador también, actuante en un campo que se tiende más bien para dentro y en el cual las sirenas son pecadoras y el derrumbe se marca con un dejo de ansiedad. “Ulises—ha dicho Gilbert—es una obra esencialmente clásica por su espíritu, compuesta y ejecutada de acuerdo con las reglas y el plan de una precisión casi científica” y aún cuando allí no aparezcan ni Ulises, ni Telémaco, ni Mentor, ni Penélope, el lector avezado los descubre en Leopoldo Bloom, en Esteban Dédalo, en Buck Mulligan y en Marion Bloom. En un día casi entero, desde las horas de la mañana hasta la medianoche, el Ulises de Joyce se desparrama en la travesía cotidiana, vale decir en la odisea vulgar, llena de obstáculo de las pequeñas grandes aventuras que ofrece la vida y que sin el movimiento de lo extraordinario se riegan nervios adentro y forman esas Caribdis que todos llevamos alguna vez, remolino interior, tan tormentoso acaso como el que en aguas mediterráneas pusiera zozobra urgente en la travesía de Ulises. ¿Qué hace Leopoldo Bloom? Salir de su casa, de su Itaca intranquila, dejando a Marion Bloom, a su Penélope, si queremos buscar las comparaciones para establecer un paralelismo que siempre resultará difícil como la obra de Joyce, y claro está, sobre todo imperfecto. Dédalo es semejante a Telémaco en la inquietud de la búsqueda y Mulligan se compararía trabajosamente con Mentor, en su actitud de enseñanza, aun cuando ésta sea sonriente y se expresa de la experiencia exterior del mundo, sin afirmadas teorías ni postulados éticos. Bloom es sensual, judío, traficante, y aquí la desviación de su personaje con respecto del héroe troyano que la da nombre, se marcará definitivamente,

para que pensemos en la imposibilidad de identificarlos. Leopoldo Bloom recorre diversos lugares en un viaje que logrará desarrollar el trascendentalismo de lo intrascendente. Va a una iglesia, sin pensamiento religioso alguno; asiste a los funerales de un amigo; visita la redacción de un periódico; permanece por algunos momentos en una biblioteca en donde discurre acerca de temas shakespearianos; penetra en un bar; concurre a una cita con Gerty Mac Dowel; presencia un caso en una maternidad; en compañía de Dédalo se complica luego en una fiesta bulliciosa y, por fin, regresa a su casa en la madrugada, cuando los diálogos incesantes han removido la explicación torturada de la aventura. ¿Pero será este, en verdad, un tema clásico? Hemos de convenir con los críticos de Joyce en que la simbología de La Odisea se cumple en este libro, por más que las figuras ofrezcan en muchas veces, el contraste. No hay allí la tempestad homérica, pero los exegetas joycianos han querido referirse a los equivalentes. Cuando Bloom asiste a la redacción de un periódico es el mediodía, correspondiente al episodio de Eolo. Esteban Bloom estaba, pues, frente a los odres de la publicidad, repletos de los vientos que viajan y pregonan. Fácil es, además, seguir a los comentaristas de Joyce en los pasos de su nuevo Ulises, señalados con los nombres de los cantos odiseos. En Los Lotófagos, por ejemplo, como en el poema homérico, si no llega a ese lugar en donde se podía comer de una fruta que daba el olvido de la Patria, Bloom se pierde en su red de pensamientos eróticos para que Marion desaparezca casi del plano en el cual, para el Ulises griego, todo era sólo la concentración del regreso y la felicidad doméstica. Las inyectivas dublinesas figuran el canto de las sirenas, de gracia especiosa para el naufragio, y están representados los Cíclopes y Nausicaa y Circe e Itaca. . . . Solo que el Ulises de Troya resiste a la tentación y el de Joyce cede, y en éste la constante aventura, sin bañarse de milagro, busca sus interpretaciones en una crudeza dolorosa. Bloom y Dédalo caen

también en una isla como la de Circe y si allí se quedan, alentados por la orgía, a poco lanzan sus meditaciones rebotantes y sus paradojas ágiles para deshacer el encanto. ¿Se han convertido, acaso en fieras gruñonas, al probar del licor circense? ¿El Ulises de Joyce fué prudente como el de Homero? Cuando los dos ebrios llegan a casa del cochero, parece aclararse la figuración de Emeo. Bloom está ya muy cerca de su Itaca. Es algo más de media noche y como en el despertar de Odiseo, Bloom se siente perdido en cierto modo. Pero he aquí como la Marion de Leopoldo es una Contrapenélope, pues que si la homérica, para burlar a sus pretendientes recurría a la estratagema de la tela tejida y destejida, si era la fidelidad corporizada, la esperanza, la fortaleza, la de Joyce la teje en pocas horas y se la muestra provocativa, infiel, fácil, ligera. Esteban Bloom no ha regresado, como el estratega troyano, en traje de mendigo, para probarse una vez más y vencer, ayudado por los dioses. La mendicidad del judío joyceano es desoladamente total. No podrá perseguir a sus rivales para darles muerte. Le falta el arco potente. No queda destejida sino desgarrada la tela de su Penélope.

Biblioteca de Letras

«Jorge Puccinelli Converso»

Con solo tener en cuenta el plan homérico, a Joyce que ya se había confesado antes en su devoción a Ulises, pudiera apreciársele como a uno de los escritores modernos que gustan de los temas clásicos y saben desarrollarlos con originalidad. Por otro lado, la obra, con toda su trama desconcertante, está fuerte, clásicamente estructurada y por eso hay quienes, con el trabajo que requiere la dedálica imaginación joyceana, se han detenido a considerar la matemática del libro, en la simbología uliseana, en la disposición del tiempo para el viaje de Bloom, en las edades de Esteban y Dédalo, en los juegos de palabras que conforman el estilo de

este irlandés realista, clásico y moderno, y que vuelven particularmente difícil la traducción del *Ulises*, en opinión de los entendidos.

Así hubo de examinarse, en una obra clásica, *La Divina Comedia*, la matemática precisa y simbólica. El poema del Dante, escrito en tercetos es, según Cantú, uno y trino, en tres veces treinta y tres cantos, en cada uno de los cuales es casi igual el número de tercetos. "Las distribuciones numéricas que principian en el primer verso (Nel mezzo) le acompañan al través de los abismos, de los precipicios, de los cielos, coordinados siempre de nueve en nueve". El Dante conoció a Beatriz cuando ella tenía nueve años de edad y en la hora novena. Al tiempo de elogiarla "para mejor esconder su culto", debió hacerlo componiendo versos para sesenta damas florentinas y ningún otro número correspondió a Beatriz sino el noveno entre los de aquellas. El poeta cayó enfermo por nueve días cuando la obsesión de su amada platónico se le fijó en tenaces vigiliás, al tiempo que las voces inesperadas le decían: "Un día tu morirás". "Ya estás muerto". Todo esto de las mismas confesiones del Dante. cuyo terceto de la *Comedia Divina* es, por sí mismo, raíz del nueve.

«Jorge Puccinelli Converso»

Ulises clásico despertará otra vez a la lectura de Joyce y *La Odisea* estará presente cuando pensemos en el riesgo del viaje. Volverán, asimismo, siquiera las evocaciones nominales del poema, como en el "*Ulises Criollo*" de Vasconcelos, o encontraremos, otras veces, alguna figuración que nos recuerde remotamente el poema de Homero, como en el personaje de una de las novelas de Rudyard Kipling, aquella joven que para no casarse con el Comisario a quien sinceramente rechazaba, en el concurso de tiro propuesto

por éste para premiar con un brazalete de diamantes a la certera tiradora, arrojó el arco fuera del blanco. ¿Diremos que regresa la prueba uliseida? Acaso no, por más que nos asalte la semejanza. Pero Kipling, clásico de nuestros tiempos, supo rememorar, acertando en la armonía humana.

AUGUSTO ARIAS.



Los Caballeros del Delito.

Enrique López Albújar, consagrado literato nacional, ha dedicado recientemente al estudio criminológico del bandolerismo en algunos departamentos en el Perú, un libro que ostenta el sugestivo título del epigrafe. La obra no es exclusivamente jurídica. Excediendo su propósito desde las primeras páginas el autor brinda aportes sociológicos fundamentales y obtiene aciertos literarios de primer orden. Compleja y multiforme esta última obra de López Albújar no puede estimarse a través de una breve noticia bibliográfica. Se impone para apreciarla debidamente una aproximación espiritual al autor y una referencia siquiera sucinta de su vasta y fecunda tarea literaria. Ello intentaremos sirviendo, *con voluntad y decisión*, el deseo de este gran juez harto ya de juzgar y que prefiere antes que nada que lo juzguen.....

Sin llegar a la *boutade*, sin ser un *epateur* de nuestra letras, López Albújar ha sorprendido desde sus primeros escauceos por su viril arrogancia, cruda ironía y fuerte independencia espiritual. Cada libro suyo es un monumento

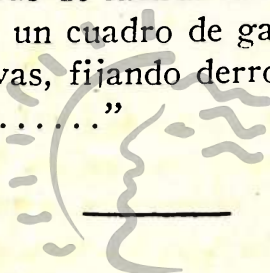
a sus propias convicciones, erigido con decisión y con fe, sin detenerse jamás a calcular las consecuencias adversas que para sus personales expectativas hubiesen podido generar sus gestos y actitudes. La sangre de las ideas, que reclamara tanto Gonzáles Prada, aflora en sus páginas intencionadas; lo que él escribe es trasunto fidelísimo de su temperamento combativo, apasionado, ávido de realizaciones bellas, justas, verdaderamente humanas.

Literatura máscula, gallarda, “con alas y con vértebras” como demandaba Mariátegui. Elaborada no por mera fruición estética sino, esencialmente, por honda preocupación social. Apenas “Calderonadas”, libro breve de caprichos literarios, de reflexiones mordaces, salpimentadas de gracia y jovialidad, constituye excepción dentro de sus creaciones. Los demás responden a finalidad precisa que, por suerte, el propio autor se encarga de explicar con absoluta veracidad. En sus personales términos, “De mi Casona” fué escrita con el fin de reivindicar en forma efectiva para el mulato, el indio y el cholo caballeros, toda la estimación que como personas se merecen, dignificar estos vocablos étnicos estigmativos, despectivos y despertar en el mismo mestizo el orgullo de sus injertos raciales.....

Con más amplios objetivos, “Matalaché” es la novela del híbrido afrohispano en un acto de agónico anhelo; el análisis sicológico del alma mulata colonial, que, a pesar de su oscuro ascentro, de todas sus deficiencias culturales y el poder esclavizante de su libidine, sabe reaccionar dentro de la grosería del medio en que vive y elevarse a la categoría de símbolo de su raza y reivindicar sus fueros de hombre y de persona, frente al orgullo de una mujer de alcurnia y de sangre refinada por varios siglos de aristocratizamiento.

Y, por simple comodidad expositiva, dejamos en último término la referencia a “Cuentos Andinos”, el libro que más ha significado en su celebridad literaria. En estos re-

latos sobre la vida y costumbres indígenas, la nota sobresaliente de López Albújar está en la precisión y colorido de las descripciones, como asevera su acertado prologuista. Revelan ellos “su labor de pensador, de sicólogo, de poeta que penetra en las más oscuras y diminutas sinuosidades del corazón humano, a los secretos de la especie y de la raza, para descubrir con el escalpelo de su aguda crítica el germen morboso que retrasa y aniquila, o el motivo eficiente de las efusiones fuertes, de los arranques definitivos. Aspira a deshacer los moldes deformados y a construir otros estados de cosas sobre el tipo de una mejor organización, forjada por él en sus horas de luchas. Retrata la vida como ella es, no para exponer un cuadro de galería arqueológica sino acumulando iniciativas, fijando derroteros para que la vida sea lo que debe ser.....”



Dentro del complejo de esta sustantiva obra—enriquecida por una serie de “Nuevos Cuentos Andinos” que aún no hemos tenido oportunidad de leer—la obra “Los Caballeros del Delito” destaca como una admirable muestra de la actividad vital de nuestro autor. Evidencia cómo, aunque parezca increíble. López Albújar ha perfeccionado su característica virtualidad de conciliar la docta, difícil y disciplinada tarea judicial con la hermosa e inquietante labor de escritor y de poeta. Puro y lozano su corazón, inmarcesible su númen poético, enamorado de ideales y armonías en pleno otoño de sus días como si la vida le hubiese sido dulce y propicia y jamás se hubiera hallado en el duro trance de juzgar a sus semejantes, ciñéndose a las frías y desaprensivas normas de un código. Y, por el contrario, en su peregrinaje profesional por todas las zonas de nuestro territorio empleando su talento de literato y de sociólogo al servi-

cio de las mejores causas. Labor seria, esforzada, de notable superación. Ejemplarizadora para aquellos que se temen anulados en sus predilecciones intelectuales porque la vida los ubica en actividades distantes o disímiles.....

José Varallano, destacado poeta de nuestra generación, es quien fomentó la concepción de "Los Caballeros del Delito". Deseoso de incorporar en una tesis universitaria para el Bachillerato en Jurisprudencia opiniones valiosas sobre el problema del bandolerismo en el Perú, promovió una "pequeña encuesta de Sociología Criminal". López Albújar; por el mejor deseo de servir a la idea, la contestó con este libro fundamental constante de más de trescientas páginas. Consolador ejemplo que estimula las audacias y optimismos juveniles.

Vano sería el resultado de la incursión en esta obra para el que pretendiera extraer conclusiones decantadas por un criterio técnico severo. López Albújar no se conforma en ningún momento con un parsimonioso divagar por los áridos senderos de la Criminología. Lacassagne, Lombroso, Tarde, Garófalo, Kupter, Ingenieros le sublevan con sus leyes de pedante rigidez científica. El estudiará exhaustivamente el tópico, formulará consecuencias, expondrá datos estadísticos, sugerirá medidas eficaces y adecuadas a la realidad nacional, pero antes de hacerlo escudriñará en el ámbito de sus preocupaciones, lo descubrirá mejor con intuición de sociólogo y con alma de poeta. Su método—personalísimo, *sui generis*—cabría no obstante aproximarle al de la Sociología Criminal de Ferri, si se aprecia la consideración preferente que el autor tiene de las condiciones históricas, socio-geográficas, económicas y políticas que concurren en la generación de esta especie de delitos. Experi-

mentado y realista, López Albújar arriba a formulaciones exactas en lo que se refiere a la *etiología* del bandolerismo (causas físicas, individuales y sociales), al pronóstico de la temibilidad de los delincuentes (*Clínica criminológica*) y a su tratamiento (*Terapéutica criminológica*). El bandolerismo—sostiene—sea cual fuere el punto de vista de donde se contemple es una protesta, una rebeldía, una desviación o un nuevo recurso de subsistencia: protesta contra la injusticia del poderoso o la extorsión del fuerte; rebeldía contra las rudas determinaciones sociales, hostiles con el débil y contemporizadoras con el fuerte; desviación de la ética individual por la acción de factores biológicos o hereditarios; recurso para satisfacer necesidades reales o ficticias, malas o buenas, creadas por la pasión o el vicio, la miseria o el hambre, pero al fin obra de una fuerza imperiosa y decisiva. El bandolerismo es todavía más: “La expansión de un sentimiento de libertad cerril y exuberante; un impulso de combatividad mal refrenado; un resabio de la vida inquieta y errabunda del hombre primitivo; un trasunto feudal y una manifestación de ese comunismo latente que hay en el alma de todo desheredado”.

Tacna, Huánuco, Lambayeque, Piura, Tumbes y Moquegua, son los departamentos y provincias litorales a los que López Albújar dedica interesantísimos estudios. Paisaje, costumbres, hábitos sociales, supersticiones, magníficamente tratados, como referencias previas, como introducción a la parte criminológica, propiamente dicha, de su obra. Los últimos capítulos constituyen una galería de los más célebres bandoleros peruanos. Luis Pardo y dos o tres más que no actuaron en tales regiones son los únicos que se extrañan para que el conjunto hubiere resultado cabal.

De esta manera, con modestia, López Albújar ha ofrendado a nuestra cultura una obra realmente sustantiva. Si alguien quiere señalar defectos yo los anticipo: desdén elegante por las frías fórmulas científicas, avidez demasiado literaria para interpretar y concluir. Pero antes que estos reparos está el mérito supremo de su sinceridad. Sinceridad de artista, sinceridad de juez, sinceridad de hombre que afanosamente escudriña todos nuestros problemas y siempre, patrióticamente, humanitariamente, propone algo mejor.

CARLOS MARTÍNEZ HAGUE.



Biblioteca de Letras
«Jornal de la Conversa»



APRECIACIONES Y JUICIOS CRITICOS

CONCEPTOS EUROPEOS SOBRE EL HOMBRE PRIMITIVO.

Conferencia pronunciada por el Dr.
Paul Honigsheim en la Facultad de
Letras.

Señor Rector de la Universidad de San Marcos.

Señoras y señores:

Me ha cabido el honor de representar la Universidad Nacional de Panamá la más joven de este continente, ante la institución universitaria la más vieja de América que hoy me brinda la oportunidad, para que mi voz venga a perturbar la voz de los siglos que se escucha en sus aulas. Estos momentos son para mí solemnes por lo que significan como vínculo de unión entre dos pueblos que se acercan más y más cada día, gracias a personalidades tan destacadas y conocidas como la del Doctor Menéndez Pereira, Rector de nuestra universidad, y la que últimamente visitó a Panamá en misión de intercambio intelectual, Doctor Urteaga. Sus dos conferencias fueron fuerte estímulo para los hombres de estudio que se interesan por la historia de la civilización, y especialmente por el pasado peruano. En el futuro probablemente la Universidad de Panamá, por medio de su Centro de Investigaciones Sociales y Económicas bajo la presidencia del Doctor Méndez Pereira y la dirección del Decano Doctor Moscote, podrá investigar problemas de América pre-colombina y moderna. Yo no puedo, sin pecar de presuntuoso, hablar aquí de los problemas americanos ante un público tan conocedor de ellos. Para evitar tal falta es por lo que he escogido en colaboración con el Doctor Urteaga como tema de mis conferencias (1), los conceptos euro-

(1) Debo expresar mi agradecimiento al Dr. I. D. Moscote, Decano de la Universidad de Panamá, y al Dr. Teixeira, profesor de la Escuela de Artes, por su gentil ayuda en la traducción al español de esta conferencia.

peos sobre el hombre primitivo y el de las civilizaciones no europeas— problema que en mi capacidad de europeo que vive en América me es de grata predilección.

En nuestros días ha habido un cambio completo en el sentimiento europeo sobre el papel y el valor de las civilizaciones primitivas y exóticas. Antes de la guerra hubo principalmente un interés colonial, y cuando además de éste existía un interés científico, éste pecaba por su orgullo al tratar con pueblos aún no desarrollados y de cosas más o menos perisféricas. Hoy, por el contrario, no solamente los museos sino también los particulares coleccionan objetos confeccionados por indios de América, por africanos y aborígenes de otros lugares. Pintores y escultores crean obras que tienen muy gran semejanza con la plástica totemista. Todas las noches en los salones de baile se toca el banjo, instrumento de origen africano y ritmo negro. Profetas de la decadencia de nuestra civilización presente, auguran para el futuro el imperio mundial de las razas amarillas, y de aquí que exijan el retorno de la cultura europea hacia formas más primitivas.

¿Cuáles son los orígenes de este cambio? ¿Es sólomente el resultado de la guerra? ¿Es una forma especial del pesimismo general? Claro está que hubo la posibilidad de que la angustiada situación de la post-guerra se manifestara en esta forma; pero ella pudo revelarse más fácilmente así porque desde hacía más de un siglo existía en Europa, fuera del concepto oficial, del cual hablábamos, un concepto muy diferente, concepto que en algunos puntos esenciales tuvo semejanza con el pesimismo de la post-guerra. Por esta razón, quien quiera comprender este cambio de sentimientos y su situación actual, debe conocer ante todo el desarrollo completo del sentir y del pensar europeo, sobre las civilizaciones primitivas y exóticas bajo sus diversas formas especiales; conocer en el sentido del historiador, es decir, formar únicamente juicios de comprobación,—la verdad de los cuales consiste en la verificación de los hechos, persistencias, causalidades y regularidades,—pero sin formar juicios de valor sobre la verdad más o menos grande de uno u otro concepto; conocer en el sentido del historiador, es decir, escogiendo lo esencial—pero no en el sentido de verdad o error, sino más bien, en el sentido de su importancia en el desarrollo del concepto.

Pero antes de enumerar las formas especiales debemos tratar el problema general: ¿cuáles son las condiciones que determinan el interés en las civilizaciones extrañas? Estas condiciones nunca se dan cuando la sociedad es exclusivista y posee la persuasión de que todo lo que está fuera de su radio, es no sólo extranjero, sino que por ser extranjero es necesariamente malo y debe ser destruído. La horda

no puede y no quiere estudiar lo extranjero. Es necesario que exista una forma más complicada de organización y del sentimiento para que haya la posibilidad de comprender lo que es esencial en un grupo extranjero.

No hay duda de que esta situación se presentó en Europa no solamente desde el comienzo de los tiempos modernos, sino también en la Edad Media. La Edad Media cristiana fué diferente de toda otra época que pudiera llamarse Edad Media, porque ella es una combinación de organización y sentimiento bastante simple de los pueblos de origen germánico con las formas complicadas de organización y sentimiento greco-romano-cristiano, como, por ejemplo, el concepto del derecho del hombre y del contrato social.

La Edad Media es base del desarrollo de los tiempos modernos, y éstos no solamente la adversan, sino que también la continúan. Había por esta razón la tendencia de atraer a los infieles y a los paganos en el plan divino de la salvación. No se trata aquí primeramente de los Mongoles invasores del Este de Europa, poco conocidos, ni de los Chinos, ligeramente tratados por Marco Polo y algunos Franciscanos, sino de los Arabes y otros pueblos islámicos, conocidos por su luchas con los españoles y aún más por las Cruzadas y por la mezela de pueblos, religiones y civilizaciones durante el reinado de Federico Segundo en Sicilia. No solamente Aristóteles, “el filósofo”, sino también el árabe Averroes, “el comentador”, aparecieron como iluminados por Dios y en el sistema Tomista el hombre que cree que el Islam es la verdadera religión está obligado a hacerse un adherente de Mahoma. Si en esta filosofía dominicana oficial existía tal aprobación de una civilización extranjera, entonces claro es que las formas más importantes de oposición a ésta aprobaban todavía formas extranjeras de vida. No se trata aquí tanto de los teoremas dualistas basados en la continuación gnóstica y maniquea, ni tampoco de la idea de la iglesia pobre, sino más bien del concepto de muchos franciscanos y de sus adherentes, principalmente del *Nominalismo* de Occam, es decir, de la teoría basada a menudo en el pensamiento árabe de la realidad no de los abstractos sino de las cosas especiales e individuales y de la independencia de cada esfera de la vida: teología, sentimiento místico, ciencia especial de la naturaleza, vida política y social, etc. Este sistema se encuentra no sólo como fundamento del Anglicanismo, del Episcopalismo, del estado independiente de la Iglesia, de la ciencia de la naturaleza y de la técnica basada en ella, sino también de un nuevo concepto del hombre. Pues el hombre y no Dios es la causa de todo; el hombre forma la sociedad y el Estado. El Hombre, no es el hombre católico, sino el hombre que por medio de la razón puede obtener la verdad cuando todas las autoridades de la Iglesia—Papa, concilio, obispos, teólogos,—viven en el error—el Hombre y no el cristiano.

A un paso de aquí y con la desaparición del residuo de religión que quedaba y estamos en el *¡Renacimiento Italiano!* Las viejas ataduras sociales no perduran; el hombre vive en los puertos y en las ciudades comerciales como corsario, mercader de esclavos, condotiero, empresario, banquero, como hombre únicamente, basado en su propia personalidad, sin conciencia cristiana; es el hombre del Renacimiento italiano—antes del Renacimiento de la Antigüedad propiamente dicho, es decir, antes del humanismo. Ciertamente en el sentimiento de aquellos tiempos, el italiano es el hombre superior, pero el italiano considerado como el descendiente de los romanos, o como el representante de la civilización moderna, es decir, como cristiano. De esta manera también este movimiento, a pesar de su carácter nacional, sirvió al desarrollo de una mentalidad favorable a la comprensión y a la aprobación de pueblos extranjeros y costumbres completamente diferentes de las costumbres recibidas de los antepasados.

Puede comprobarse esto un poco más tarde, primero, cuando el Humanismo del Renacimiento italiano se extendió a otros países y por medio de Jiménez y otros, también a España; y segundo, cuando acaecieron los descubrimientos—época también en parte en relación ininterrumpida con las épocas de las cuales hablábamos hace poco; El Nominalismo y el Renacimiento están, pues, en la base de *la época de los descubrimientos* por su interés en el conocimiento de la tierra, de las leyes naturales, de la técnica y de la navegación, interés que hicieron posible el descubrimiento de continentes lejanos. De esta manera la época y la mentalidad de los conquistadores es una mezcla del sentimiento medioeval de lucha contra los infieles con el sentimiento individualista y terrenal del condotiero y empresario del Renacimiento—síntesis después más acentuada en los jesuítas, educadores victoriosos y representantes oficiales de esta cultura.

Pero antes hubo una interrupción: *la reforma Luterana*, una contraposición no a la Iglesia de la Edad Media, sino a la iglesia terrenal del Renacimiento. Su carácter feudal-agrario, junto con su concepto de la gracia y de las consecuencias del pecado original—mucho más acentuado que en el Tomismo o en el Nominalismo—fueron las causas de que, por una parte, no se establecieran misiones y, por otra, no se reconociera ninguna luz divina en el alma perdida de los infieles. Más importantes tanto del punto de vista del desarrollo occidental, como desde el de estas investigaciones son las tres otras fuerzas socio-religiosas antagonistas, las tres, diferentes síntesis del espíritu del Renacimiento y de ideas religiosas, es decir: primeramente, la culminación de la contrarreforma en los jesuítas; segundo, la culminación de la unidad de la Iglesia y del Estado en el galicanismo y, por último, la de la Reforma en la mezcla de Calvinismo con elementos de origen anabaptista en Holanda, Inglaterra y América del Norte. Cada uno de estos tres fenómenos es un nuevo concepto.

Primeramente *los jesuítas*, los vencedores en las luchas interiores católicas. Apuntaremos aquí únicamente lo que es esencial en el sentido de nuestras investigaciones recordando los puntos siguientes: primero, en la esfera de la teoría de la relación entre la gracia de Dios y el albedrío del hombre, los jesuítas triunfan con su concepto molinista de la “ciencia media” de Dios contrapuesto, por ejemplo, a los teoremas de la gracia eficaz de los jansenistas, de las cuales trataremos más tarde de la “premotio physica”, de los dominicos y de la “delectatio victriz”, de los agustinos. Es decir: aquí triunfa el concepto jesuítico que representa el máximun de acentuación del albedrío, de la libertad, de la voluntad, es decir, de lo que es esencial en la vida moderna del estado y del comercio ultramarino. Segundo, en la esfera de la teología moral práctica con su concepto de “Probabilismo”—contrapuesto al rigorismo de los jansenistas, al “Probabiliorisfo” de los dominicos y al “Aequiprobabilismo” de algunas otras escuelas. Es decir, aquí vence el concepto jesuítico que representa el apogeo de la tendencia a interpretar los pecados como meramente veniales y a tolerarlos prácticamente, es decir, a tolerar también formas de la vida moderna en los puertos y grandes urbes. Tercero, en la esfera de la doctrina de los sacramentos triunfan los discípulos de San Ignacio con el concepto atricionista de la suficiencia del arrepentimiento imperfecto—contrapuesto a la teoría contricionista de la necesidad del arrepentimiento perfecto de algunos Oratorianos, Agustinos y otros. Se sobrepone así el concepto del mínimo arrepentimiento. Y, por último, en la misma esfera con su concepto de la posibilidad y bondad de la comunión frecuente—contrapuesta a la doctrina contraria de Arnould y de algunos otros jansenistas. También obtiene aquí la victoria el mismo sentido optimista religioso. Todas estas cuestiones no son problemas únicamente o primeramente de carácter teológico o filosófico abstracto, son, al contrario, problemas de orden moral, de carácter práctico; se trata en cada uno de ellos verdaderamente de la relación de la iglesia con las nuevas formas de vida, y los triunfadores son siempre los jesuítas, es decir, los adherentes a la aprobación de los nuevos conceptos y formas de vida desarrollados desde el Renacimiento y los descubrimientos, los propugnadores de la fuerza de la razón y de la fuerza del albedrío, los apologistas del optimismo religioso y antropológico. Y eso es lo esencial: si Dios es tan elemento y si su creación—el mundo y el hombre—es tan buena, es por consiguiente claro que no sólo—como en el sistema tomista—el antiguo testamento y los otros conceptos monoteístas—Aristóteles y los filósofos arábigos—aparecen como iluminados, sino también otras formas de civilizaciones paganas. El mismo espíritu que aparece en el molinismo, el probabilismo y el atricionismo reaparece en la práctica de las misiones: el culto religioso chino de los ascendientes y las costumbres llamadas “Malabaricas”, pertenecientes a algunas viejas civilizaciones indígenas de la India del Este, no

son supersticiones como afirman los dominicos, sino que son compatibles con la religión católica. En la lucha acerca de estas cuestiones muchos libros y panfletos fueron escritos en latín, francés e italiano y son una de las causas de que en el siglo XVIII aparezca una moda chinesca en la arquitectura, la escultura y la pintura. Lo esencial de todo esto es, que civilizaciones fuera del cristianismo, fuera de la antigüedad griega precursora del cristianismo—fuera del islam—reconocido desde la Edad Media como civilización comparable al cristianismo aparecen también como civilizaciones de las cuales vale la pena tratar teológicamente y filosóficamente.

La idea del *Galicanismo* desde el punto esencial de nuestro propósito es una unión de los conceptos siguientes: primero, filosofía nominalista, es decir, la teoría de que no es el género abstracto sino cada fenómeno en su singularidad el que tiene realidad y valor. Segundo, optimismo antropológico del nominalismo y del Renacimiento—no tan acentuado como en la concepción jesuítica, aunque también importante. Tercero, la afirmación de la libertad, de la voluntad y de la actividad, no en el sentido extremista del molinismo jesuítico, pero no por eso menos importante. Cuarto, la vieja idea del derecho natural y del hombre fundador de la sociedad por medio de su contrato social. Pues como este estado en su realidad social desde Felipe el Hermoso hasta Richelieu y Mazarín, se basa en la masa del tercer estado, y es administrado por los empleados—hijos de este grupo social—también en la teoría desde Nogaret hasta Boussuet de que el Estado se basa en el consentimiento de los “patres familiae”. Quinto, este Estado se encontró desde sus comienzos en el siglo XIV en lucha contra muchas fuerzas enemigas: los hidalgos y sus fuerzas descentralizadoras, el Papa y la idea fuerza de la iglesia universal, el Emperador y la idea del sacro imperio. En la lucha contra estas fuerzas acabadas de mencionar el Estado franco-galicano tuvo que defender su pretensión por medio de argumentos históricos. Nominalismo, optimismo antropológico, aprobación de la actividad, derecho del hombre y pensamiento histórico—todos estos elementos reunidos forman el sistema de Bossuet.

Pero cada síntesis compuesta de elementos opuestos contiene gérmenes de descomposición y así esta síntesis es precursora del siglo XVIII.

Ella representa un concepto evolutivo, que es esencial a nuestra investigación. Cuando se tiene el concepto de evolución las sociedades existentes en el comienzo, no obstante ser primitivas forman parte del cosmos histórico. El pueblo francés por tener colonias en Norte América y estar así en contacto con indios primitivos, pudo escalar las formas sociales desde este primitivismo hasta el gran imperio de Luis XIV.

Tal situación será más importante cuando en el futuro vengan otros estímulos a actuar en este mismo sentido. Estos estímulos ven-

drán del *Calvinismo con mezcla de elementos de origen anabaptista*—rama radical de la reforma basada en la continuación de algunos movimientos místicos del fin de la Edad Media, adherente al joven Lutero, opuesta a la asimilación de la nueva iglesia al Estado, organizada en forma de pequeñas sectas, perseguida en Alemania, tolerada en Holanda, algunas veces en Inglaterra y en las colonias de América del Norte y representada en nuestros días por los Baptistas, Independientes, Congregacionalistas, etc. Los anabaptistas y calvinistas, y no el Anglicanismo, forman la mentalidad decisiva en la Inglaterra moderna y en las colonias de la América del Norte.

A un observador superficial puede parecerle improbable que un concepto del mundo en muchos puntos contrarios al de los jesuitas y galicanos haya podido producir el mismo efecto. Hay, sin embargo, mucha semejanza entre estos enemigos cuando se les comparan con el luteranismo, que desarrolló formas análogas más tarde y sólo bajo la influencia del calvinismo en forma del pietismo. Gran parte de ellos tienen un carácter internacional, mundial y universal, quieren conquistar el mundo. Todos tienen sus raíces en pueblos y países colonizadores y aprueban las nuevas formas de producción y de comercio. Se sabe de qué manera el concepto de la predestinación—formulado por Calvino, tomado después por algunos anabaptistas en Inglaterra—no únicamente incitó—en el calvinismo como en el Islam—la energía y la actividad, sino que también desarrolló el espíritu capitalista. Otra consecuencia del concepto de la predestinación es para nosotros de mayor importancia. Hay pocos escogidos, muchísimos réprobos. Entre los últimos hay muchos que se llaman cristianos, pero que realmente no lo son en el sentido calvinista. Católicos, luteranos y no pocos miembros de la Iglesia reformada son más abominables que los infieles. La vieja línea de demarcación entre cristianos y paganos puede teórica y prácticamente desaparecer. El calvinista ortodoxo no es un monje. No puede huir de este mundo, debe vivir en él y probar por su trabajo, acumulación de riquezas y dominio sobre los réprobos que es un escogido. De aquí que debe siempre estar en relación con los condenados, es decir, con calvinistas no escogidos, luteranos, católicos y paganos. Los paganos viven dentro de una organización cuya parte dirigente es colonizadora y tiene bajo su dominio también indios primitivos. Un rápido cambio del sentido religioso pesimista al optimismo religioso y la dignidad del indio se reconoce. De aquí a la aceptación de la superioridad del indio no hay más que un paso; bastará la unión del optimismo religioso con un nuevo concepto del hombre y del Contrato Social.

Los cuáqueros, se encargan de aceptar la igualdad del indio. Así como el Anabaptismo es el radicalismo dentro de la Reforma, los cuáqueros son los radicales dentro del anabaptismo. Si en cada alma resplandece la luz de Dios, es claro que no es esencial que esta alma sea cristiana o pagana, europea o india. Por esta razón Guillermo

Penn (Pennsylvania), trataba a los indios como sus semejantes. Otra conclusión de la idea religiosa mística y más o menos panteísta de los cuáqueros es el rechazo completo de todo derecho a utilizar la violencia contra cualquier ser humano. No podemos tratar aquí de todas las formas que se desprenden del principio cuáquero, sino de lo que es esencial a nuestro punto de vista: esto es, la abolición de la esclavitud de los negros. La establecieron los cuáqueros en su pequeño grupo—prototipo y precursor de lo que después será un movimiento esencial cuando en el siglo XIX el liberalismo será el propugnador de esta idea.

Tocó al *irracionalismo del siglo XVIII* defender la idea de la superioridad del salvaje. Contra la opinión popular este siglo no fué enteramente racionalista. Tuvo también su irracionalismo a cuyos orígenes nos remontaremos inmediatamente. El reino de Luis XIV fué la acentuación de la unidad centralizada del Estado y de la Iglesia y de la mentalidad racionalista, intelectualista y urbana sin relación con la naturaleza. La oposición contra dicha realidad centralizadora atacó todas las manifestaciones de élla, inclusive la vida intelectualista y urbana. La primera forma de esta oposición fué el *Jansenismo*, síntesis de todos los movimientos opuestos al molinismo, al probabilismo y al atricionismo, es decir, al voluntarismo y al optimismo antropológico de los jesuitas y a la mentalidad y a la actividad terrenal del galicanismo. En su luchas contra el pansenismo estos dos últimos movimientos se unen. Tales fuerzas y la esencia misma del jansenismo son la causa de su retiro de la vida mundanal a claustros y villas apartadas.

El concepto jansenista del mundo como valle de lágrimas lo aleja de toda predilección por una tarca especial. Con *Fenelón* este apartamiento llegó a la cúspide. El representa una mística quietista y es por esta razón adversario de la actividad jesuítica y galicana; amante de la naturaleza pura sin alteración por el hombre, tal como aparece en los valles apartados y en los hombres que viven en ellos—es decir, pastores de ganados. No es esto solamente un idilio precursor del sentimentalismo del siglo XVIII con su rococó y música de cámara para instrumentos de aire, como la flauta y el oboe, instrumentos de pastores, sino también un concepto político social que nunca desaparecerá durante el siglo XVIII, siglo que verá nacer con fuerza el racionalismo francés e inglés.

El Racionalismo francés e inglés es la victoria de las ideas desarrolladas antes con desistimiento completo de su base eclesiástica y religioso. Es la secularización del voluntarismo y optimismo de los jesuitas y de los galicanos; del evolucionismo progresista de estos últimos; del nominalismo, del individualismo y de la noción del derecho de naturaleza del hombre y del Contrato Social, los cuales establecidos al final de la Edad Media y en el Renacimiento se hallan en la base del Calvinismo, Anglicanismo, Galicanismo, Anabaptismo y

Cuaquerismo. Durante el siglo XVIII los holandeses, ingleses y franceses desarrollaron su política mercantil y colonial, surgieron las luchas de la emancipación americana—luchas, en las cuales participaron franceses y alemanes, lo que dió como resultado relaciones de europeos con pueblos primitivos. Frecuentes fueron los relatos de compañeros temporalmente perdidos y de náufragos. Hubo así una acumulación de experiencias recogidas por hombres que vivían en las ideas optimistas ya mencionadas; experiencias que revisten tres formas diferentes que pasaremos a describir: Primero, el hombre en la civilización y en la sociedad no es el verdadero hombre, sino aquel que vive en aislamiento como antes de fundarse la sociedad, el hombre que por medio de su razón y de su voluntad pudo dominar la naturaleza y los animales. Segundo, no es el hombre civilizado y educado, corrompido por la civilización, el verdadero hombre, sino el hombre fuera de ésta, no como el dulce pastor de Fenelón sino el salvaje que ellos conocían, es decir, el Indio. Tercero, los primitivos no deben ser extranjeros. Fueron nuestros antecesores. Poseen razón, virtud y voluntad, bien que no tan desarrolladas como las nuestras.

La primera de estas formas representadas en Robinson vive aún en nuestros días—siguiendo la ley histórica de que cosas olvidadas perduran para solaz de niños y gente común—en la película bien conocida de Tarzán. La segunda, aquella del indio noble y héroe vive conforme a la misma ley histórica en el entusiasmo de cada muchacho alemán, holandés o francés, que lee y remeda aventuras de Indios. Los representantes más importantes del tercer concepto expresado son: Condorcet, el historiador sistematizador con su noción del evolucionismo progresista que sociológicamente condensó todos los impulsos de su siglo, y Kant, con su concepto histórico moral y social, síntesis de un pietismo humanitario—resultado de una mezcla de los elementos calvinistas con el luteranismo—del nominalismo inglés con el derecho del hombre francés.

El siglo XIX es un complejo de elementos opuestos: de un lado es una continuación de los elementos individualistas transmitidos desde el Renacimiento por medio de los jesuitas, galicanos y los grupos ingleses, de los cuales hablábamos antes, y desarrollados en el siglo XVIII. Por otro, es un resurgimiento del sentir en grupo y de las fuerzas antiindividualistas representadas por el socialismo y los estados nacionales. En otro sentido su espiritualismo es también un complejo de elementos opuestos: por una parte es continuación del pensamiento sistemático y racional de la ciencia de la naturaleza con su tendencia a explicar cada causa especial como fenómeno de una ley general, es decir, de reducir toda cualidad especial a cantidad expresable en fórmula matemática y por otra su historicismo con su tendencia a fijar cada fenómeno como particular.

Los primeros términos de las dos antítesis enumeradas son continuaciones del siglo XVIII, los segundos son elementos propios de

la época. ¿De dónde proviene este fenómeno? Es el resultado de la amalgama de fuerzas sociales y movimientos espirituales.

Precursor de este movimiento, también síntesis de conceptos espirituales, pero sin elemento social, es el nuevo humanitarismo de origen alemán, representado por Herder, Goethe y principalmente Alexander de Humboldt. Aprehendió él último la íntima interdependencia de la naturaleza y del hombre como especie y no como grupo local "homo europeensis". Sus estudios sobre los Incas son bien conocidos.

¿De dónde se origina el *Romantismo* enigmático con sus bases sociales y espirituales? El impulso Napoleónico exterminó reyes y viejas fuerzas sociales como el feudalismo, en gran parte del centro y sur de Europa; sin embargo, volvieron éstas nuevamente—reforzadas por costumbres y sentimientos regionalistas particulares y tradiciones apoyadas por un pietismo protestante ininterrumpido y el Rousseannianismo. Todas estas tendencias se aliaron no únicamente contra Napoleón y su regreso sino también contra el Napoleonismo, símbolo de la revolución francesa, de la mentalidad racionalista del siglo de la ilustración y del espíritu analítico de los tiempos modernos. El romanticismo por esta razón apunta hacia la Edad Media tomando de ella su concepto del cosmos y de la jerarquía de los valores, concepto en el cual el fenómeno individual no es lo esencial sino que lo es la totalidad representada por la Iglesia, el Estado y formas corporativas dentro del Estado. Colectivismo, tradicionalismo y fe son las verdaderas bases del conocimiento. La civilización construída sobre el raciocinio no constituye la verdadera vida sino el genio nacional. El romanticismo aisladamente no tuvo gran influencia, pues las condiciones de vida del siglo XIX requerían actuaciones prácticas sujetas a la razón. De aquí que ningún grupo esencial se entregará completamente a él. Se necesitó que fuerzas del racionalismo se unieran a él para alcanzar verdadera pujanza.

Las formas de esta unión más esenciales para nuestra investigación y escalonadas aproximadamente desde las más románticas hasta las más racionalistas son las siguientes: primera, Lingüística y Filología Indo-europea, Indostánica y Oriental; segundo, Positivismo; tercero, Socialismo; cuarto, Anarquismo; quinto, Darwinismo; sexto, materialismo; séptimo, Filosofía de Herbart; octavo, ciencia especial antropológica, etnológica y prehistórica de la segunda parte del siglo XIX y novena, otras ciencias especiales pero en relación con la Antropología y Etnología.

Primeramente del interés por el genio nacional y el sentimiento tradicional se desarrolló la afición a lo Medioeval y también por toda vieja forma de vida original que se revela en lenguas, religiones, costumbres, leyes, epopeyas y esculturas, por ejemplo las de los Celtas, eslavos, germanos, etruscos, hindúes, árabes etc., lo que dió origen a *Filologías especiales*.

Segundo, *El Positivismo* de Augusto Comte tiene su nombre porque quiere excluir toda metafísica y únicamente tratar de las cosas positivas. Pero en contraposición al siglo XVIII este teorema— influido por el romanticismo—trata no solamente del individuo como realidad, valor, fuerza social y base de la sociedad, sino también de la sociedad como realidad independiente del individuo. Ya que este concepto es una mezcla del evolucionismo de Condorcet del cual hablábamos antes y del sentido de la realidad y del valor del grupo de procedencia romántica-alemana. Aquí los primitivos representan las gradas más inferiores de la escala. Este sistema como fundamento y en unión con diversas otras ideas especiales, forma los conceptos antes nombrados, es decir, ideas de socialismo, Anarquismo, darwinismo, materialismo y de la ciencia especial antropológica etnológica y prehistórica de la segunda parte del siglo XIX.

Tercero: *El Socialismo* se basa en la existencia del nuevo grupo, el proletariado que vive en las grandes ciudades, y en la doctrina evolucionista, diferente a las anteriores de su género. Para el socialismo no son las ideas lo primordial sino la economía en sus formas de producción de ritmo constante y sobre la cual los fenómenos artístico y científicos tienen su infraestructura. Desde nuestro punto de vista es mucho más importante el que cada reformador revolucionario quiera probar que su concepto no es completamente nuevo, y que hubo en el pasado una época en la cual los hombres vivieron conforme al concepto revolucionario. Por ejemplo, Lutero no creía fundar una nueva forma de vida cristiana, sino que resucitaba la comunidad cristiana de los apóstoles, los jansenistas, la comunión de los antiguos doctores de la iglesia y en los últimos tiempos los socialistas con su economía dirigida por la sociedad y con su colectivización de los medios de producción prueban la bondad y la verdad de sus conceptos también buscando su razón de ser en el pasado remoto—a base de un evolucionismo, que avanza la idea de que las formas sociales más primitivas fueron las socialistas. En los libros de Federico Engels y de su popularizador más leído Adolfo Bebel los primitivos no aparecen como seres ridículos o miserables, sino como precursores de formas de vida futura.

Cuarto: *El Anarquismo* se desarrolló a la par del socialismo en Inglaterra y en Francia como acentuación del individualismo y el optimismo del siglo XVIII. El romanticismo influyó muy poco en él. Los hombres primitivos—en el concepto anarquista—son buenos, mejores que los que viven en la gran sociedad. Como en la sociedad de los animales aparece también en la vida primitiva la ayuda mutua como impulso esencial. Este concepto, desarrollado como teoría etnológica fué avanzado por el príncipe Kropotkin en contraposición al darwinismo.

Quinto: *El Darwinismo*, mezcla de elementos heterogéneos, es una manifestación muy característica del sentimiento del pueblo

inglés del siglo XIX. Concurieron a formar esta modalidad mental muchas tendencias, entre ellas: el nominalismo con su interés y su práctica biológica-empírica, independiente de toda metafísica. El sostener pretensiones con argumentos de carácter histórico, tendencia que apareció desde la guerra contra Francia y desde la lucha de Wiclif con el Papa. La teoría y práctica de la libre competencia, considerada como productora del "bonum maximum" desde el comienzo del comercio moderno ultramarino, y por último: desde el romanticismo el interés por el grupo y su eficacia en la historia. De este sólo puede desprenderse que la lucha de grupos biológicos por la existencia es la base de toda evolución y progreso y condensa la historia de toda estructura viviente. Tal es en pocas palabras la quinta, esencia del darwinismo. Los primitivos tienen un papel importante en este sistema que no es el mismo que en los sistemas cristianos, racionalistas, positivistas, socialistas y anarquistas. Encontramos en él una valorización sobre los primitivos de orden especial. El problema no está: en qué peldaño evolutivo se encuentra un pueblo sino si éste está equipado con las armas apropiadas en la lucha por la existencia. Si carece de ellas debe ser destruido. Asoma así, por primera vez, un nuevo concepto del primitivo dentro del racismo, concepto este último que, unido a otros, será una fuerza social. Otra parte del darwinismo de importancia en relación con el punto que nos ocupa es la idea de que el hombre y los primates tienen un antepasado común. De aquí que el primitivo aparezca, en el sentido sociológico y psicológico como vínculo indispensable entre el hombre superior y el antecesor común. Esta idea fué elaborada por el principal continuador de Darwin, Huxley. Esta idea se injerta en el materialismo.

Sexto: *El Materialismo*, es una aceptación diferente del materialismo histórico-económico del cual hablábamos con relación del socialismo. Tuvo su origen en el siglo XVIII, pero se basa en la biología y elimina las líneas de demarcación entre planta, animal y hombre y entre hombres primitivos y civilizados. En la lucha contra el materialismo se desarrollaron ramas especiales de la ciencia antropológica, etnológica y prehistórica de la segunda parte del siglo XIX. Estas bifurcaciones de las ciencias mencionadas sólo son comprensibles cuando conozcamos nuestro séptimo factor.

Séptimo: *La Filosofía y la Psicología de Herbart* y de su escuela. Su comienzo remonta a algunas décadas antes del triunfo del darwinismo y el materialismo, bien que en este tiempo no pudo ser muy apreciado porque en Alemania imperaba completamente la filosofía trascendental romántica de Hegel y Schelling. En este tiempo el psicologismo de Herbart apareció como demasiado sobrio y solamente cuando hubo una descomposición completa de las escuelas de estos dos teóricos románticos pudo el psicologismo contar. Podemos situar este fenómeno en la mitad del siglo XIX. De acuerdo con Herbart, la psi-

cología debe ser una mecánica del espíritu basada en el empirismo y expresada matemáticamente. Su teorema esencial es: el alma de cada individuo debe pasar por las mismas etapas del crecimiento mental. Por esta teoría este sistema se enlaza con el siglo XVIII y por esto pudo influir—no solamente en la pedagogía, como es la opinión general de los educadores, sino también en las ciencias especiales antropológicas, etnológicas y prehistóricas.

Octavo: *Las ciencias especiales antropológicas, etnológicas y prehistóricas* de la segunda parte del siglo XIX, pretendieron ser ciencias especiales e independientes de todo sistema filosófico, religioso o político. Estuvieron, sin embargo, muchas veces basadas en algunos de los movimientos mencionados anteriormente con especialidad en el psicologismo de Herbart y el positivismo. Permaneció por medio del último nombrado el interés por el grupo y el desarrollo histórico. Y al mismo tiempo, opuesto a lo anterior, común a todos, estos hombres y escuelas la tendencia a tratar de los hombres en sociedad como de los otros objetos de la ciencia de la naturaleza reduciendo toda cualidad a cantidad y expresando el resultado en forma de una ley histórica y sociológica. Esta base es común a todos: darwinistas y antidarwinistas, materialista y antimaterialista, antes y después de la influencia del psicologismo de Herbart, el cual representa la línea divisoria entre las etapas del desenvolvimiento de estas ciencias. La primera etapa se caracteriza por la ausencia del psicologismo herbartiano y por el predominio de énfasis en las medidas antropofísicas. Ocurrieron en ella las luchas entre el creacionismo de Cuvier y las teorías antagónicas de Geoffroy de Saint-Hilaire con el triunfo final de estas últimas con la ayuda de Broca y su craneología. Aparecieron los comienzos de una pre-historia basada en el descubrimiento de hachas y otras armas de piedra unidos con cráneos y huesos humanos por Boucher de Perthes y la lucha de éste por el reconocimiento de la antiquísima edad de ellos. Se excluyeron los últimos restos de la filosofía transcendental y romántica de la naturaleza de Schelling y de su escuela y se introdujeron elementos de la anatomía microscópica fundada por Bichat y de la anatomía patológica fundada por Rokitansky, desarrollada después por Virchow, quien se encuentra entre las dos épocas. La segunda etapa se caracteriza por la supremacía del interés en lo espiritual y lo social en la etnología. Su sistematizador de más relieve es Adolfo Bastian. En su sistema se junta los siguientes elementos: tendencias a considerar la sociedad y la civilización humana como objetos de la ciencia natural cuantitativa; concepto romántico y positivista de la importancia del pensamiento colectivo de grupo; concepto positivista del desarrollo mecánico-dinámico de la sociedad y de concepto psicológico hermartiano de la necesidad del tránsito de cada alma por las mismas fases del desenvolvimiento mental. Resúmense estos elementos en el sistema, que esbozamos a continuación: cada grupo, lo mismo que ca-

da alma, debe pasar automáticamente por las mismas etapas mentales colectivas que se manifiestan en formas especiales de sociedad y civilización material y espiritual. Las diferencias que se notan entre estas manifestaciones pueden explicarse acudiendo al factor geográfico. Esto es, en verdad, un evolucionismo mecánico colectivista como el de Marx, pero que en vez de subordinar el espíritu a la economía subordina esta última al espíritu. Bastian ejerció una gran influencia en los estudios etnológicos y antropológicos de muchos países y en ciencias especiales en estrecha relación con los estudios apuntados.

Noveno: *Otras ciencias importantes* que se ocuparon favorablemente de los pueblos primitivos fueron: Las ciencias sociales, económicas y jurídicas. Como continuación del romanticismo con su interés por el genio nacional y el sentimiento colectivo tradicional como base del derecho y de la vida y organización social aparecen ramas de cada una de las ciencias especiales anteriores que se dedicaron al estudio de las formas sociales económicas y jurídicas de los pueblos aborígenes. Poco a poco se apartan estas ramas de la influencia romántica. Orientalistas e investigadores de las antigüedades clásicas se vieron obligados a remontarse a las fuentes para comprender la génesis de los pueblos que estudiaban. Así, por ejemplo, tomaron importancia en las investigaciones griegas y romanas pueblos antes poco reconocidos tales como los Hititos, Ilirios, Etruscos etc., y tuvieron que enmarcarse ciertos aspectos sociales y espirituales greco-romanos dentro de las categorías Totemismo, Matriarcado y otras propias de la etnología. De nuevo encontramos aquí a los investigadores haciendo uso del sistema, métodos y resultados especiales de Bastian y de su escuela. La Psicología, principalmente la teoría psico-analítica del Freud y de sus discípulos acentuó en extremo el papel del sexo en el desenvolvimiento de la sociedad, del adulto y del niño y pretende que los deseos sexuales insatisfechos se resuelven en neurosis que podemos observar tanto en el hombre primitivo, como en el moderno. Hay en la actualidad, y la habrá también en el futuro, la posibilidad de curar por medio de la terapéutica psico-analítica a los hombres de sus complejos neuróticos—posibilidad que nunca existió en el pasado.—Llegan a la conclusión de que los estados primitivos son los menos naturales y sanos y los más neuróticos. La historia humana se encaja toda dentro de una marcha desde la neurosis primitiva hasta la salud, siempre en aumento en nuestros días. Aunque en ciertos aspectos implica el psico-análisis un retroceso a la fe irracionalista, en el aspecto del cual nos hemos ocupado, se aleja notablemente del romanticismo—glorificador de la sencillez.

El desarrollo de la antropología, etnología, prehistoria y de las demás disciplinas mencionadas en su propiedad como ciencias singulares fué facilitado y propulsado aún por el surgimiento del neocantianismo. Especialmente su ramal en el Sur de Alemania:

Windelband y Rickert crearon la base de un tratamiento nuevo de las ciencias históricas y sociales. Pero ante todo ha sido Max Weber quien limitó de manera nueva un modo libre de juicios de más allá de esto una sociología de las religiones, edificándola de modo amplio sobre la base de la investigación etnológica.

Todos estos movimientos—positivismo, darwinismo, materialismo, ciencia antropológica y etnológica y también el desarrollo de las otras ciencias especiales nombradas en el sentido antiromántico pudieron desarrollarse y ser fuerzas más o menos populares, porque durante todo el siglo XIX hubo también el desarrollo del *Liberalismo* como fuerza social. Es claro que éste como continuación del pensamiento y de las formas de vida del siglo de la ilustración debió tener un interés teórico y práctico en los pueblos primitivos y exóticos. Fué de un lado y en sus comienzos cosmopolita y cuando después recibió un carácter más nacional y se unió con el concepto y la realidad del estado nacional su política se convirtió en una política comercial y colonial y por esta razón los liberales debían estar en relación y ocuparse de los pueblos primitivos y exóticos, los cuales utilizaban muchas veces como trabajadores. Pero más esencial en un sentido contrario al acabado de expresar fué el que el liberalismo se ocupaba de estos pueblos con otro propósito: como heredero del siglo XVIII, el liberalismo debió propugnar el derecho del hombre y como se convirtió en una fuerza social poderosa pudo ser propagador más efectivo que los cuáqueros y otras sectas no muy numerosas, a las que ya nos hemos referido anteriormente. La abolición de la esclavitud fué el efecto de intereses políticos y económicos, de la propaganda religiosa de los cuáqueros y de otros grupos de carácter calvinista-anabaptista y de la vieja idea del derecho del hombre, existente desde muchos siglos, avanzada como base de la vida en el siglo XVIII y victorioso en el siglo XIX con el liberalismo.

No obstante la lucha importante de todas las tendencias antirománticas persiste una continuación de *Romanticismo puro*, movimiento cuyas manifestaciones actuales señalamos al comienzo de nuestra primera conferencia. Hablábamos ya del romanticismo, pero nunca en su forma pura. Lo presentamos siempre mezclado con elementos extraños a él del siglo XVIII y en orden decreciente de su influencia hasta llegar al *mínimum* de esta influencia en el psicoanálisis. Claro es que en los tiempos del desarrollo de la técnica y la industria no podía existir un movimiento numeroso de pesimismo anti-racionalista. Sus adherentes se vieron obligados a vivir en el aislamiento por ejemplo Schopenhauer y Bachofen. La voluntad—de acuerdo con Schopenhauer—sólo puede descarse así misma. Por consiguiente no hay historia ni ontogenia. Los primitivos no son, ni más buenos ni más malos, ni más inteligentes, ni más imbéciles que los civilizados; ambos son igualmente miserables. Irrumpe en este concepto el Karma hindú—conocido a través de la filología romántica de

Schlegel. Bachofen no sólo colocó el matriarcado—conocido antes por medio del jesuíta Lafiteau como una vieja organización india— a base de los tiempos antiguos sino que deploró la desaparición del sentimiento místico y simbolista encerrado en él.

Durante el último cuarto del siglo XIX aparece un escepticismo creciente en el valor de la razón analizadora del industrialismo, del imperialismo, del urbanismo,—ideas que juntas con un programa social se convierte en fuerzas que concreta Nietzsche, el cual recoge en sí el concepto Schopenhaueriano del predominio de la voluntad y la admiración de Bachofen por las profundidades matriarcales y Dionysianas de los orígenes griegos. La tríada Schopenhauer-Bachofen-Nietzsche es precursora de lo que nace después de la guerra y que podemos explicar por causas diversas.

Primeramente en los pueblos vencidos aparece un sentimiento contrario al intelectualismo, al racionalismo y al industrialismo como aspectos de decomposición y de decadencia y el deseo a regresar a los modos de vida campesina, a la Edad Media y a los tiempos primitivos;—deseo expresado por muchos intelectuales y que se condensa en programas y normas de vida para *movimientos juveniles*. En segundo lugar: la unión del sentir mencionado con la nunca olvidada metafísica y la mística del Estado y con el naturalismo, mecanismo y materialismo darwinista en forma del *concepto racista*. Tercero: *el cambio en la estructura de la etnología misma*. También este movimiento tiene sus precursores en la ante-guerra. Para entenderlo recordaremos lo esencial del sistema de Bastian: cuando los mismos fenómenos aparecen en dos o más pueblos y lugares lejanos esta semejanza prueba el hecho de que los dos llegan independientemente el uno del otro porque tienen que pasar por la misma etapa del desarrollo evolutivo. Más tarde a medida que se desarrollan las civilizaciones y la posibilidad de pasar de una forma a la otra por influencias mutuas sin seguir un orden de sucesión. Esta restricción última se consideró estrecha ya en vida de Bastian principalmente por el geógrafo Federico Ratzel. En su principio la oposición contra Bastian tuvo únicamente *la tendencia a investigar las posibles migraciones* no sólo de pueblos, sino también de elementos de civilización para poder explicar similitudes culturales entre pueblos diversos. No se caracterizó esta oposición por su aspecto científico natural, quiso más bien ser de carácter científico llevando un principio heurístico de las ciencias históricas a la etnología. Los materiales y las fuentes en las cuales se basan el estudio de los primitivos son distintos de los usados en las investigaciones de los pueblos más avanzados; sin embargo, lo dos grupos forman—como en el sistema de Bastian—objetos de la misma ciencia histórica-etnológica. La diferencia entre los dos sistemas es la siguiente: para Bastian, la mayoría de los fenómenos son efectos de una evolución paralela, para Ratzel, existe la posibilidad que ellos provengan de influencias mutuas entre gru-

pos: de la introducción de este principio histórico en la etnología se desarrolló más tarde antes de la guerra la segunda fase del anti-evolucionismo histórico-etnológico, es decir, *la teoría de los ciclos culturales desarrollada* en su primera forma por Ankermann y Graebner. La tesis de la teoría de los ciclos culturales en sus comienzos fué que cuando encontramos los mismos fenómenos, no por necesidad sociológica y psicológica ligados, en pueblos y lugares lejanos hay la posibilidad y la probabilidad de que estas semejanzas no provengan de una evolución paralela, sino de migraciones de un complejo cultural de su lugar de origen. Se contraría a Bastian, pero se retiene un concepto histórico sin base metafísica. La última etapa en este desarrollo del anti-evolucionismo etnológico es *la afirmación de la teoría de los ciclos culturales en el sentido metafísico* por Schmidt, Koppers y su escuela y por Menghin en la esfera prehistórica. La idea esencial de todos estos es que no hay un desarrollo paralelo en todos o muchos pueblos sino un desarrollo único; cada fenómeno es único y su aparición en diversos países se explica únicamente por migraciones de ciclos culturales desde un centro matriz. Dentro de la idea de los ciclos culturales encontramos una valoración de éstos en más elevados y en decadentes. Todo esto es en último análisis, una integración de los métodos históricos de la escuela de los ciclos culturales, de una metafísica neoromántica con su concepto de la realidad que se manifiesta en fuerzas anti-individualistas concretadas en el Estado y las corporaciones dentro del Estado y del anti-evolucionismo cultural pesimista. Es evidente que en nuestros días este concepto puede encontrar muchos adherentes, puede ser popular, pero también encontrar mucha oposición. Repítase con términos modernos—por encima de formas intermedias—la antigua lucha entre tomismo y nominalismo, dominicos y jesuitas, romanticismo y ciencia especial, es decir, la vieja, la eterna lucha, entre colectivismo e individualismo, cualidad y cantidad, irracionalismo y racionalismo en el pensamiento europeo de un concepto del hombre primitivo y exótico. (1)

Gracias, mil gracias por la benevolencia que ustedes han tenido en haberme acompañado a través de esta peregrinación histórica.

(1) La presente conferencia es un resumen condensado de mis siguientes trabajos:

Sobre el Nominalismo y su importancia como precursor de los tiempos modernos:

“Zur Soziologie des mittelalterlichen Scholastik” en la obra colectiva “Haupt probleme des Soziologie, gedächtnisgabe für Max Weber” München 1921.

Sobre el Galicanismo:

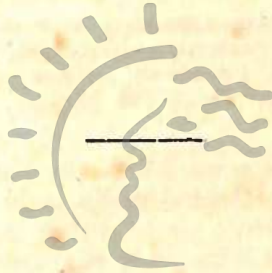
“Le Galicanisme précurseur du 18.^e siècle” en la Revista “Archives de Philosophie du Droit” París V, 3/4, 1935.

Sobre el Jansenismo:

“Die Sätze und Soziallehren der französischen Jansenisten im 17. Jahrhundert”, Heidelberg 1914.

Mis contribuciones originales al problema evolucionismo versus ciclos culturales fueron presentadas, leídas y publicadas en los congresos de Sociología en Zurich en 1928 y de Antropología en Maguncia en 1930. En ellas he avanzado lo que me parece ser la síntesis correcta de estas teorías. Pero esto sería un tema demasiado largo y ya me parece haber abusado en grado sumo de la cortesía y amabilidad de mis oyentes.

He dicho.



Biblioteca de Letras
«Jorge Puccinelli Converso»

Sobre el desarrollo de la etnología en el siglo 19:

“Die Gesótesgenhichtliche Stellung der Anthropologie, Ethenologic, Urgeschichte und ihrer Hauptrichtungen en la obra colectiva “Festuhrift für P. W. Schmidt, Herausgeber Wilhelm Koppers”, Wien 1928.

“Max Weber als Sociologe”, en la revista: “Kólnen Vierteljahrshäfte für Soziologie” I, 1, 1920.

“Adolf Bastian und die Entatehelung der ethnologischen Sociologie”, en la misma revista VI, 1, 1926.

“Soziologische Fragestellungen in der gegenrartigen prachistorischen und ethnologischen Literatur” en la misma revista VII, 3, 1928 y VII, 4 1929.

“Max Scheler als Zozialphilosoph”, en la misma revista VIII, I, 1929.

“Eduard Hahn und sine Stellung in der genhicht der Ethenologie und Sociologie”, en la revista “Anthropos” XXIV, Wien 1929.



SEMINARIO DE LETRAS

SOBRE LAS "IDEEN" DE EDMUNDO HUSSERL.

Debiendo estudiarse este año, en el curso de Filósofos Contemporáneos, la filosofía de Edmundo Husserl, insertamos la siguiente traducción, hecha por el señor Carlos Cueto Fernandini, como un aporte del Seminario y de la Revista a la citada cátedra.

Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. I Buch, von Edmundo Husserl, aparecido en el Jahrbuch für Phänomenologie und phänomenologische Forschung, fundado en 1913 por Husserl y dirigido por él. Halle, Niemayer, 1913, 323 páginas.

El primer volumen de las Ideen de Husserl—el único que ha aparecido—es un libro de introducción a la fenomenología, ciencia nueva, que en el pensamiento de su autor es filosófica por excelencia, fundamento de las ciencias de la naturaleza y del espíritu, de la lógica, de la psicología, de la teoría del conocimiento, y aún de la metafísica.

Nos proponemos reproducir las ideas esenciales de este libro, que ha ejercido y que ejerce todavía una influencia capital sobre la filosofía alemana, sin pretender, sin embargo, agotar su riqueza. Así, por una parte, nos veremos obligados a dejar de lado aquéllo que puede ser del más grande interés—una multitud de análisis fenomenológicos concretos—minuciosos y escrupulosos—que no sabríamos resumir sin traducirlos por entero. De otro lado, nos limitaremos a mencionar los pasajes que tengan por objeto el problema de Dios, de la constitución del *tiempo inmanente* (Cf. párrafo 24), de la relación de la lógica apofántica con la ontología formal (Cf. 26), de la posibilidad de las verdades prácticas y estéticas (Cf. 27) y de su relación con la conciencia teórica. Esta última se presenta después de análisis laboriosos como forma universal que todo acto de conciencia puede revestir. Todas estas cuestiones, pese a la novedad con que son propuestas y tratadas por Husserl, no están en el centro de las preocupaciones de las Ideen.

Para el resto, nos atenemos al plan general del autor, y no nos alejaremos de él sino cuando se trate de introducir al lector en las nociones que han sido elaborados en las obras anteriores de Husserl

(1). Dividimos nuestra exposición en cuatro secciones que corresponden a las cuatro secciones del libro, aunque las subdividimos a nuestro modo. Para no entorpecer la exposición, no empleamos la terminología de Husserl sino cuando, para evitar confusiones, es inevitable. Es con este mismo objeto que haremos pocas citas.

Con el fin de hacer mejor comprensible el espíritu general del libro, debemos subrayar desde el comienzo que él no pretende, ni quiere ser un "sistema de filosofía". Cada página de las *Ideen* busca mostrar de una parte que los problemas filosóficos pueden ser propuestos de un modo nuevo que los hace susceptibles de solución; pero de otra, que esta solución no puede presentarse sino bajo la forma de trabajo positivo, trabajo de generaciones, como en las ciencias exactas. El libro *Ideen* quiere ser una invitación a este trabajo.

I.—Plan del libro.—Las cuatro secciones del libro estudian sucesivamente:

I. El sentido y el valor de las ciencias que tienen por objeto las esencias (*Wesenswissenschaften*) ciencias "eidéticas" o "eidéticas" simplemente, en la terminología husserliana. (El término eidético viene de la palabra griega *Eidos* que Husserl opondrá, para evitar equívocos, al concepto de "idea"). Esta cuestión de orden general concierne a la fenomenología en tanto que es, sobre todo, ciencia eidética. En esta sección son elaboradas las nociones fundamentales empleadas en lo que sigue y que deben resumirse cuidadosamente.

II. El objeto sui géneris de la fenomenología.

III. Su método específico.

IV. La posición de los problemas centrales de la fenomenología —*problemas de la razón y de la realidad*— que en la actitud fenomenológica se plantean y que encuentran su solución de un modo totalmente nuevo.

«Jorge Puccinelli Converso»

Sección I.—Esencia y conocimiento de esencias.

2.—La noción de esencia.—La estructura contingente, que es *por esencia* la propia de los objetos individuales y de los hechos de la naturaleza, revela sin embargo un "estilo" necesario y constante. Al lado de estos "tipos empíricos", de generalidad puramente inductiva (como león, silla, estrella) encontramos verdaderas esencias (*Eidos, Wesen*) que pertenecen necesariamente a los objetos individuales y que, en cada dominio, son la condición misma de la posibilidad de estos *tipos contingentes*. El color, la materialidad, la percepción, el recuerdo, etc., pueden servir de ejemplos de esencias. Pero la esencia del objeto individual no es ella misma objeto individual. La esencia o la estructura necesaria del objeto se dá como algo ideal, sobre temporal, sobre espacial.

Pero el término *esencia ideal* no debe ser comprendido en el sen-

(1) Véase al final la bibliografía de Husserl.

tido de una metafísica—platónica u otra—pues no es la cuestión aquí ni la existencia del objeto individual, ni la del objeto ideal, ni la relación de estas dos existencias. Nos colocamos aquí en la actitud original que Husserl ha tomado en su primera obra fenomenológica (*Logische Untersuchungen*). Todo pensamiento *apunta* a algo, y *aquello* a que apunta,—exista o no exista—es su objeto. Pero este objeto, *apuntado en tanto que objeto*, en tanto que *pura significación de nuestro pensamiento*, puede tener las características: podemos hablar de sus propiedades, de su posibilidad de ser predicable, de su modo de darse como “existente”, “individual”, “ideal”. Hablando así de existencia, idealidad, o realidad nos situamos por encima de toda posición metafísica, de toda afirmación existencial.

Es en este orden de ideas que hablamos de esencia ideal y que la caracterizamos como sigue: la esencia de un objeto es un conjunto de predicados esenciales “que deben pertenecerle, para que otras determinaciones secundarias relativas puedan serle atribuídas” (1). En el sonido, por ejemplo, podemos variar la altura, sin que por esto deje de ser sonido. Y sin embargo sería absurdo rechazar la variación hasta negar al sonido la “altura” en general, pues un sonido así modificado dejaría de ser sonido. La altura pertenece pues necesariamente a la estructura del sonido, a su esencia; y élla es presupuesta por todos los demás predicados contingentes que pueden pertenecer al sonido.

Las *Ideen* no nos dan análisis fenomenológicos concretos del método a seguir para encontrar las “esencias” de las cosas; falta así la distinción de las esencias y de los “tipos de generalidad puramente inductiva”, con los cuales hemos comenzado este párrafo. Publicaciones próximas de Husserl brindarán estas explicaciones. Limitémonos a algunas consideraciones. Para llegar a la esencia del objeto, partimos del objeto individual (percibido o imaginado). Haciendo abstracción de su existencia, le consideramos como puramente imaginario y le modificamos *en la fantasía* en sus diferentes atributos. Pero a través de todas las modificaciones posibles de un atributo permanece algo invariable, idéntico, base necesaria de la variación. Y este carácter invariable se dá como algo general, precisamente porque es un “momento” idéntico de una serie, *en principio infinita*, de variaciones imaginarias: tiene una extensión infinita en los “posibles”. Aprender estos invariables en las variaciones, es aprender las esencias. Y el conocimiento que podemos tener de ellas, es una intuición, como lo muestra el párrafo siguiente.

3.—La intuición de las esencias.—(*Wesenschau, Wesensanschauung*). La intuición de las esencias es uno de los descubrimientos de las *Logische Untersuchungen*. En la percepción del objeto individual, este objeto individual mismo puede cumplir la función de objeto: pero también su esencia podemos aprenderla en tanto que objeto.

(1) *Ideen*, pág. 9.

En el rojo concreto de esta materia tengo frente a mí—o en un rojo imaginario—mediante las variaciones que acabamos de describir se intuye la esencia del rojo. El rojo individual percibido o imaginado no sirve sino de ejemplo a mi percepción de la esencia “rojo—nuevo objeto de un acto de conocimiento nuevo,—acto de ideación. Las verdades que conciernen a este nuevo objeto—las verdades eidéticas—son en consecuencia *independientes de la facticidad* del objeto individual y no son verdades de inducción. *Pues la facticidad del ejemplo no juega aquí el papel de premisa*; del mismo modo que la facticidad del triángulo dibujado en la pizarra no es la premisa del razonamiento geométrico.

Pero si el ejemplo individual es indispensable en tanto que base de ideación, el conocimiento de las esencias es una intuición. Tornan a encontrarse en ella las mismas propiedades que caracterizan, en tanto que intuición, la intuición sensible. El conocimiento de las esencias es “visión” de su objeto, el cual no es únicamente *significado o mentado* (Cf. 30), sino dado con evidencia “clara y distintamente”. Ella puede tener su objeto de este modo privilegiado que es el propio de la percepción y en el cual el objeto es no solamente visto “clara y distintamente”, sino dado “él mismo” (selbstda), por decirlo así—“originariamente dado”, como dice Husserl—. Está en la naturaleza misma de la esencia tener necesidad de ejemplos para ser aprehendida. Suponer que hay un entendimiento divino para quien las esencias se darían “sin ejemplos”, es suponer que para un entendimiento divino un círculo puede ser cuadrado.

4.—La noción de la verdad.—No solamente las esencias son susceptibles de intuición, sino también las formas categoriales, como, por ejemplo, la forma sintética que enlaza el sujeto y el predicado del juicio. Es verdad que la *intuición intelectual* que las aprehende tiene necesidad, por su naturaleza, de la intuición sensible sobre la cual aquélla se funda. Pero ella no deja por eso de ser intuición, del mismo modo que la intuición de las esencias conserva su carácter de intuición pese a la “necesidad de ejemplos” que está en su naturaleza.

La extensión del concepto de la intuición a la esfera de las esencias y de las formas categoriales, ha permitido a Husserl ver en la intuición el momento esencial del conocimiento verdadero. Todo conocimiento consiste en la presencia de un objeto frente a la conciencia, y todo enunciado *verdadero* concerniente al objeto no puede provenir sino de la estructura del objeto mismo, visto en la intuición. Esto concierne tanto al objeto individual como a la esencia. Nosotros decimos con verdad: “todo color es necesariamente extenso, pues nosotros lo vemos en la esencia del color, del mismo modo que la proposición “el árbol es verde” se justifica por la percepción sensible que la constata.

Así se afirma en fenomenología que la verdad depende de su

objeto. Pero subrayemos lo siguiente: esto no implica de ninguna manera una metafísica realista; la dependencia de la verdad con relación a su objeto, significa solamente que antes que toda teoría sobre la existencia o no existencia de los objetos, todo pensamiento, por su esencia misma, está orientado hacia su objeto, el cual únicamente puede fundamentar las intenciones del pensamiento. El carácter necesario de una verdad no proviene de quién sabe qué mecanismo del pensamiento que le permite enlazar tal sujeto a tal predicado, sino de la estructura necesaria de su objeto. La demostración deductiva no puede ser sino un modo de conducir una verdad a su origen intuitivo.

En esta concepción el racionalismo y el empirismo se encuentran, en algo, conciliados. La fuente del conocimiento es ciertamente la experiencia, pero la experiencia en el sentido lato del término, comprendida como intuición, y que, al lado de los hechos empíricos sensibles, puede ver las esencias y las categorías.

5.—La relación de las verdades eidéticas, con las verdades individuales; las ontologías regionales.—Las esencias pueden ser más o menos generales. La esencia "cosa material" es más general que la esencia "cosa blanca". Las esencias de generalidad superior se denominan *región*. De otro lado, la esencia especificada como la esencia "cosa blanca de un matiz determinado", por ejemplo, es todavía algo ideal y no debe ser confundida con el hecho empírico que la individualiza.

Sin embargo, los hechos empíricos pueden ser contemplados en tanto que singularizaciones o individuaciones de las esencias especificadas. Es por esto que las leyes eidéticas, como las leyes geométricas, por ejemplo, valen también para el espacio real. Los hechos, en tanto que son individuaciones de las esencias, son determinados por las verdades eidéticas de las regiones respectivas. Las ciencias de hechos dependen pues de las ciencias eidéticas. Y son estas ciencias eidéticas las que racionalizan las ciencias de hechos. La física moderna debe su desarrollo al hecho de que la esencia "espacio" que forma parte de la región "cosa material", ha sido, desde la antigüedad, el objeto de una ciencia eidética desarrollada. Pero ella no agota la región "cosa material", en la cual otras esencias constitutivas deben igualmente alimentar las eidéticas. De otro lado, regiones como "sociedad", "animalidad", "cultura", etc., deben igualmente hacerse objetos de ciencias eidéticas, que contribuyen al desarrollo de las ciencias de hechos correspondientes y les confieren dignidad científica. Una de las funciones de la fenomenología, en el sentido husserliano del término, será la de ser la ciencia eidética que racionalizará la psicología empírica.

Todas estas *eidéticas regionales* que no son por el momento sino *desiderata*, Husserl las llama *ontologías regionales*. Establecer estas ontologías es un inmenso campo de trabajo.

6.—**La ontología formal.**—Las ciencias de hechos dependen de las ciencias eidéticas aún en otro sentido: su objeto, independientemente de su materia, obedece a las leyes de la ciencia eidética, que estudia “la forma del objeto en general”. Ellas dependen de la lógica.

Sin distinción de su materia, todas las ciencias obedecen a la ciencia eidética de la región “forma del objeto en general”. Formas como “objeto”, “relación”, “orden”, “propiedad”, “síntesis predicativa”, etc., tornan a encontrarse en los objetos de todas las regiones y son regulados por las leyes eidéticas. El estudio de las relaciones eidéticas de las formas constituye el objeto de la *ontología formal*.

La ontología formal no es en el fondo otra cosa que “la lógica pura comprendida en su total extensión hasta la *mathesis universalis*” (der reinen Logik der vollen Extension bis zur *mathesis universalis*. Ideen. pág. 22). La lógica pura es así identificada con la *mathesis universalis* y comprendida como ciencia de las formas. He aquí uno de los resultados del primer volumen de las *Logische Untersuchungen*. La lógica tradicional no es, según esta concepción, sino una mínima parte de la *mathesis universalis*: ella no es sino una *apofansis*, ella no estudia sino las formas puras de las significaciones, (*Bedeutungen*) que forma parte de sus aseveraciones.

El conjunto de las verdades de la “ontología formal” se une a un cierto número de axiomas. A los conceptos constitutivos de estos axiomas, Husserl los denomina *categorías analíticas*.

7.—**El género y la forma.**—Sin embargo, la idea de forma, tal como ella se presenta en nuestro desarrollo, debe ser bien distinguida de la idea del género. Cada región presenta una estructura jerárquica de género a especie, que concluye de un lado por el género superior, y de otro lado, por la última diferencia. Pero la “forma del objeto en general” no es el género superior de todas las regiones, *ella es la forma*. Cumplir esta forma mediante un contenido material es una operación totalmente diferente de la especificación del género. La relación de la forma “S es P” con el principio físico “todos los cuerpos son pesados” es diferente de la relación del género “color” con la especie “rojo”. Del mismo modo que en matemáticas “el tránsito del espacio al concepto de multiplicidad euclidiana, no es una generalización sino una formalización”.

Así se presentan a nosotros tres conceptos de extensión: a), extensión eidética—de la esencia genérica en las esencias específicas; b), extensión matemática—de la forma en sus contenidos materiales; c), extensión empírica—de la esencia—última diferencia—en los objetos que la individualizan.

8.—**Conocimientos analíticos y conocimientos sintéticos.**—Las ontologías regionales son determinadas por la *esencia material* de cada región, y no solamente por la “forma pura de objeto en general”,

común a todas. En tanto que ciencias que ayudan a la intuición eidética, las "ontologías regionales" son apriorísticas, es decir, independientes de la experiencia empírica. Así las ontologías regionales presentan un tipo de conocimiento que puede llamarse sintético *a priori*, a diferencia del conocimiento *analítico*, el cual, en virtud de las leyes de la ontología formal, concluye *in formae*. En este orden de ideas, las categorías sintéticas que podemos oponer a las categorías analíticas no pueden ser sino los conceptos fundamentales de los axiomas, a los cuales se unen las ontologías regionales. El número de categorías será pues infinitamente más grande que el que Kant creyó. Habrá tantos grupos de categorías como de regiones.

El campo de los conocimientos sintéticos *a priori* se encuentra pues ampliamente extendido gracias a la nueva concepción del conocimiento apriorístico en el cual este último es identificado con la intuición de las esencias materiales y formales. Esto, con relación a la idea de este "apriori material" que es posible, entiéndase bien, en el dominio de las *esencias puras* y no en el de los *tipos generales*; y con la posibilidad de las "ontologías" que de ella fluyen, a las que los primeros discípulos de Husserl—de la época de las *Logische Untersuchungen*—se han adscrito. Quienes siguen a Husserl—con algunas reservas todavía—en su concepción de la fenomenología, no hacen de las "ontologías regionales" sino exploraciones en las diferentes regiones de objetos. La fenomenología, tal como Husserl la entiende, es otra cosa. El pretende que ella sea el fundamento absolutamente cierto de todas las ciencias. Pues las "ontologías", aunque diferentemente racionales que las ciencias de hechos, tienen necesidad de un fundamento, como vamos a mostrar.

9.—**Observaciones críticas contra el naturalismo que niega las esencias.**—Los puntos que acabamos de exponer son ya ellos mismos resultados de intuición. El "naturalismo" que las niega y que surge sobre todo contra la objetividad de las esencias ha sido largamente criticado en las "*Logische Untersuchungen*". Las *Ideen* reproducen los puntos principales de esta crítica.

A pesar de todo, el naturalismo parte de una intención justa, que consiste en no confiar sino en la experiencia, traicionando el principio positivista que identifica *dogmáticamente* "experiencia" y "experiencia sensible". Este es un dogmatismo al cual se opone el verdadero positivismo, haciendo en uso anterior a toda teoría, del principio intuitivo, de la experiencia en el sentido lato del término. Usar de la intuición, interrogar a las cosas mismas, éste es el único medio de *comenzar* sin presuposiciones, de llegar a los *principios*.

Todo escepticismo es absurdo, pues él se refuta a sí mismo, porque la negación de las esencias y, por consecuencia, de las verdades generales, conduce al escepticismo. Pues la experiencia sensible, única fuente de verdad en la hipótesis naturalista, no podrá jamás garantizar el carácter general de las verdades que ella establece, pues-

to que los principios de la experiencia sensible, los principios de la inducción, no podrían ser proclamados absolutamente ciertos.

De otro lado, el naturalismo se equivoca cuando cree dar cuenta de la esencia por una teoría psicologista que consiste en ver en la esencia una especie de hecho psicológico individual; esto sería en efecto, confundir el *acto* del conocimiento con el objeto del conocimiento. El acto del conocimiento, el acto de contar, por ejemplo, es *sin* duda algo psicológico y temporal, pero el objeto del conocimiento, el número, es algo ideal y trascendente del acto. Es esta la misma distinción que nos hace comprender por qué la esencia, en tanto que producida por nuestra espontaneidad se ejercita sobre lo dado empírico, no es una ficción creada por nosotros. Pues es el acto lo que es producido por nuestra espontaneidad y no la esencia, susceptible como es de conocimiento verdadero y falso, en el pensamiento geométrico, por ejemplo.

Los derechos de la intuición eidética al lado de la intuición individual se encuentran justificados. La intuición eidética (para el mundo de las esencias) como la intuición individual (para el mundo de los hechos) nos entrega sus objetos con evidencia. La intuición es la fuente primera de todo derecho del conocimiento a la verdad, el "principio de los principios".

10.—Tránsito a la fenomenología en el sentido Husserliano del término.—Es sin duda este método intuitivo el que la ciencia sigue efectivamente, haciendo uso tanto de la intuición eidética (en matemáticas) como de la intuición individual. No es sino apartándose de estos procedimientos como el sabio se hace naturalista, y por consiguiente, escéptico. Lo que él interpreta mal no es la naturaleza de sus objetos, sino *su manera de ser dados y de existir* para la conciencia. Para superar, en consecuencia, definitivamente estas malas interpretaciones y el escepticismo que encierran—*la manera como el objeto se da a la conciencia, el sentido de su objetividad, debe hacerse fin de investigaciones intuitivas*. Pero por este motivo, la consideración intuitiva debe volverse hacia la conciencia a la cual los objetos se dan y atender así mismo a la fuente misma que significa " *darse a la conciencia*". La fenomenología, en el sentido husserliano del término, no hará sino cumplir esta labor.

Las "ontologías regionales", orientadas hacia sus objetos, no tienen la conciencia por tema y no pueden por sí mismas oponer intuiciones ciertas al escepticismo alimentado por un dogmatismo empirista. He aquí por qué Husserl caracteriza la actitud de las ontologías eidéticas, como las de las ciencias de hechos, de ingenua y dogmática: sin engañarse sobre las proposiciones que estas ciencias establecen, *el sentido de la objetividad* de estas proposiciones se les escapa; ellas ven aquello que se dá, pero no cómo, en tanto que dado, lo dado se dá.

La nueva ciencia tendrá por tema la conciencia en la cual los

objetos son dados y podrá únicamente determinar el sentido de su objetividad y de su conocimiento. Así, ante todo, el escepticismo será superado. Pero la solución de los problemas que se presentan a la fenomenología en tanto que ella es el fundamento de las ciencias y el esclarecimiento de su sentido, es al mismo tiempo la solución del gran problema filosófico que concierne al sentido de la trascendencia a la cual pretenden los objetos en relación con la conciencia.

Esta nueva dirección de investigaciones es filosófica por excelencia. Es posible elevarse en ella a las fuentes mismas de toda existencia por la conciencia, estudiar el modo como las cosas se manifiestan, estudiar todo aquello que todas las demás ciencias presuponen sin explicación.

Hay más: interrogar qué significa que los objetos se den a la conciencia, qué significa su trascendencia o su objetividad para la conciencia, es interrogar al mismo tiempo la significación de la existencia de las cosas todas. Pues la existencia de la que puede hablarse razonablemente, no puede ser sino la existencia que se manifiesta a la conciencia, y que se trata únicamente de aprehender en la conciencia, exactamente en sus modos de manifestarse. Suponer que las cosas en sí existen de modo distinto al modo como se manifiestan, es desconocer el carácter de "en sí" que tienen las cosas dadas a la conciencia e imaginar que ellos se dan como imágenes o signos de un otro mundo. Nuestra conciencia se orienta hacia las cosas dadas, su intención consiste en aprehenderlas a ellas, son las cosas dadas que nosotros ponemos como existentes, pero la existencia no es jamás tema de la actitud ingenua y científica. Nuestro único problema no puede consistir sino en esclarecer el sentido de su existencia. Nosotros debemos tomarlo exactamente como aquello que de ella se dá a la conciencia.

Sección II.—Consideraciones fenomenológicas fundamentales

11.—**Consideraciones preliminares.**—Acabamos de mostrar que es necesario desviar nuestra contemplación intuitiva de las cosas y de las ciencias, para fijarla sobre la conciencia que piensa las cosas y que hace las ciencias. También hemos mostrado el fin filosófico de tal cambio de actitud. Pero, buscando ahora determinar en qué sentido la conciencia va a hacerse objeto nuestro, debemos tener presente que una de las preocupaciones de la que hemos partido, es la superación del escepticismo. Entre las vías que conducen a la fenomenología, escogeremos aquello en la cual el carácter absoluto de la nueva ciencia, su oposición absoluta a todo escepticismo, está siempre presente.

12.—**Actitud natural y actitud fenomenológica.**—La actitud natural en la cual nosotros vivimos y en la cual permanecemos mientras hacemos ciencia, no conoce el problema del sentido del conoci-

miento y de la trascendencia. En esta actitud nosotros encontramos un mundo *existente*, al cual pertenecemos junto con los otros hombres, junto con toda la naturaleza animada. En cada uno de nuestros actos que tienen el mundo por objeto, su existencia está implicada. *La existencia del mundo es la tesis general que caracteriza la actitud natural.*

Pero esta actitud debe ser radicalmente cambiada. De una parte el sentido de esta *tesis existencial* que la actitud natural presupone ingenuamente—el sentido de la existencia—debe ser esclarecido. De otro lado, este cambio permite superar el escepticismo que es posible precisamente porque el sentido de esta tesis es obscuro.

Estas dos preocupaciones determinan una actitud nueva. Esta tiene algo de la duda cartesiana, sin coincidir con ella completamente. Nosotros no vivimos ya la tesis existencial, que no es cierta absolutamente—pero nosotros no la rechazamos, no pasamos a su antítesis. Nosotros hacemos de esta tesis misma el objeto de nuestra investigación. Así la tesis susceptible de duda es “puesta fuera de acción” (ausser Aktion gesetzt), “excluida” (ausgeschaltet), “puesta entre paréntesis” (eingeklammert)—pero no desaparece completamente: sin vivir en ella, podemos hablar de ella y de sus propiedades. A esta actitud Husserl la llama fenomenológica.

La suspensión fenomenológica se aplica a todas las posiciones existenciales de la actitud natural: los juicios científicos, estéticos, morales, etc. son puestos entre paréntesis, nos está prohibido vivir en ellos. Pero nosotros no dejamos de considerarlos: sin tomar partido en favor o en contra de su valor, *sin vivir* en ellos, como lo hacemos en la actitud natural, consideramos en su aspecto concreto *esta vida misma*, esta conciencia que pone todas estas proposiciones. Consideramos así estas proposiciones en tanto que puestas por la conciencia, *y exactamente del modo como son puestas por la conciencia, son presentes y dadas en ella.* Contempladas así estas proposiciones no son nada más que lo que ellas son en la actitud natural, ellas son “residuos fenomenológicos”. La suspensión fenomenológica se llama así “reducción fenomenológica”.

Así la suspensión que nos impide toda tesis existencial sobre el mundo, nos presenta la conciencia posicional misma como objeto de investigaciones.

¿Pero hemos cumplido así nuestra segunda preocupación de rechazar en nuestras investigaciones todo escepticismo? ¿La conciencia misma no forma parte del mundo existente? ¿La suspensión no debe poner entre paréntesis toda afirmación que tenga la conciencia por objeto? Y, ¿en consecuencia, no permanece imposible toda fenomenología comprendida como ciencia indubitable de la conciencia? Las páginas siguientes responderán a estas preguntas.

13.—*La esencia de la conciencia; la intencionalidad.*—Un estudio de la naturaleza de la conciencia nos mostrará que considerada

desde cierto lado, la conciencia resiste a la suspensión, como campo de certeza absoluta.

Bajo el título de conciencia, Husserl comprende la esfera del "cogito" en el sentido cartesiano del término: yo pienso, yo entiendo, yo concibo, yo niego, yo veo, yo no veo, yo imagino, yo siento, etc. El carácter que pertenece necesariamente a toda la esfera de la conciencia—actual (atenta) y potencial (esfera que comprende la totalidad de los *actos posibles* de la conciencia y sin la cual la conciencia actual sería impensable)—es el ser siempre "conciencia de algo": toda percepción es percepción de lo "percibido", todo deseo es deseo de lo "deseado", etc. A esta propiedad fundamental de la conciencia, Husserl la denomina *intencionalidad*.

Pero la intencionalidad—y esto debe ser bien comprendido—no es un lazo entre dos estados psicológicos, en el cual uno sería el acto y el otro el objeto, ni tampoco un lazo entre la conciencia de una parte y el objeto real de la otra. La gran originalidad de Husserl consiste en ver que la "relación con el objeto" no es algo que se intercala entre la conciencia y el objeto, sino que "la relación con el objeto" es la conciencia misma. *Es la relación con el objeto lo que constituye el fenómeno primitivo y no un sujeto y un objeto que deberían llegar el uno al otro.*

Este punto de vista permite entrever la falsedad de la posición tradicional del problema del conocimiento. Pues el hecho de que el sujeto llegue al objeto no puede ser un problema. Aquello que se hace el tema de la teoría del conocimiento, es el estudio concreto de las diferentes estructuras de este fenómeno primitivo que es la "relación con el objeto" o *intencionalidad*. Este estudio, como lo veremos más tarde, es el problema principal de la fenomenología.

Pero no se trata de esto por el momento: ello nos hace ver la esencia de la conciencia en tanto que rechaza la duda, por oposición al mundo de sus objetos. ¿Cómo puede distinguírsela del objeto al cual se dirige? Y, ¿en el caso particular del mundo, dirigido sobre ella como objeto, ligado con ella junto con los seres animados, es ella verdaderamente distinta?

14.—La conciencia y el mundo de la percepción.—De creer a la filosofía de las cualidades primarias y secundarias, sería posible identificar las cualidades secundarias (y desde Berkeley también las cualidades primarias) con el contenido de la conciencia, suerte de caja en la cual estas cualidades que pertenecen al mismo tiempo al mundo, estarían encerradas. Sin embargo, un análisis preciso nos muestra que la cualidad se encuentra ya sobre un plano diferente con relación a la conciencia: una cualidad idéntica, en efecto, puede darse en una cambiante corriente de percepciones. "El mismo color, dice Husserl, aparece en una multiplicidad continua de matices de color". El rojo y la percepción de lo rojo son dos. Aquello que pertenece al contenido real de la conciencia son estas "*Abschattungen*" o *sensaciones*; una

intención las anima y les presta una función representativa. Pero estas sensaciones son momentos de la vida y no del espacio; ellas no son pues cualidades del objeto todavía no objetivadas, como creían los sensualistas. La cualidad objetiva no forma parte de la conciencia, no está encajada en ella; aquélla es trascendente en relación con la conciencia. La naturaleza de la conciencia se presenta así como totalmente diferente del mundo de la percepción—conjunto de cualidades primarias y secundarias que forman su objeto.

15.—**La percepción inmanente y la percepción trascendente.**—Sin embargo, la conciencia—sensaciones e intenciones—puede ser ella misma objeto de percepción, de recuerdo, de imaginación, etc. Estos actos son entonces actos de reflexión. Pero si en los actos de reflexión el objeto es distinguible del acto, la trascendencia del objeto con relación al acto reflexivo es de otro carácter que la trascendencia del objeto espacial con relación a su percepción. El objeto de la reflexión (percepción inmanente) puede, él mismo, pertenecer a la corriente de la conciencia, mientras que esto es *por esencia imposible*, para el objeto espacial. De aquí que le llamamos objeto trascendente, y a la percepción que lo aprehende, *percepción trascendente*.

Una consideración de gran importancia se sigue de estas leyes eidéticas: es absurdo, suponer que nuestra percepción trascendente, porque es trascendente, no alcanza a la cosa en sí, y que una inteligencia perfecta la percibiría en un acto inmanente. Esto es absurdo, pues sería suponer que la cosa trascendente puede ser dada de un modo inmanente. Otro punto decisivo que nosotros hemos ya expuesto, es: el mundo de las cosas no se dá con el carácter de imagen o de símbolo de un otro mundo, sino siempre con el carácter de "en sí". Y es ciertamente tal como se dá a la percepción como es objeto de nuestro conocimiento. «Jorge Puccinelli Converso»

16.—**Estudio comparativo de la percepción inmanente y trascendente.**—El objeto trascendente se dá *por esencia* de una manera inadecuada: nosotros no podemos, por medio de un solo acto, aprehender todos los lados de la mesa; se precisa una serie continua de miradas, serie que *por esencia* es infinita. El objeto trascendente se dá de otra parte como algo relativo: él no tiene sino aspectos, sin que pueda decirse—si no es por convención—aquello que él es en sí. Un sonido de violín, por ejemplo, depende del sitio de la sala en que lo escucho, pero todos sus "aspectos" que se revelan a mí tienen el mismo derecho a llamarse "el sonido tal como es en sí".

El objeto inmanente, por el contrario, se dá de una manera adecuada y como algo que no se revela en una serie de aspectos, sino que se dá como absoluto.

Por otra parte, *el objeto inmanente* se dá como habiendo existido ya antes de la reflexión, como teniendo una existencia independiente de la reflexión. El sentido de la existencia del objeto trascendente, consiste, por el contrario, en el hecho de que él es

objeto de una conciencia actual o que pertenece a sus posibilidades más inmediatas. Y si, por otra parte, hablamos de la existencia de objetos trascendentes que no son objetos ni de conciencia actual, ni de conciencia inmediatamente posible, es que percepciones actuales o potenciales su perceptibilidad es *motivada*.

17.—*La existencia absoluta de la conciencia, la existencia ideal del mundo.*—De los análisis precedentes se sigue que:

1.º—Para el objeto trascendente (o el mundo) el sentido de la existencia es agotado por el hecho de ser susceptible de una percepción actual, potencial o motivada. La existencia del objeto trascendente es siempre relativa a una conciencia (ver más arriba el ejemplo del sonido), su “*es*” es siempre un “*percipi*” (proposición que no debe ser comprendida en el sentido de Berkeley, puesto que el “*es*” no está encajado en el “*percipi*”, sino que le trasciende), y supone pues una conciencia. La conciencia, por el contrario, se da como existente independientemente de la reflexión que la percibe, como existente por su propia naturaleza: “*nulla re indiget ad existendum*”. Es así como Husserl reforma el cogito cartesiano, que él considera como necesario punto de partida de toda filosofía.

2.º—Pero no solamente la existencia del objeto trascendente se agota en su existencia para una conciencia—esta existencia misma se presenta como contingente. Puesto que el objeto trascendente no es jamás dado de un modo adecuado, sino siempre relativamente a una serie de “*aspectos*” que se descubren sucesivamente, su “*existencia para la conciencia*” puede a cada momento aparecer como ilusoria: la serie de percepciones puede *en principio* negar las percepciones precedentes. Sólo la conciencia es dada de un modo adecuado y absoluto, independientemente de una continuidad de aspectos.

Estos resultados son de una gran importancia para nuestra preocupación inicial. (Cf. No. 12). Si la posición de la existencia del mundo es siempre susceptible de duda, la posición de la existencia de la conciencia rechaza toda duda. *La conciencia se presenta pues como residuo que rechaza la suspensión fenomenológica* y toda verdad que la concierne es absolutamente cierta. En los desarrollos siguientes, nos queda todavía por evitar todo malentendido.

18.—*La conciencia psicológica y la conciencia absoluta.*—Nuestros análisis nos han mostrado que el ser como conciencia tiene un sentido totalmente diferente del ser como naturaleza, y que no solamente la conciencia no depende de la naturaleza, como lo quería el naturalismo, sino que es más bien el ser de la naturaleza el que depende del ser de la conciencia—sin que la dependencia tenga un sentido mitológico. Pero en estas condiciones, ¿cómo comprender la conciencia que en la naturaleza animada y en el hombre se presenta como formando parte de la naturaleza.

Es que la conciencia—ser absoluto—puede apercibirse en un acto de percepción especial en relación con la naturaleza. Como ob-

jeto de esta aperepción—sin perder aquello que sea de su esencia—ella es sin embargo aperebida como modificada, como enlazada a la naturaleza y participa así de la trascendencia de esta última. La conciencia de la cual se trata en la evidencia absoluta del “cogito” no es esta conciencia de la naturaleza, pues toda naturaleza es *por esencia* susceptible de duda. *Esta conciencia parte de la naturaleza, es objeto de una ciencia natural, la psicología.*

La conciencia que estudia la fenomenología no es pues idéntica a aquélla de la psicología. *Ella es la conciencia absoluta o la conciencia pura trascendental.* Con lo dicho, la diferencia de estas dos actitudes queda esclarecida. La reflexión sobre la conciencia en la cual incide la fenomenología no es la reflexión psicológica, pues ella no se dirige sobre la naturaleza sino sobre la conciencia absoluta, independientemente de la naturaleza, *y a la cual toda naturaleza es dada.*

La distinción entre conciencia psicológica y fenomenológica es fundamental en Husserl. Ella permite superar todo naturalismo, pues la conciencia que estudia la fenomenología no forma parte de la naturaleza. Pero la originalidad de esta concepción consiste en que en ella no se trata de una conciencia abstracta—la idea de conciencia—que opone a la conciencia psicológica, a la manera de las ciencias que limitan sus dominios con la ayuda de las abstracciones—no un “Yo Absoluto” de Fichte—sino una conciencia individual que cada uno de nosotros torna a encontrar en sí mismo en el “cogito” y a la cual la conciencia psicológica misma debe su existencia. En esto consiste, según Husserl, el gran error de Descartes: haber identificado en el comienzo de las “Meditaciones”—obra que según Husserl inaugura la filosofía moderna y de la cual la fenomenología no es sino una eflorrescencia—el “ego” dado en una intuición cierta con el “animus” que forma parte de la naturaleza. *Converso*

19.—**Las reducciones sucesivas.**—Estudiando la conciencia pura absoluta, objeto de la fenomenología, excluimos naturalmente todas las proposiciones que tienen la naturaleza por objeto (ciencias naturales), pero nosotros no hacemos ya uso ni de la lógica, ni de la ontología formal, pues *nuestra nueva ciencia eidética será puramente descriptiva* y no hará uso de la deducción. En cuanto a los axiomas lógicos, a los cuales todo objeto en tanto que objeto debe obedecer (por ejemplo el principio de contradicción), nosotros los intuiremos directamente en cada uno de los objetos de nuestro estudio. Luego, excluimos toda afirmación concerniente a Dios—principio de finalidad y objeto de la experiencia religiosa—y dejamos de lado la cuestión del “yo puro”, momento que pertenece necesariamente a todo acto de la conciencia. Por último, pasaremos así de las “ontologías regionales” en las cuales el sentido verdadero no podrá ser esclarecido antes de haber estudiado la esencia de la conciencia pura—objeto de la fenomenología.

20.—**Fenomenología, prima filosofía.**—La fenomenología se pre-

senta en vista de estas reflexiones, como ciencia independiente de toda premisa extraña, ciencia absolutamente cierta y que basará la crítica y la fundamentación de todas las otras ciencias. Estas últimas, ejercitadas en la actitud natural, dirigidas exclusivamente hacia sus objetos, no podrán jamás proponer el problema crítico del sentido del conocimiento, de la estructura de la intencionalidad, y, por consecuencia, del sentido de la objetividad en cada región de objetos. De una parte, por su independencia de toda otra ciencia, de otra parte, por el carácter principista de sus problemas, la fenomenología debe realizar, según Husserl, el ideal de la prima philosophia.

Sección III.—El método y los problemas de la fenomenología pura.

21.—La fenomenología, ciencia intuitiva.—La fenomenología procede por intuiciones. Pero la intuición admite grados de claridad—su objeto puede aparecer con una característica interna de “lejano” o “próximo”. Fijando en una terminología unívoca los objetos que el campo de la conciencia pura nos presenta, lo hacemos en una intuición de claridad absoluta en la cual el objeto nos es dado en una “proximidad” absoluta.

Pero la fenomenología no es una ciencia de hechos de la conciencia pura. Ella quiere estudiar su esencia. Así, la intuición de la cual ella se sirve no es individual sino eidética (Cf. párr. 3): partiendo de los estados de conciencia (Erlebnisse: vivencias) individuales, ella aprehende en ellos como en un ejemplo, su esencia. Las Erlebnisse que sirven de ejemplos, no deben ser necesariamente dadas en una intuición perceptiva (originaria). Las Erlebnisse puramente imaginadas pueden también servir de base, como las Erlebnisse, a la ideación. Esta consideración es de una gran importancia metodológica. Pues por ella la fenomenología conquista mayor libertad y no está atada en sus investigaciones a la percepción. Y ella muestra una vez más que las ciencias eidéticas no tienen la percepción individual por premisa. “La ficción, dice paradójicamente Husserl, es el elemento vital de la fenomenología como de toda ciencia eidética”.

22.—La posibilidad de una eidética descriptiva.—La fenomenología es una ciencia eidética descriptiva. Sin embargo, las eidéticas que nosotros poseemos—geometría, lógica—no son descriptivas. Estas ciencias, la geometría por ejemplo, fijan algunas esencias primarias que entran en los axiomas fundamentales, y deducen, partiendo de estas esencias, todas aquéllas que pertenecen al mismo dominio. Los dominios como el espacio, que se atribuyen por esencia a una semejante determinación, partiendo de un número finito de axiomas, son llamados por Husserl, *multiplicidad definida o matemática*. Pues una característica esencial de una multiplicidad matemática es la de admitir la formación de *conceptos exactos*. Los conceptos exactos en una ciencia no dependen solamente del arte lógico del sabio, sino de

la esencia del dominio de estudios de ella misma. Estos conceptos son posibles en una "multiplicidad definida" y se forman por el procedimiento de *idealización* que las permite ser distinguidas del procedimiento de *ideación*, que era el problema del comienzo de esta exposición. *Idealizar* no consiste simplemente en aprehender la esencia de la cosa individual, concretamente dada en la percepción—sino más todavía—aprehender el grado límite de su esencia—como en el espacio concreto se aprehenden las ideas geométricas. Un concepto así elaborado es una "idea en el sentido kantiano del término" que la distingue de la esencia tal como la hemos considerado hasta ahora, "idea en el sentido platónico del término". Las cosas individuales pueden aproximarse a la idea kantiana, pero no realizarla jamás.

Las ciencias eidéticas que conocía la filosofía tradicional, tenían por objeto "multiplicidades matemáticas", los conceptos exactos, resultados de idealización. Es por esto que la filosofía tradicional identificaba ciencia apriórica y ciencia deductiva. Los análisis de nuestra primera sección nos han mostrado que ciencia apriórica significa ciencia independiente de toda facticidad, y que procede por intuición eidética. La deducción no es pues el carácter necesario de una ciencia apriórica y los "conceptos exactos" no son los únicos científicos.

El gran descubrimiento de Husserl es la "existencia" de los "conceptos" inexactos a los cuales se llega no por idealización sino por ideación. Así por ejemplo, estudiando la esencia de un "estado de conciencia" (*Erlebnis*), la ideación parte de una "*Erlebnis*" individual, y, haciendo desaparecer la individualidad, la eleva a la esencia en su total aspecto concreto y en todo lo vago que le pertenece esencialmente. La fenomenología no puede consistir en la deducción de la esencia de tal o de otro estado de conciencia partiendo de algún axioma, sino en describir su estructura necesaria. Y, como nuestra descripción está dirigida por una intuición eidética, realizamos una eidética, haciendo la descripción.

23.—La reflexión.—Para estar seguro del carácter indubitable de la fenomenología, algunas consideraciones se imponen al sujeto del acto por el cual la conciencia pura es estudiada: la reflexión (en el sentido del parágrafo 18).

Los estados de conciencia (*Erlebnisse*) son vividos por el "yo", pero no se hacen sus objetos sino en la reflexión.

Sin embargo, bajo la mirada de la reflexión la vida consciente se modifica: nuestra cólera aprehendida por la reflexión no tiene ya la vivacidad anterior a la reflexión. De otro lado, la vida consciente transcurre continuamente en el tiempo, y la reflexión no sabría aprehenderla si no fuera por los actos de *protención*, atendiendo a los momentos de la duración—y por estos actos de "retención"—reteniendo, por decirlo así, aquellos que acaban de transcurrir. Pero los unos y los otros se presentan a la conciencia como modificados: en la forma de "pasados" o de "futuros".

Estas modificaciones, *que constituyen un gran campo de estudio*, no impiden sin embargo que el estado de conciencia modificado por la reflexión se dé precisamente en tanto que tal; y así *la reflexión aprehende la conciencia en su forma no modificada a través de las modificaciones.*

Esta posibilidad de aprehender el estado de conciencia tal como es en realidad antes de la reflexión e independientemente de sus modificaciones temporales,—posibilidad esencial para la pretensión de la fenomenología de aprehender la conciencia tal como existe realmente—no puede ser negada. Una negación sería en efecto absurda, pues supondría aquello que niega. Decir que se duda de la reflexión es suponer que la reflexión nos dá por lo menos esta duda misma. De otro lado, quienes dicen que los estados de conciencia son modificados por la reflexión, presuponen conocidos los estados no modificados, pues de otro modo no podría suponerse la modificación, ni, por lo tanto, la posibilidad de la reflexión misma.

La posibilidad de cada estado de conciencia de ser dado a la reflexión tal como ella es, es una *necesidad* esencial. La reflexión es el único medio de conocer la conciencia y sería absurdo considerar las modificaciones que ella impone, por esencia, a su objeto, como los defectos de una constitución psicológica dada.

24.—*La fenomenología subjetivamente orientada.*—Los desarrollos que preceden justifican la fenomenología en tanto que ciencia eidética descriptiva de la conciencia pura que tiene por método la reflexión.

La conciencia pura puede, sin embargo, ser contemplada de diversos modos. Nuestra preocupación inicial consistía en estudiarla en tanto que relación con el objeto, en tanto que intencionalidad. Tal es el tema de las investigaciones infinitas de la *fenomenología objetivamente orientada* y sobre la cual se concentra el principal interés del primer volumen de las *Ideen*.

Sin embargo, la conciencia presenta todavía otro aspecto en tanto que pertenece siempre a un “yo” del cual los actos surgen, por decirlo así; en tanto que ella cumple una duración, en tanto que se encuentran en ella elementos como las sensaciones, elementos en cierto modo materiales, “hyléticos” en la terminología husserliana. Esta “capa hylética” no es únicamente la propia de la percepción, sino se vuelve a encontrar en todos los dominios de la vida consciente. Todo esto es objeto de largas investigaciones en la *fenomenología subjetivamente orientada*. La relación del “yo” con la conciencia que cumple el tiempo, sobre todo el problema del yo como personalidad, la constitución del tiempo—duración diferente del tiempo cósmico, y en el cual los momentos se interpenetran en una relación sui géneris de *intencionalidad*,⁽¹⁾ todos estos problemas e investigaciones, indi-

(1) En esta tesis Husserl torna a encontrarse a menudo con Bergson, a quien ignoraba en el momento de desarrollo de su pensamiento. Ver la obra

cados ya en las Ideen, constituyen el objeto de obras que Husserl no ha publicado todavía, pero que, accesibles en manuscritos a sus colaboradores y discípulos, han ejercido, antes de su publicación, la más poderosa influencia. (2).

25.—La fenomenología objetivamente orientada.—Empero, nuestro interés mayor lo constituye la conciencia en tanto que ella es “relación con un objeto” o intencionalidad. Nosotros hemos ya subrayado (Cf. 12) que la intencionalidad no debe ser comprendida como puente entre la conciencia y el objeto, sino que es más bien esta relación con el objeto mismo el fenómeno primitivo. Pero la intención, la relación de la conciencia con el objeto no es una contemplación vacía del objeto, que tendría únicamente la función de darlo y al cual se agregarían después momentos puramente cualitativos y subjetivos de alegría, deseo, juicio, etc. En consecuencia, para estudiar cómo el objeto es dado a la conciencia, no es suficiente estudiar esta contemplación vacía, esta intención común a toda la conciencia. *La alegría, el deseo, el juicio, etc. son, ellos mismos, intenciones: en cada uno de ellos el objeto es diferentemente dado*, la relación con el objeto mismo es diferente. Y si, como Husserl cree, el acto de pura representación es el fundamento necesario de los actos de placer, de valorización, de voluntad, etc., esto quiere decir que estos actos son complejos, que ellos se componen de una multiplicidad de intenciones ligadas entre sí. Pero cada una de estas intenciones, y no solamente el acto de representación, tiene la función de dar el objeto. Es precisamente por esto que el problema del conocimiento—el estudio de la relación con el objeto—presenta un campo infinito de investigaciones; sin limitarnos a la indicación general del sentido de la intencionalidad, debemos estudiar para cada género de intención el modo especial como la conciencia posee su objeto y en consecuencia, el sentido de la objetividad del objeto en cada uno de ellas. De otro lado, cada categoría de objetos se da en un tipo determinado de actos, en una complejidad de intenciones de una estructura necesaria: para cada categoría de objetos trascendentales se plantea pues la cuestión de su *constitución para la conciencia pura transcendental*.

Estos problemas constitutivos “consisten en estudiar cómo los datos sensibles (hyléticos) son animados por intenciones, como estas intenciones se unen para dar a la conciencia un objeto—uno e idéntico,—como se caracterizan y se unen los actos mediante los cuales el objeto constituido por ellos se da como existente, como conocido con razón, cuáles son los actos que lo ofrecen como pura apariencia. Es así como la fenomenología objetivamente orientada se encargará de

de Husserl que acaba de Aparecer “Edmund Husserls Vorlesungen Zur Phänomenologie des innern Zeitbewusstseins” en el Jahrbuch de Husserl, vol. IX.

(2) Ver Heidegger, “Sein und Zeit”, Jahrbuch, VIII, p. 38.

estudiar los problemas constitutivos, el sentido de "razón", "apariciencia", "Existencia", para cada región de objetos y para cada ciencia de la actitud natural. Ella realizará pues aquello que al comienzo de nuestro trabajo (Cf. 10) se presentaba como la tarea de la filosofía.

Pero esta ciencia que estudiará la esencia necesaria de las diferentes estructuras del conocimiento será al mismo tiempo la crítica, pues ella estudiará, como acabamos de decirlo, el sentido y las leyes eidéticas de todo conocimiento válido (ver la última sección), que son al mismo tiempo las normas de todo conocimiento que pretende la verdad.

La teoría y la crítica del conocimiento, en el sentido husserliano, se pregunta con toda la tradición filosófica: "¿cómo el pensamiento alcanza al objeto que le es trascendente?"—pero el problema consiste para ella no en que el pensamiento se trasciende—*pues pensamiento y pensamiento que se trasciende son sinónimos*—sino en el esclarecimiento de la estructura necesaria de cada acto del pensamiento que se trasciende y alcanza su objeto. La existencia y la trascendencia del objeto no es presupuesta metafísicamente, como en la posición tradicional del problema, sino que, antes que toda metafísica, el sentido mismo de esta existencia y de esta trascendencia se hace objeto de estudio.

La infinidad de problemas que se abren por este camino, exige trabajo positivo, trabajo de generaciones.

26.—Noema y noesis.—Todo lo que hemos dicho del carácter intencional de la conciencia, de la conciencia comprendida como "relación con el objeto", responde a la pregunta que pudo surgir en el lector al comienzo de la segunda sección: ¿cómo quiere estudiarse la relación con el objeto trascendente y, en consecuencia, el sentido de su objetividad si el objeto trascendente es excluido por la reducción fenomenológica, permaneciendo la conciencia sola como residuo?. Nosotros sostenemos que esta dificultad no es tal sino en la concepción tradicional de la conciencia, en la cual es una especie de sustancia que reposa en sí misma. La originalidad de Husserl consistió en ver que el fenómeno primario que se dá a la reflexión directa sobre la conciencia no es un "yo pienso" (ego cogito) sino un "yo pienso un objeto" (ego cogito cogitatum)—el objeto de todo pensar (de toda "cogitación")—sin que esté encajado en ella, se presenta sin embargo como su característica necesaria en tanto que necesariamente dado—y dado en su modo de presentarse a la conciencia—en la reflexión sobre la conciencia.

La novedad de este punto de vista consiste en que la idea de la intuición inmanente en la cual el carácter de indubitable ha sido descubierto por Descartes, se encuentra fecunda por la idea del carácter intencional de la conciencia, de la relación con el objeto, como su esencia misma; y así la relación con el objeto, la intencionalidad,

en toda la riqueza de sus modificaciones y de sus formas, se hace accesible a la intuición immanente. Este estudio intuitivo de la intencionalidad—esto es la fenomenología.

Si pues, como fenomenólogos, nosotros rechazamos vivir la percepción del jardín, por ejemplo, y de pronunciarnos sobre este jardín, nos pronunciamos sobre la percepción del jardín en su relación con el jardín percibido. El jardín, excluido en el tránsito a la actitud fenomenológica, torna a encontrarse en ella en tanto que “percibido”—más generalmente en calidad de aquello que él es para la conciencia (que es precisamente lo que nos interesa de él)—y su modo específico de ser objeto se hace tema de la investigación. Lo “percibido en tanto que percibido”, lo “juzgado en tanto que juzgado”, etc., es pues inseparable del acto de conciencia y Husserl lo llama *noema*. El noema se opone al acto de la conciencia misma, llamado *noesis*.

El mundo, los objetos de las ciencias naturales y de las ontologías, excluidos por la reducción, tornan a encontrarse—“entre comillas” como Husserl se expresa—en la esfera immanente de la conciencia en la cual ellos son estudiados en tanto que noemas. Dirigidos sobre la conciencia del jardín, nosotros encontramos “el jardín” entre comillas, en tanto que noema. Pero esto significa: el estudio de la conciencia nos permite aprehender el modo de ser de cada categoría de objetos en la conciencia, y, en consecuencia, estudiar el sentido de la existencia de las cosas. (1)

Los problemas de constitución de las diferentes regiones de objetos para la conciencia pura se relacionan así con el estudio eidético descriptivo de las estructuras noéticas-noemáticas de la conciencia.

Esta estructura torna a encontrarse en todos los actos de la conciencia: percepción, recuerdo, imaginación, deseo, voluntad, etc. Siempre la noesis se dá con su correlativo intencional la noema: la noesis deseo con la noema: “lo deseado en tanto que deseado”, la noesis volición con su noema “lo querido en tanto que querido”, etc. Un estudio de la naturaleza de la conciencia nos muestra un *paralelismo riguroso* entre los noemas y las noesis en todos los dominios de la conciencia. Pero esto no nos permite estudiar los noemas única-

(1) La intencionalidad es un término escolástico. Los escolásticos sabían que un objeto “mental” pertenece necesariamente a la conciencia, aún si el objeto real es destruido. Pero semejante actitud, precisamente porque ella separa el objeto mental del objeto real, no permite reducir el estudio de la relación de la conciencia con el objeto real al estudio de las estructuras noético-noemáticas. El descubrimiento de Husserl consistió en considerar el objeto, el objeto real, el mismo que en la reflexión se dá como objeto mental. Pues nada justifica la concepción que opone el objeto mental al objeto real. Es el objeto real mismo por el que somos dirigidos en la actitud natural, y no encontramos ningún doble que sirva al conocimiento. Pues por otra parte, este doble, si existiera, tendría que ser conocido mediante la ayuda de otro doble, y así hasta el infinito—lo cual es absurdo.

mente y postular las noesis correspondientes—o a la inversa; nuestro estudio debe ser intuitivo y no postular nada.

27.—El juicio.—Los límites de nuestro artículo nos obligan a dejar de lado los modelos de análisis noético-noemáticos concretos que realizan el fin de la tercera sección de las "Ideen". Husserl estudia allí la estructura fundamental del noema y de la noesis, las modificaciones atencionales, la estructura de los actos complejos como la voluntad o el juicio, la manera como todos los objetos de la conciencia—objetos estéticos, morales, deseados, queridos, etc.—pueden ser dados al mismo tiempo de un modo puramente representativo y así *dar valor al juicio teórico*.

Algunas consideraciones se imponen sin embargo a propósito del tema de la estructura noético-noemática, a fin de mejor esclarecer la noción de la verdad tal como la hemos presentado en el párrafo 4 de nuestro trabajo.

El juicio "el árbol es verde", en tanto que noesis, en tanto que acto de conciencia tiene un correlativo intencional—el juicio como noema. Pero aquello que en este noema se presenta como objeto del acto del juicio (noesis) no es un S (un árbol) ni un P (el verdor)—que podrían también ser dados en las simples percepciones—sino "el hecho que S es P" y que Husserl llama Sachverhalt (relación de cosas). Es preciso subrayar, que puesto que el acto de juzgar tiene por objeto un Sachverhalt—noción que no coincide con los objetos que se reencuentran en este Sachverhalt—significa que la función propia del acto de juzgar no es una suerte de enlace espontáneo de datos dispares (como se cree de ordinario), sino que el acto de juzgar consiste en *apuntar*, en *mentar* (vermeinen) la síntesis predicativa que pertenece a la síntesis objetiva de este acto, al juicio como Sachverhalt.

Pero en estas condiciones la verdad del juicio no consiste en su conformidad con quien sabe qué leyes de unión que definirían la razón, sino en la intuición del Sachverhalt en la cual los elementos categoriales pueden muy bien ser intuitivamente dados, como los elementos sensibles. (Cf. pár. 4). La deducción misma no es sino un modo de unirse un Sachverhalt a la claridad intuitiva. (Cf. párr. 4.).

28.—Los problemas de razón y de realidad.—Acabamos de tocar el problema de la verdad. Más con esto incidimos sobre el dominio de la cuarta sección. Los análisis noético-noemáticos que nosotros hemos enumerado en los títulos del comienzo del párrafo 27, y cuya realización por Husserl no es sino un primer esbozo de trabajos que se imponen—no proponen todavía el problema de la verdad, sino estudian más generalmente la cuestión de la relación con el objeto. Relacionarse con el objeto no es todavía conocer la verdad y "ser objeto" no es todavía existir. El conocimiento verdadero únicamente tiene por objeto el ser Como el conocimiento alcanza al ser con verdad—qué es lo que significa "ser",—he aquí el problema esencial de

la fenomenología, en relación al cual todos los demás no sirven sino de preparación.

Pero esto debe entenderse bien. Cuando nosotros distinguimos la pura y simple relación con el objeto de la verdad o "relación con el objeto existente" nosotros no queremos decir que la relación con el objeto existente sea algo que trascienda de la intencionalidad misma nosotros no queremos retornar a la distinción escolástica entre objeto inmanente y objeto real para imaginar que la conciencia—que es la relación con el objeto sea un mundo asegurado que tendría necesidad aún de una nueva intencionalidad para llegar al objeto real. Toda la novedad de la fenomenología consiste precisamente en haber superado esta distinción. El hecho de que la relación con el objeto es una relación con el objeto existente no puede ser sino un carácter inmanente a la intencionalidad misma. Y aquello que significa la relación con el objeto existente, esto es lo que el análisis fenomenológico debe establecer estudiando el modo como el objeto es dado como existente a la percepción, por ejemplo.

El problema de la razón y de la realidad se plantea pues de un modo nuevo: no se trata de preguntar cómo el conocimiento puede alcanzar ser el que le es trascendente—pues una intencionalidad que lo alcanza, como la percepción por ejemplo, es el fenómeno primitivo dado de un modo indubitable a la intuición—se trata únicamente de explicar aquello, que piensa la conciencia cuando piensa un objeto real, cómo se caracteriza la intencionalidad que alcanza el ser. Cómo el carácter de verdad se hace susceptible de descripción, qué significa él; qué significa correlativamente que el objeto existe; y, más especialmente, qué significa el conocimiento y la existencia para cada región de objetos—he aquí los problemas que se plantean a la fenomenología de la razón y que la intuición sabrá resolver.

Sección IV.—La razón y la realidad

29.—La pretensión de la conciencia de alcanzar su objeto.—Para esbozar una fenomenología de la razón y sobre todo para mostrar las grandes líneas de problemas que se presentan y que permite resolver el método fenomenológico,—es preciso, antes de mostrar cómo se caracteriza el acto de la conciencia en su pretensión de ser razonable, cómo el poner su objeto racionalmente se justifica—preguntarse en qué consiste esta pretensión.

"Noema de la conciencia" y "objeto de la conciencia" no son lo mismo. Diferentes actos tienen noemas diferentes, pero pueden ser dirigidos sobre el mismo objeto. El mismo objeto "árbol" puede ser dado en una percepción, en un recuerdo, en la fantasía, etc. Es preciso distinguir en el noema diferentes capas y un germen (Kern) que pueda ser común a noemas diferentes. Los términos que sirven para describir este germen son tomados prestados de las ciencias de

la actitud natural: "objeto", "cosa", "figura", "duro", "coloreado", "bueno", "perfecto" etc. Se evita características como "claramente dado", "dado en el recuerdo", etc., que pertenecen sin embargo igualmente al noema y no son de ningún modo resultados de reflexión. Ellos se añaden al germen y son justamente sus maneras de ser dado; ellos forman con el germen aquéllo que Husserl llama *noema pleno* (das volle Noema). El noema pleno de una percepción del árbol será "el árbol percibido con todas las características que tiene en tanto que percibido;" su "germen" será el árbol mismo, "el objeto simplemente" (el objeto absolutamente: Gegenstand schlechthin) que puede tornar a encontrarse también en el recuerdo del mismo árbol.

Pero el conjunto de predicados que forman el germen noemático son necesariamente predicados de algo. Así, un momento más profundo todavía permite describir en el noema, suerte de X portadora de los predicados y que Husserl ha llamado más tarde, para evitar todo equívoco metafísico y realista enlazado con el término X, el "polo de objeto de la intención". Este "polo" es ineluctable en una descripción exacta del fenómeno. Es inseparable de sus predicados; es aquello que permanece idéntico mientras los predicados cambian. Este polo es, por decirlo así, la sustancia del objeto, y una descripción que pretenda exactitud no puede omitirle. Decimos que los actos diferentes se relacionan con el objeto mismo, mientras que "el polo de objeto" es común a todos estos actos. En los actos sintéticos cada articulación tiene su polo—pero la síntesis tiene también un polo de unión en el juicio, por ejemplo.

El objeto así descrito—como el polo con la unión de sus predicados—puede ser dado en una conciencia que *le ponga como existente*—en una conciencia tética, como Husserl expresa. La pretensión del conocimiento a la verdad no puede consistir sino en su pretensión no solamente de poner su objeto como existente, sino también en tener derecho a ello. Cómo se caracteriza el acto por el cual esta pretensión se justifica, en qué consiste este derecho de la conciencia de poner su objeto como existente—he aquí la cuestión que se enfrenta a nosotros.

30.—La intuición originaria como fuente de toda verdad.—Es llegado el momento de reproducir aquí ciertos resultados de las "Logische Untersuchungen". Husserl distingue en este libro dos tipos de actos:

1.º—Los actos significativos—que no se relacionan inmediatamente con sus objetos, sino que los *mientan* (meinen) únicamente, los *significan* (bedeuten), los *apuntan* sin verlos. Estas son las intenciones vacías, no realizadas (unerfüllte Intentionen). Así en una conversación pensamos en los objetos de nuestras frases, cosas, relaciones, ideas, Sachverhalt—pero siempre dirigiéndonos sobre ellos mediante una serie de intenciones, que no nos permiten verlos, por decirlo así.

2.º—Los actos intuitivos—en los cuales el objeto no es solamente apuntado, sino visto con evidencia (en la imaginación por ejemplo). La noción cartesiana de intuición—conocimiento claro y distinto—reaparece aquí. El caso preferido de intuición es la intuición originaria o percepción (Cf. 3). Ella se caracteriza no solamente por el hecho de ver inmediatamente su objeto, sino por verlo “en original”, “en persona” (selbstgegeben) “corporalmente” (leibhaftgegeben). Es así—subrayémoslo de paso—que en la actitud fenomenológica la percepción puede describirse como intencionalidad que posee su objeto originalmente; la “presencia intuitiva” de la conciencia frente a las cosas no es más misteriosa que su “presencia significativa”—relación de un puro pensamiento (vermeinen)—con las cosas.

Pero la intención puramente significativa puede tener el mismo objeto que la intención intuitiva. En este caso es posible una realización (Erfüllung) de la intención significativa en la intuición. El juicio en el cual el hecho de que $2 \times 2 = 4$ no es sino mediatamente apuntado y significado puede resolverse en el juicio en el cual el hecho de que $2 \times 2 = 4$ es percibido con evidencia. Pero puede haber actos significativos que no se realizan jamás; por ejemplo, el “círculo cuadrado” es un objeto al que puede apuntarse, pues pensar un círculo cuadrado es pensar algo, pero este objeto no puede ser dado jamás intuitivamente.

Para retornar a nuestra cuestión inicial, podemos sostener: aquéllo que justifica la posición del objeto como existente para la conciencia, es la visión intuitiva, la percepción del objeto “originalmente”. El acto de razón es el acto intuitivo. Lo que caracteriza la esencia de la razón no es pues tal o cual forma, tal o cual ley del pensamiento o categoría lógica; es un cierto modo de relacionarse con el objeto en el cual este es dado con evidencia y es presente “en persona” frente a la conciencia. Los análisis de nuestra primera sección han mostrado como el concepto de percepción se extiende a la esfera de las esencias y de las formas categoriales y nos dispensan de insistir en ello.

Pero el sentido de la razón y correlativamente de la realidad no se resuelve con estas indicaciones generales: un gran campo de problemas se abre frente a nosotros. Para cada categoría de objetos se propone el problema de la realidad. Y para ver lo que significa verdad en cada una de estas regiones, es preciso, dirigiéndose sobre la conciencia trascendental, mostrar y describir la estructura noética y noemática de los actos intuitivos que constituyen los objetos de las regiones respectivas. Nosotros vamos a incidir sobre los principales grupos de problemas que plantea la fenomenología de la razón. Algunas consideraciones de valor general se imponen en seguida.

31.—Evidencia adecuada e inadecuada.—La evidencia adecuada—aquella que tenemos en el razonamiento matemático, se caracteriza por el hecho de que el objeto apuntado coincide completamente con

el objeto visto. La intención significativa se realiza completamente. La oposición del objeto como existente está justificada en este caso de un modo excepcional que excluye la posición contraria. La intuición inadecuada—que es la sólo posible para un objeto trascendente—no puede por esencia realizar toda la intención significativa, de modo que el objeto no puede ser apuntado totalmente y únicamente uno de sus lados es percibido. Es por esto que la posición del objeto no se justifica jamás totalmente—y su existencia no es jamás cierta.

Nuestra distinción dá cuenta de la distinción entre evidencia apodéctica y evidencia asertórica.

32.—Evidencia mediata.—Al lado de la evidencia inmediata—adecuada o inadecuada—se puede hablar de evidencia mediata que se justifica siempre por un retorno a la evidencia inmediata y originaria—única fuente de la verdad. Así la evidencia del recuerdo que saca toda su fuerza de la percepción que le sirve de base y hacia la cual es preciso remontarse para que la verdad del recuerdo se invalide o se confirme. Aquí, algunas investigaciones se imponen para describir la estructura de esta confirmación o de su contraria, la estructura de este tipo de evidencia mediata, etc.

Pero puede que la evidencia sea mediata por la esencia misma de su objeto. En geometría, por ejemplo, el hecho de que la suma de los ángulos de un triángulo sea igual a dos rectos no puede ser inmediatamente evidente ni aún para un entendimiento divino. Retornar a la evidencia inmediata significa en este caso una marcha, en la que cada paso es evidente, dirigida hacia la evidencia originaria. La estructura noético-noemática de una tal justificación mediata es un campo de investigaciones de la fenomenología de la razón.

33.—Las grandes líneas de los problemas de la fenomenología de la razón.—Nosotros dejamos el exponer los desarrollos generales de la fenomenología de la razón para mostrar las grandes líneas de problemas que se plantea, lo cual no es posible sin un primer esbozo de estas descripciones a hacer.

Se trata de describir la constitución de las diferentes categorías de objetos para la conciencia pura, para ver cómo estos objetos existen.

Ante todo, la lógica apofántica y la ontología formal (Cf. 6), serán fenomenológicamente esclarecidas. Mientras que los lógicos en la actitud ingenua aprehenden las formas puras de objetos (ontología formal) o juicios (apofansis) y establecen para ellos axiomas apodécticos de su valor—el *sentido de este valor*, es decir la estructura noético-noemática de los actos intuitivos que nos donan tal o cual axioma lógico, es el objeto del fenomenólogo. La fenomenología nos mostrará la esencia y las relaciones eidéticas de conceptos como conocimiento, evidencia, verdad, ser (objeto, Sachverhalt, etc.) Ella estudiará cómo en cada caso particular las intenciones significativas deben, por esencia, realizarse en un contenido intuitivo y

qué tipo de evidencia puede corresponder según el caso. Un gran campo de trabajo se abre frente a nosotros con el planteamiento fenomenológico del problema.

Los problemas de la razón se proponen en seguida por ontologías materiales. Cada región de objetos tiene por esencia un modo especial, aunque necesariamente determinado, de darse a la conciencia intuitiva. Estos actos intuitivos, en los cuales la realidad se constituye como existente, deben ser estudiados para esclarecer el sentido del conocimiento y de la existencia de sus objetos.

Tomemos, a fin de mostrar cómo se plantean los problemas constitutivos, un ejemplo: la región "cosa material". En tanto que los actos de la conciencia se dan siempre de un modo adecuado—lo que nos ha permitido hablar al comienzo de la existencia absoluta de la conciencia pura (Cf. 17), los objetos de la región "cosa material" no pueden jamás ser adecuadamente dados. Esta inadecuación de la intuición es esencial en la cosa material. Únicamente un lado del objeto nos es dado en la percepción inmediata, en tanto que el resto del objeto no es sino mentado. Mientras que una fase distinta de la cosa entra en la esfera de la percepción, la fase percibida precedentemente sale de ello *por esencia*. Y es *esencia* que esta serie de percepciones continuadas no puede ser jamás determinada. La cosa material no es pues sino una síntesis sui generis de una serie continua de noemas. Es así cómo el análisis fenomenológico nos descubre el sentido general de la existencia de la cosa material. La cosa material no puede *por esencia* tener el carácter de existencia absoluta, pues la existencia de cada fase depende de la existencia del todo, y el todo no puede jamás ser dado completamente. Cada posición del objeto como existente se presenta como válido únicamente por un tiempo determinado, mientras que la serie de percepciones no la contradiga. Y su existencia no puede ser sino la concordancia de la serie de percepciones que el yo percipiente constata. Pero esta no es sino una característica muy general de la existencia de la cosa material, la que nuestro análisis, también muy general, nos permite. Un campo de investigaciones infinitas se abre aquí, para ver de un modo concreto el modo como la percepción del objeto transcurre en una serie continua de percepciones parciales, los diferentes modos como la síntesis de estas percepciones se hace; cómo la fuerza de la posición existencial se acrecienta con la concordancia de estas percepciones; o, al contrario, cómo la experiencia nueva contradice la experiencia precedente y cómo el objeto presumido como existente "hace explosión" (ilusión); cómo según percepciones contradictorias estas percepciones que concordaban anteriormente se modifican; cómo la unidad de la experiencia se restablece, etc.

Estos problemas en los cuales se trata de establecer no la "facticidad" de la conciencia, sino su *naturaleza esencial*, tienen algo de particular; no es una región entre otras lo que ellos quieren explo-

rar. No se trata de conocer las leyes de la conciencia como se conocen las leyes geométricas o químicas, pues en la conciencia nuestro tema es la intencionalidad, y no una especie de sustancia que reposa en sí misma. Es la manera como la conciencia se relaciona con el objeto en cada uno de los modos que hemos descrito, lo que nos interesa: en tanto que el objeto es pensado en concordancia con las intuiciones, en tanto que él es presente en la explosión, etc.—el sentido de la existencia—esta noción general vacía para la actitud ingenua que la presupone—se hace en fenomenología el objeto principal de investigación y debe ser explicada por la fenomenología de la razón.

Los problemas que acabamos de enumerar pueden ser comprendidos bajo el título de “constitución de la región cosa material por la conciencia pura” (Cf. 25). Pero problemas análogos se plantean para las demás regiones. El sentido de verdad y de existencia para regiones como “hombre”, “animalidad”, “cultura”, “sociedad”, etc., deben hacerse el objeto de la fenomenología que buscará esclarecer las intuiciones que constituyen los objetos en cuestión como existentes y verdaderos.

Estas diferentes regiones no son independientes las unas de las otras. Es así como la región “animalidad”, “hombre”, “colectividad” son fundamentadas en la región “cosa material”. En la medida en que lo son, la fenomenología de la región “cosa material” regula también las otras regiones. Pero cada una de estas regiones, como la “colectividad” por ejemplo, presenta una originalidad irreductible de ser, y de ser conocida, y exige una fenomenología especial en la cual será establecida su constitución para la conciencia pura.

34.—La reducción inter subjetiva.—La conciencia pura que ha sido el tema de nuestros desarrollos no es una “conciencia universal” inventada lógicamente, sino un “ego” real que yo soy. Así, forzosamente, la realidad que se constituye por este ego y que consiste—nuestro análisis lo ha mostrado—en la concordancia de la serie continua de los actos de este ego, no agota el sentido de la objetividad de esta realidad. Pues la objetividad supone no solamente la concordancia de actos intuitivos de un sólo “ego”, sino la concordancia de los actos de una multiplicidad de egos. Está en la esencia de la verdad objetiva ser verdad para todo el mundo; idealmente este mundo inter subjetivo es pues presupuesto en la esencia misma de la verdad.

Si pues la fenomenología quiere estudiar verdaderamente el sentido de la verdad y del ser, si quiere agotar su contenido, debe superar la actitud cuasi solipsista a la cual nos conduce la reducción fenomenológica, que puede ser llamada “actitud egológica”. Esta actitud no es sino el primer paso hacia la fenomenología de la razón, primer paso que no es menos indispensable y que plantea una infinidad de problemas que no son menos reales. Pero todas las investigaciones de la fenomenología egológica deben estar subordina-

das a la fenomenología “inter subjetiva” que es la única que sabrá agotar el sentido de la verdad y de la realidad.

Esta idea, de la cual no se encuentra sino un esbozo en una media página de las “Ideen” se ha transformado, en el desarrollo ulterior del pensamiento de Husserl, en primordial. Una teoría de la *Einfühlung* (1), prometida en el primer volumen de las *Ideen* y realizada en las obras aún no aparecidas de Husserl, nos describirá cómo la conciencia individual, el ego, la mónada que se conoce a sí misma en la reflexión, sale de ella misma para constatar, de modo absolutamente cierto, un mundo inter subjetivo de mónadas en torno de ella—pero un mundo que es a la sociedad real comprendida como parte de la naturaleza, lo que la conciencia trascendental es a la conciencia psicológica. Es a esta “conciencia inter subjetiva” a la que los problemas fenomenológicos de razón se plantean: cómo la existencia del objeto se confirma en la concordancia de las experiencias subjetivas pertenecientes a egos diferentes; cómo la existencia presumida del objeto, aún cuando se encuentra confirmada en una serie de actos subjetivos (en una alucinación, por ejemplo) “hace explosión” en la conciencia inter subjetiva, etc. Todos los problemas constitutivos deben ser planteados en la esfera absoluta de la conciencia intersubjetiva que precede a todo el mundo, a toda naturaleza, y en la cual estos últimos se constituyen. Es el estudio de la constitución de cada región de objetos en la conciencia inter subjetiva, el que nos esclarecerá su sentido, en su conocimiento y en su ser.

E. LEVINAS.

Biblioteca de Letras «Jorge Puccinelli Converso»

(1) Término que procede de la psicología alemana del fin del siglo XIX, y que designa el acto por el cual conocemos la vida conciente de otro.

Nota.—Las obras publicadas de Husserl son las siguientes: *Über d. Begriff der Zahl*, Halle 1887 (obra prefenomenológica); *Philosophie der Arithmetik. Psychologische und logische Untersuchungen*, I Band, Halle 1891 (obra prefenomenológica); *Psychologische Studien zur elementaren Logik. Philosophische Monatschrift*, 30, 1894; *Logische Untersuchungen*, 2 Bände, Halle 1900, segunda edición del primer volumen en 1913, del segundo en 1921—hay una magnífica traducción de esta obra, y puede encontrarse en la Biblioteca de la Universidad, con el título de “Investigaciones Lógicas”; *Philosophie als strenge Wissenschaft, Logos I*, 1910; *Ideen zu einer Phänomenologie und phänomenologische Philosophie*.—Este libro puede encontrarse en la Biblioteca de la Universidad.—*Formale und transzendentale Logik (ignalmente en la Biblioteca de la Universidad)*. Edmund Husserls Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins.

Traducido directamente del francés para el Seminario de Filosofía: Carlos Cueto Fernandini.

NOTAS BIBLIOGRAFICAS

RUBEN DARIO Y SU CREACION POETICA.

Arturo Marasso.

Biblioteca Humanidades, La Plata. 1934.

El doctor Arturo Marasso, profesor y vicedecano de la Facultad de Humanidades de la Universidad de La Plata ha publicado una obra de investigación que cumple una finalidad encomiable en la labor de elucidación de uno de los grandes problemas de la literatura americana: la génesis y la evolución de la poesía de Rubén Darío. Se había advertido hasta hace poco cierta tendencia en América que reducía únicamente el campo de la crítica dentro del ámbito de la historia, o sea solamente el estudio de las tendencias y de las individualidades en función de las épocas. La labor universitaria se circunscribía al estudio y análisis de las principales figuras y obras de la literatura universal o de las literaturas particulares. Mas los trabajos de seminario se orientan hoy hacia el examen, por decirlo así, interior de obras y de autores. Hasta antes la crítica había mirado las obras desde afuera, insistiendo en las influencias rasantes o en los caracteres objetivos. El nuevo impulso de la investigación literaria incide ahora en la intimidad de obras y de autores, en el prolijo análisis de influencias, en la razonadora justipreciación de ellas, tratando de descomponer sus internos elementos y deduciendo, después de ese trabajo casi clínico, conclusiones definitivas en cuanto a la génesis, a la acción de las influencias negativas y positivas, y a la conformación posterior de la obra de un autor determinado. Por esto, la obra de Marasso adquiere para nosotros una calidad ejemplar. No se ha conformado el autor con lo que los historiadores de la literatura tenían dicho sobre los poemas y la figura de Rubén Darío. Ha ido más allá. Ha querido precisar tan confusos conceptos vertidos al-

rededor del creador del "modernismo", descendiendo a la entraña misma de la poesía rubendariana. Ha querido liberarse de ese dilema que llenaba de perplejidad y que planteaban los críticos; de una parte, los que se decidían a afirmar que en Rubén el elemento francés era determinante. De otro lado, los que negaban tal influencia francesa. Ni unos ni otros supieron llevarnos a un convencimiento definitivo. En la actualidad, Marasso ha decidido la cuestión: en la poesía de Darío obra un concluyente, definitivo e irrefragable influjo de la poesía francesa de fines del siglo XIX, a más de otros diversos estímulos.

La obra de Arturo Marasso, significa así, la corroboración de la teoría del "galicismo mental" en Rubén Darío, o sea la vuelta a la primigenia aportación e intuición crítica de don Juan Valera, descubridor de estos reinos fantasiosos creados por la superior capacidad estética del poeta de Nicaragua. La crítica de este autor queda así definitivamente enrumada; habrá en lo sucesivo que seguir la huella que deja para el contenido y el método de estudio el profesor y vicedecano de la Facultad de Humanidades de La Plata.

Como el tema no queda agotado, y así lo reconoce el propio autor, nuevas fuentes rubendarianas habrán de surgir entre esa profusa producción literaria francesa de la segunda mitad del siglo XIX. Porque aquí es donde el profesor Marasso ha rastreado los orígenes de su inspiración, hallando algunas obras estructurales como "Los grandes iniciados" de Schuré y la "Mitología" de René Ménard, que explican decisivamente el aspecto esotérico de muchas composiciones del poeta y su firme conocimiento del mundo clásico legendario. Prueban las aseveraciones de Marasso, la magnífica información que Rubén mostraba de los autores franceses contemporáneos y que explican algunas imitaciones saltantes que en el examen de sus poesías se pueden precisar.

Sugiere el libro de Marasso algunas reflexiones sobre el carácter de la creación de Rubén y la de otros poetas del Modernismo. Parece evidente que Rubén no era de esos genios creadores que, en cierta manera, son capaces de producir una obra sin directos estímulos contemporáneos. Su poesía necesitó una constante, documentada y trabajada preparación. Su labor creadora consistió en fundir esos elementos que tan indispensablemente necesitaba, y en dar sobre esa base, una nueva impresión temática con bellísimos y singulares efectos tonales. En contraste, otro tipo de mentalidad creadora vendrían a constituir José Santos Chocano y algunos otros, cuyas obras acusan menos elementos importados y mayor médula individual. Sería éste el tema para un ensayo de delicado desarrollo dentro del área escabrosa de la originalidad poética de estos autores y no la materia de esta nota que quiere reflejar sólo la extraordinaria agudeza crítica, la laboriosidad ejemplar y la moderna y germánica orientación investigadora del autor de este libro.

Los estudiosos de la literatura encontrarán en *Rubén Darío y su creación poética* junto con la obra básica para el estudio de la poesía del creador del Modernismo y la de muchos discípulos de esta escuela estética, una fuente de finos estímulos para el trabajo literario y el modelo para futuras empresas críticas referentes a la literatura peruana y americana.

ESTUARDO NÚÑEZ.



Biblioteca de Letras
«Jorge Pucanelli Converso»

HANDBUCH DER SPANIENKUNDE.

(“Manual de la Cultura española”).

Verlag Moritz Diesterweg, Frankfurt am Main 1932.

Pocas veces se ha logrado en un sólo volumen hacer una síntesis tan completa de la cultura de un país. Todos los aspectos culturales que pueden contribuir a formar la fisonomía de un pueblo, están tratados en este libro, por especialistas muy documentados. Empezando por el estudio de las características geográficas de España, su organización estatal y social, siguiendo en el análisis de su economía, sus instituciones jurídicas, su orden educacional, los caracteres de su idioma, el proceso de su literatura, las manifestaciones artísticas y musicales, religiosas y filosóficas,—la materia esencial queda casi agotada—. Especial mención merecen por el cuidado e información que demuestran, el titulado “El idioma español y su carácter” (Spanische Sprache und Wesensart’) a cargo del Dr. Eugen Lerch, profesor de la Universidad de Münster, y el referente al proceso literario, “Esencia y evolución de la literatura española” (“Wesen und Werden der Spanischen Literatur”) redactado por el Dr. Adalbert Hämel, profesor de la Universidad de Würzburg. Ambos estudios demuestran la acuciosidad del investigador alemán en los temas románicos. El idioma y la literatura hispánicos ofrecen un campo vastísimo a los eruditos profesores de las universidades germanas, entre los que figura el comentadísimo Karl Vossler y nuestro conocido el Dr. Hellmuth Petriconi, hijo de peruano, que estuvo en su juventud varias veces en el Perú, y que actualmente es profesor de la Universidad de Greifswald y director de su Seminario Románico.

E. N.



VERLORENER POSTEN.

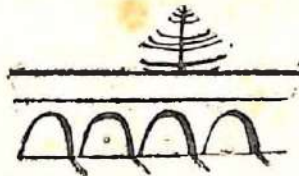
Friedrich Franz von Unruh.

Schilderung aus der Loretto - Schlacht.

Der neue Sieben Staebbe Verlag.—Hamburg, 1935.

La actualidad literaria que se encuentra conmovida por la reciente aparición del insinuante libro de Roger Martin du Gard, "Eté 1914", en el cual el fantasma de la guerra marca sincrónicamente sus mismos pasos preludivales para 1914 y para estos días de 1937, tendrá que recibir también con igual trágico interés, este libro de von Unruh que capta una impresión de la guerra en el frente. Von Unruh que posee enconmiabiles condiciones de narrador no ha tratado de hacer en este libro un ensayo novelesco. Según se indica en una nota final, el autor ha seguido, en lo esencial, el relato fiel de lo sucedido cuando formaba parte de un batallón encargado de sostener la defensa de Carency, durante la gran batalla de Loretto. Así es como este breve libro contiene unas vividas experiencias de soldado, relatadas con absoluto dominio de la forma literaria. Von Unruh se ha apartado así, en su relato de guerra, de la narración libérrima que traicionaba la realidad y la magnitud de los hechos, de que abusaron hace pocos años una numerosa falange de novelistas alemanes y franceses. Se desliga igualmente del propósito tendencioso que guiaba a gran parte de ellos, en su propósito de liquidar la guerra como una de las grandes plagas humanas. Von Unruh ha logrado su obra merced a las magníficas dotes de narrador, como que pertenece a una familia de literatos, en la cual destaca otro nombre consagrado en los anales de la nueva literatura alemana: Fritz von Unruh.

E. N.



METAFISICA

Mario Alzamora Valdez, catedrático de la Universidad Católica.—Lima, 1937.

El doctor Mario Alzamora Valdez, joven catedrático de la Universidad Católica de Lima, ha publicado, en apretada síntesis, las lecciones de Metafísica dictadas a sus alumnos el año pasado.

Enseñar o escribir un curso de Metafísica es una de las tareas más difíciles. No se ha logrado, con respecto a las tesis de esta disciplina, un acuerdo siquiera lejanamente parecido al que reina tratándose de cualquiera otra clase de conocimientos.

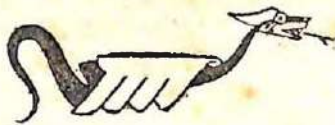
Hay un camino para obviar en algo las dificultades. Consiste en tomar posición, una vez por todas, en la lucha de escuelas y sistemas. Alzamora ha escogido este camino con una franqueza que le honra. "El tomismo, dice, conserva la más pura y auténtica tradición metafísica. Su esquema óptico, significa una equilibrada solución de los eternos problemas del espíritu, tan necesaria en nuestra época de desesperación y de angustia".

El autor divide su libro en dos partes. "La primera sigue la trayectoria del pensamiento metafísico desde sus orígenes hasta su disgregación. La segunda, es una breve exposición de la Ontología de Santo Tomás de Aquino y de su Neseología".

De acuerdo con el punto de vista adoptado, el pensamiento de Alzamora se mueve ágilmente entre los sistemas, se desenvuelve con toda seguridad en la esfera del tomismo y es expresado siempre en un lenguaje preciso y diáfano. Sus alumnos han debido entenderle sin mayor esfuerzo. Igual cosa acontecerá seguramente a sus lectores. Y esto sólo es ya un triunfo considerable y un cumplido elogio para un profesor de Metafísica.

Alzamora merece la expectativa de un nuevo libro. Su estreno no ha podido ser mejor ni más brillante.

J. Ch.



ACTIVIDADES DEL CLAUSTRO

VIAJE DEL DECANO A PANAMA.

Atendiendo a una invitación del Rector de la Universidad de Panamá, nuestro Decano, el Dr. Horacio H. Urteaga, visitó durante las vacaciones esa flamante Universidad, pronunciando en ella dos conferencias, favorable y entusiastamente comentadas por la crítica.

La primera de estas conferencias versó sobre "Los orígenes de las culturas sudamericanas precolombinas" y la segunda, sobre "La influencia griega en nuestra civilización". A solicitud del Ministro de Educación, el Dr. Urteaga postergó por unos días su segunda conferencia para dar lugar a que asistieran a ella todos los profesores de la República, invitados a concurrir por el mismo Gobierno de Panamá.

Nuestro Decano fué muy agasajado durante su estada en Panamá, habiendo constituido su visita una verdadera misión de intercambio intelectual y fortaleciendo aun más los cordiales lazos que unen estrechamente a la más vieja y a la más joven universidades del continente.

Insertamos el oficio del Rector de la Universidad de Panamá, Dr. O. Méndez P., en el cual se agradece a nuestro Rector la visita del Dr. Urteaga.

Panamá, 11 de Febrero de 1937.

Dr. A. Solf y Muro, Rector de la Universidad Mayor de San Marcos.—Lima, Perú.

Estimado Sr. Rector y Amigo:

Quiero por la presente agradecerle de manera especial el envío del profesor Dr. Horacio H. Urteaga en misión de intercambio con nuestra Universidad, ahijada de la que usted preside.

El Dr. Urteaga dictó aquí dos conferencias muy interesantes sobre LOS ORIGENES DE LAS CULTURAS SUD-AMERICANAS PRECOLOMBINAS y sobre LA INFLUENCIA GRIEGA EN NUESTRA CIVILIZACION. Además, tuvo oportunidad de dirigir una alocución en nombre de San Marcos, en la sesión solemne de graduación del Instituto y la Universidad Nacionales que se efectuó el 5

de los corrientes con asistencia del señor Presidente de la República y las altas autoridades educativas.

Los vínculos que ya existían entre nuestras dos instituciones de enseñanza superior se han estrechado más con esta misión del Dr. Urteaga que continúa la labor tan brillantemente iniciada por el Dr. Maúrtua.

Seguro de contar siempre con su valiosa cooperación, me es grato saludarlo y repetirme,

Su muy atto. y S. S.

O. MÉNDEZ P.,
Rector.

CONFERENCIAS.

En el pasado mes de marzo se efectuaron cinco conferencias en el Salón de Actos de la Facultad de Letras.

Del doctor Paul Honigsheim.

El doctor Honigsheim, ex-profesor de la Universidad de Múnich y actual catedrático de Historia de la Civilización de la Universidad de Panamá, disertó por dos veces sobre las ideas religiosas europeas y su influencia, tanto en la política, como en el concepto del hombre europeo con respecto a los aborígenes de otros continentes. En otra sección de este número insertamos íntegramente el texto de esas conferencias.

Del señor Eduardo Haedo, Ministro de Educación Pública y Asistencia Social del Uruguay.

En la primera de estas conferencias el señor Haedo disertó sobre el proceso político del Uruguay, desde los primeros días de su independencia hasta el actual gobierno de Terra. Estuvo a cargo del Dr. Pedro Dulanto, Catedrático de Historia de América de esta Facultad, la presentación del conferencista, la cual hizo en una elegante y sobria disertación sobre motivos históricos uruguayos y en la que se refirió a los lazos estrechos que unen al Uruguay con el Perú. Terminó el acto con unas palabras del Dr. Oliveira, Rector interino.

La segunda conferencia del señor Haedo, titulada "Tres poetas y una poetisa" estuvo ilustrada con recitaciones de poemas escogidos.

Del Dr. Julio C. Tello.

Ante numerosa concurrencia, el Dr. Tello hizo una interesante exposición y detallado estudio de los objetos arqueológicos últimamente descubiertos en Batán Grande. Dieron gran interés a la conferencia las proyecciones con que estuvo ilustrada y que permitieron al conferencista, hacer una minuciosa descripción de estas nuevas y valiosas reliquias pre-incaicas.

GRADOS:

Del señor Enrique Peña Barrenechea.

El 2 de Enero próximo pasado, optó el grado de doctor en Literatura el señor Enrique Peña Barrenechea, habiendo versado su tesis sobre "Indagación de lo Romántico", trabajo que fué aprobado por unanimidad y con la nota de sobresaliente.

Del señor Napoleón M. Burga.

Con una tesis sobre "La Literatura en el Perú de los Incas", que fué aprobada por unanimidad y con la nota de sobresaliente, optó el grado de doctor en Literatura, el 4 de Enero último, el señor Napoleón M. Burga.



REVISTA DE REVISTAS

REVISTA UNIVERSITARIA.—Órgano de la Universidad del Cuzco.—
No. 71, 2do. sem. de 1936.

Este número está dedicado a rendir homenaje a la Confederación Perú-boliviana, en su primer centenario, y en él se insertan notables artículos de Julio C. Guerrero, J. M. Valega, Yépez Miranda, Cornejo Bouroncle y Santibáñez Ochoa, que enfocan diversos aspectos de este histórico episodio que pudo haber llegado a cambiar radicalmente la faz de nuestra nacionalidad y que contó con fervorosos admiradores y obstinados detractores. Viene además, en este número, un artículo de Víctor Guillén, basado en una conferencia pronunciada en el Instituto Arqueológico del Cuzco y que versa sobre el interesante tema de la antigüedad del Cuzco, que el articulista supone es remotísima, basándose para su aserto, no solamente en los distintos estilos de su arquitectura y tallado de piedras, sino también en la gran evolución de la medicina, de la religión, del idioma, de los tejidos, etc., que sólo puede haber sido producto de muchos siglos. "La fito-geografía del Cuzco" es un erudito trabajo de Víctor Pilares Polo. "El Patronato de Condenados y Menores" por F. Ponce de León, se ocupa de este importante asunto, que siempre está en el tapete, señalando sus fallas y proponiendo atinadas medidas para subsanarlas.

Por la brevisima exposición que hemos hecho se podrá dar cuenta el lector de lo interesante de este número de la Revista de la Universidad del Cuzco que es, indudablemente, una prueba de la intensa vida intelectual que alicenta en los viejos claustros de la Universidad cuzqueña.

REVISTA DE CIENCIAS JURIDICAS Y SOCIALES.—Nos. 5, 6 y 7.
Octubre-Diciembre de 1936.—Costa Rica.

Dirigida por el licenciado Héctor Beeche, esta revista está destinada a estudios de orden jurídico y social. Este triple número es pródigo en interesantes artículos entre los cuales anotamos uno del Dr. Gonzalo Ortiz María "Ensayo sobre la Constitución de Costa Rica" y otro de Enrique Fournier J., sobre "Tribunales de Menores", punto este muy nuevo y muy interesante del derecho contemporáneo. El autor se refiere a la rica experiencia aportada en este sentido por los EE. UU. donde funcionan estos tribunales desde 1899 (Iowa).

El criterio legalista ha desaparecido del tribunal de menores los cuales están compuestos, en la mayoría de los casos por un médico, un sicólogo y un abogado, y su jurisdicción no se extiende únicamente a los menores acusados

de actos delictuosos, sino también a los casos de niños abandonados, vagabundos, indigentes, etc.

En nuestro país, como sabemos, existe ya un proyecto de Código de Menores que esperamos fundadamente contemple este aspecto.

Termina la Revista con una sección de "Jurisprudencia al día" en la cual se hace mención de los casos más interesantes sentenciados por los tribunales costarricenses, tanto en lo civil como en lo comercial y criminal.

BOLETIN DE HISTORIA Y ANTIGÜEDADES.—Órgano de la Academia Colombiana de Historia Nos. 266 y 267 de Noviembre de 1936 y Enero de 1937.—Bogotá.

El No. 266, trae inserto notables discursos de miembros de esa academia con motivo de la celebración del día de la raza. El No. 267, está dedicado a la memoria del historiador colombiano José María Quijano Otero en el primer centenario de su nacimiento.

REVISTA TRIMESTRE CUBANA.—Vol. XXXVIII.—No. 2.—Setiembre-Diciembre 1936.—La Habana.

Copioso y variado material de lectura viene en este número, destacándose los artículos de P. Smith, "Erasmus un modernista que vivió hace cuatro siglos" y "Tres novelas ejemplares" por Juan Marinello. Desde luego, sin que esto signifique que el resto de la colaboración no sea excelente. En este número se inserta el muy interesante "Estatuto y Manifiesto de la Sociedad de estudios Afrocubanos cuyo objeto principal es el estudio de los fenómenos producidos en el país por la convivencia de la raza blanca y la negra y las consecuencias de orden jurídico, social, religioso, artístico, etc., que esa convivencia ha producido y tiene que seguir produciendo en Cuba.

REVISTA DE ARTE.—Nos. 11 y 12.—Año II.—Santiago.

Dos excelentes números de esta revista verdaderamente envidiable. Su material de lectura escogidísimo y en el cual resaltan los artículos de Leopoldo Hurtado, "La música contemporánea y sus problemas", de Eduardo Secchi, "Arquitectura Rural" y de Augusto de Rocha, "Un siglo de arte en la Argentina".

Son notables las ilustraciones de esta revista, no sólo por el exquisito gusto en su elección, sino también por la magnífica composición y distribución tipográfica.

UNIVERSIDAD.—Octubre, Diciembre de 1936 y Enero de 1937.—Méjico. Una clara y objetiva muestra de la intensa vida intelectual del Méjico de hoy son estos tres números de la revista de la Universidad mejicana. En

ella colaboran los mejores escritores de Méjico y através de todas sus páginas, en los versos como en los grabados y los artículos, vibra la intensa emoción social que se manifiesta en su poesía, en su música y en el pensamiento de sus intelectuales.

Muestra muy peculiar, y que habla muy alto de la preocupación por la extensión de la cultura del gobierno y pueblo mejicanos es el hecho de que esta revista se envía gratis a quien la solicite.

GACETA HISTORICA.—Año I.—No. 1.—San José de Cúcuta.—Abril-Junio de 1936.—Colombia.

Esta revista es órgano del Centro de Historia del Norte de Santander y su finalidad es investigar e ilustrar la historia nacional, especialmente del Departamento en las diversas ramas históricas: biografía, arqueología, bibliografía, etc., etc. En este primer número se insertan los discursos pronunciados por los señores, Felipe Ruan, Director de Educación Pública, Dr. Rafael Espinoza, Presidente del Centro de Historia y el discurso del señor Gabriel Castro, todos los cuales hacen referencia a motivos históricos concernientes al Departamento.

UN AÑO DE GESTION DEL COMITE EJECUTIVO NACIONAL.—1935-36.—Méjico.

Este folleto contiene la memoria anual del Comité Ejecutivo Nacional Revolucionario y en el cual se expone en forma didáctica, y al alcance de todos, un breve análisis completo de la historia del Partido Nacional Revolucionario, de su situación actual y de las tareas del Partido, tanto las ya realizadas como las por realizarse en orden a la marcha de la revolución... "que no es un concepto abstracto sino una realidad concreta que el Gobierno va llevando a la práctica con empeñoso afán", según propias palabras del Presidente Lázaro Cárdenas.

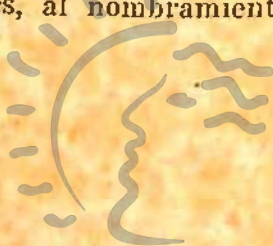
J. P.



SECCION OFICIAL

Concurso para proveer las cátedras de la nueva Sección de Pedagogía.

En la segunda quincena del presente mes, la Junta Directiva de la Facultad de Letras, en uso de las atribuciones que el conce-
de el Reglamento de la Facultad, procederá a la calificación de los
numerosos trabajos presentados por los postulantes a estas cáte-
dras y luego después, al nombramiento de catedráticos interinos
para dichas clases.



Biblioteca de Letras
«Jorge Puccinelli Converso»





Biblioteca de Letras
«Jorge Puccinelli Converso»

