

LETRAS

ORGANO DE
LA FACULTAD
DE LETRAS
Y PEDAGOGIA





Biblioteca de Letras
«Jorge Puccinelli Converso»

LETRAS

UNIVERSIDAD NACIONAL MAYOR DE SAN MARCOS

ORGANO DE LA
FACULTAD DE
LETRAS Y PEDAGOGIA.

Biblioteca de Letras
«Jorge Puccinelli Converso»



SEGUNDO CUATRIMESTRE
DE 1943

Facultad de Letras y Pedagogía

PERSONAL DOCENTE

DECANO

Dr. Dn. Horacio H. Urteaga.

CATEDRATICOS

Sr. Dr. Horacio H. Urteaga.	Sr. Dr. Aurelio Miró Quesada Sosa.
" " Luis Miró Quesada.	" " José M. Valega.
" " José Gálvez.	" " Teodosio Cabada.
" " Mariano Iberico Rodríguez.	" " Oswaldo Hercelles García.
" " Pedro Dulanto.	" " Raúl Porras Barrenechea.
" " Ricardo Bustamante Cisneros	" " Elías Ponce Rodríguez.
" " Jorge Basadre.	" " Manuel Beltroy.
" " Julio C. Tello.	" " Luis F. Xammar.
" " Juan Manuel Peña Prado.	" " Augusto Tamayo Vargas.
" " Enrique Barboza.	" " Francisco Miró Quesada Can-
" " José Jiménez Borja.	tuarias.
" " Roberto Mac Lean Estenós.	" " Francisco J. Cadenillas.
" " Julio A. Chiriboga.	" " Nicandro Pareja.
" " Luis E. Valcárcel.	" " Ricardo Mariátegui Oliva.
" " Alfonso Villanueva Pinillos.	" " Carlos Cueto Fernandini.

SECRETARIO

Sr. Dr. Héctor Lazo Torres.

Biblioteca de Letras

«Jorge Puccinelli Converso»

DIRECTOR DE LA REVISTA

Sr. Dr. Luis Miró Quesada

COMITE DE REDACCION

Sr. Dr. José Jiménez Borja.
Sección Literatura.

" " Roberto Mac Lean Estenós.
Sección de Pedagogía.

" " Julio A. Chiriboga.
Sección de Filosofía.

" " José M. Valega.
Sección de Historia.

SUMARIO

- Acerca de la Personalidad y el Carácter, por Honorio Delgado.
El Método de los Seminarios, por Delfín Ludeña.
Notas sobre la Filosofía de las Upanishads, por Fernando Tola
Mendoza.
Para una Filosofía de la Historia, por Carlos D. Valcarcel Esparza.
Sentido Humanista y Trascendencia Sociológica del Folklore, por
Víctor M. Dávila.

SEMINARIO DE LETRAS

- Rabindranath Tagore a Través de los Campos Filosófico y Peda-
gógico, por Luis A. Cabello H.
Libros y folletos recibidos.

NOTAS BIBLIOGRAFICAS

ACTIVIDADES DEL CLAUSTRO

- Elección de Catedráticos.
Licencias.
Junta del Patronato del Estudiante de la Facultad.
Nombramiento de Catedráticos Adscritos.
Nombramiento de Profesores de Idiomas.
Grados de Bachiller en Humanidades.
Grados de Doctor.
Títulos de Profesor de Segunda Enseñanza.
Conferencias.

REVISTA DE REVISTAS



Biblioteca de Letras
«Jorge Puccinelli Converso»

349053

Acerca de la personalidad y el Carácter (1).

1.—LA DEFINICIÓN Y DELIMITACIÓN FENOMELÓGICA.

Definimos la personalidad como el sistema de las disposiciones individuales dominantes según el cual se ordena y manifiesta la vida anímica de cada sujeto en lo que respecta a su espontaneidad, a su impresionabilidad y a su modo de reaccionar distintivos, con cierto grado de coherencia y con mayor o menor conciencia e intención del yo. El análisis de esta definición nos permitirá ahondar en lo que ofrece de inteligible nuestro peculiar ser anímico-espiritual, la entidad metafísica de cada hombre, en sí inalcanzable y cuyo estudio desborda la esfera del conocimiento psicológico y en general de la ciencia. Como es sabido, la personalidad es objeto de conocimiento de diversas disciplinas filosóficas. Es claro que aquí la consideramos sólo desde el punto de vista psicológico, sin llegar al extremo, preconizado por algunos investigadores contemporáneos, de atribuir a la "caracterología" entidad de disciplina independiente. El criterio en que se basa tal separación, según HELWIG, es que la psicología investiga los procesos anímicos en sus relaciones internas, en corte transversal, con actitud indiferente

(1) El contenido de este artículo forma parte de un trabajo que aparecerá próximamente en forma de libro.

respecto de las instancias anímicas y la valoración, mientras que la caracterología considera el alma en su enfrentamiento con la existencia, en corte longitudinal, en el conflicto creador de sus fuerzas con el mundo y en el valor positivo y negativo de sus manifestaciones. Pero la psicología que hoy se constituye y que nosotros tratamos de promover no sólo es fenomenológica, estructural y de superficie sino también dinámica, genética, integral y práctica, con lo cual desaparece la diferencia que se pretende erigir. Así determinada la materia de nuestro estudio, pasamos a examinar el detalle de la definición propuesta.

1.º Que la personalidad sea el sistema de las disposiciones individuales dominantes, importa reconocer un fondo de constancia intrínseca peculiar al sujeto que no se confunde con la totalidad de sus fenómenos anímicos. En efecto, mi personalidad es algo a la vez más estable, diferenciado, profundo y original que mi actividad consciente de cada momento, y constituye un aspecto del conjunto de mi vida psíquica, aspecto formal por excelencia. Esto último es lo que pretendemos significar al decir que la personalidad es un sistema, esto es, un modo o conjunto de tendencias rectoras de la economía de la existencia individual. Todo estado o acto psíquico se manifiesta como revelación de algo que preexiste, de una condición nativa o potencia latente: el fenómeno no surge sino gracias a la actualidad de un resorte virtual de ser. Esta condición germinal es la disposición, facultad que esboza direcciones determinadas, medios de acción especiales y ámbito más o menos definido de vida anímica posible. Las disposiciones constituyen un sistema tanto por tener una base o fuente generatriz común, cuanto por hallarse en relación unas con otras de suerte que sus manifestaciones forman un conjunto en incesante proceso

de integración. Este sistema varía de un sujeto a otro según la serie de las disposiciones que se destacan en lo que respecta a su calidad, su vigor y persistencia: tal es la conelación singular dominante de la armadura personal íntima.

2.º El sistema de disposiciones que forma la personalidad tanto ordena cuanto pone de manifiesto el modo de ser de cada sujeto. Esto entraña una distinción de dos aspectos de la personalidad: el de superficie y el de fondo. En efecto, la personalidad se pone en evidencia a lo largo de la vida según las circunstancias del destino individual, sin que jamás se logre vaticinar con certeza qué resortes entrarán en función ante nuevas situaciones de importancia ni se pueda conjeturar cómo habría sido la conducta de una persona si las condiciones de su formación fuesen radicalmente distintas a las históricas. Lo que ya se ha puesto de manifiesto y lo que podrá ponerse en evidencia no concuerdan siempre o no concuerdan del todo. Estos dos aspectos guardan entre sí una relación comparable con la que existiría entre la *natura naturata* y la *natura naturans*, entre lo objetivado y la virtud creadora, entre lo explícito y lo implícito, ya que la vida vivida es cosa finita, inconmensurable con la vida, infinita en materia de posibilidades. La palabra "carácter" se aplica de ordinario con una y la misma extensión que personalidad. Como observa KLAGES, carácter puede mostrar un animal, una planta, hasta un objeto inanimado, pero sólo el hombre posee personalidad. KLAGES considera también que la personalidad es inseparable de la conciencia del yo, lo que es justo; mas, a nuestro entender, la particularidad esencial de ella es su índole germinal inexhausta. En condiciones óptimas el observador de fuera y el propio yo pueden aprehender las cualidades del carácter, positivas o negati-

vas, y formar una idea más o menos realista de su entidad, pero ni uno ni otro disponen de datos suficientes para abarcar en toda su riqueza los recursos de la personalidad no puestos aún a prueba por el destino. Por tales razones llamamos **carácter**, en sentido estricto, a la personalidad manifiesta, al porte adquirido.

3.º La personalidad no es, como se la define ordinariamente, sólo el modo de reaccionar individual, ni consiste en la suma de diferencias de la mentalidad de un sujeto respecto de los demás o del término medio. Es inherente a la personalidad tanto lo distintivo de la espontaneidad y de la impresionabilidad cuanto la manera de reaccionar a las influencias externas de cada hombre. Aquí la impresionabilidad se refiere especialmente a la vida afectiva, así como la espontaneidad y la reacción conciernen al dominio de las tendencias instintivas y la voluntad. Lo que se puede llamar el común denominador de estos aspectos de la actividad anímica es la experiencia vivida de la valoración que viene a ser como la causa final de los actos personales. Todo ser humano enfrenta la realidad con una actitud no puramente objetiva y neutral, sino con el alma abierta al mundo de lo atrayente y de lo repelente: es impresionado fundamentalmente por aquello que la cosa o la situación le ofrece de bien o de mal, por espontáneo movimiento apetece y realiza valores, y de esta suerte así como de manera reactiva ejecuta acciones significativas para su vida y para su espíritu — cada uno según su propia y singular escala de predilecciones. Gracias a la actitud valorativa el individuo no sólo se inserta con nexos vitales en su ambiente circundante particular sino que con su estimativa se remonta también a la ordenación espiritual del mundo y de la existencia, en que cada cual tiene que cumplir decisiones absolutamente perso-

nales. Desde este punto de vista la personalidad es, como postula ALLERS, “aquella ley de preferencia de valores basado en la cual el hombre individual ajusta su acción”. Con semejante criterio la investigación psicológica ofrece la posibilidad de penetrar la verdadera naturaleza del carácter. Ciertamente, es un camino difícil de recorrer con éxito en la práctica, pero fuera de él no hay acceso a la substancia de la personalidad, lo que no ocurre con los métodos de la psicología diferencial. En efecto, la verificación de diferencias o grados de variación individual en las diversas funciones psíquicas, sobre todo las más accesibles a los experimentos de laboratorio y a las pruebas de la psicotecnia, nada importante ofrece para el conocimiento real del carácter de un hombre determinado. La experiencia confirma a diario la esterilidad en esta materia de los simples repertorios de diferencias según el tipo de la llamada “ecuación personal” y de las correlaciones establecidas sobre la base de la aplicación de cuestionarios. El núcleo de la personalidad es inaccesible a tales procedimientos superficiales y mecánicos. “Esta psicología diferencial trata de reconstruir al individuo a través de la yuxtaposición de atributos generales, pero con eso jamás llega hasta el individuo; lo que ofrece son meras piezas, falta el vínculo espiritual” (NOHL).

4.º Decimos que la personalidad manifiesta cierto grado de coherencia, lo cual equivale a reconocer en ella integración orgánica susceptible de ser comprendida. La conducta del hombre normal, a pesar de la complejidad del contenido y de las formas de su vida anímica, con su accidentado comercio con el mundo temporal y las dificultades de su articulación con el del espíritu, muestra al observador una conexión fundamental e inconfundible, de manera que su conjunto representa la expresión más o menos imperfec-

ta de una unidad. La personalidad encarna precisamente ese sistema unitario de la dirección general de la vida anímica subjetiva, ese régimen de constancia cualitativa en la movilidad de la acción multiforme, esa determinación de la continuidad y la consecuencia de cada ser humano a lo largo de su historia. Como toda unidad viviente, la que nos ocupa carece del rigor propio de los contornos de una cosa o de la coordinación de un sistema mecánico, y no excluye la variedad, las divergencias y hasta los antagonismos intestinos. “La unidad del alma humana — observa a este propósito PFAENDER — no está constituida por sus partes, órganos y territorios, sino que es el mismo fundamento portador de su multiplicidad. La unidad del alma es pues de hecho (no en el orden temporal) lo primario frente a su multiplicidad”. Esto no obsta para que la unidad personal, ante todo unidad de estilo, se perfeccione con nexos adquiridos en el curso de la existencia. La misma formación de la personalidad es un proceso gradual de afirmación de la vida anímica unitaria: el niño pequeño carece propiamente de personalidad; las disposiciones que en él predominan son las varias y a veces discordantes de la simple constitución psicofísica, condicionada por la herencia. Sólo en el curso del desarrollo se esboza y define la organización de la personalidad, hasta cierto punto sintetizando lo disperso y acordando lo divergente de la plenitud original. Por eso las particularidades del modo de ser de un niño a menudo son explicables, mas no comprensibles. La susceptibilidad de comprensión del carácter es correlativa con la coherencia de sus manifestaciones. Incluso algunos psicólogos destacan esto como lo esencial. Así JASPERS define la personalidad diciendo que es “el conjunto de las relaciones comprensibles de la vida anímica, variables de un individuo a otro”, o como “el todo de

las relaciones genéticas comprensibles" de un sujeto. Nosotros no somos tan radicales. En nuestra definición hablamos de cierto grado de coherencia, lo que equivale a una comprensión relativa, pues en la dinámica de la personalidad intervienen factores insospechados y originales asociaciones de tendencias que muchas veces no se revelan ni al propio sujeto, aunque sea perspicaz en el autoanálisis. Así, por ejemplo, el giro especial del carácter de una persona puede ser interpretado satisfactoriamente sólo con ayuda del conocimiento de la vida del padre o de la madre, que mostrará la misma peculiaridad en la época correspondiente. Como veremos después, es innegable que hay manifestaciones genuinas de la personalidad dependientes estrictamente del patrimonio hereditario e ininteligible sin el conocimiento de los datos relativos al mismo.

5.º La mayor o menor conciencia e intención del yo es el último aspecto de nuestra definición. En cierto modo, la personalidad tiene en el yo su centro, en el doble sentido de que, no sin limitaciones, domina la perspectiva del modo de ser personal y de que ejerce influencia determinante sobre la actividad de éste. Yo me vivo a mí mismo como entidad constante y punto de referencia en medio del contenido cambiante de mi experiencia y yo también me vivo como agente determinativo de ciertas transformaciones que se operan en la economía de mi ser. No son por completo aislables una de otra estas fases de la realidad subjetiva, pues la conciencia de sí no sólo corresponde a una verificación estática del propio modo de ser, sino que entraña actos de nacientes autoconfiguración: lo que me parece que soy o puedo ser es ya una dirección para que yo, en cierto modo, sea así de inmediato y activamente, con todas sus consecuencias. Esta influencia plasmadora es particularmente manifiesta en las



graves situaciones, en los momentos críticos y decisivos de la existencia.

La relación del yo con la personalidad — que no es en rigor la relación de la parte al todo—tiene una serie de aspectos, entre los cuales deben señalarse los siguientes: el sentimiento de la personalidad, la conciencia de los valores personales, el conocimiento de uno mismo, el ideal de la propia persona, la autocrítica y el dominio de sí mismo. El sentimiento de la personalidad no depende tanto de la influencia directa de nuestras disposiciones nativas cuanto de la huella dejada por la experiencia relativa a la interacción entre nuestra personalidad concreta y los acontecimientos de nuestro destino. Es un sentimiento, siempre algo vago, que se constituye y diferencia a lo largo de la vida, con períodos de equilibrio y períodos de inseguridad, con intensificaciones y debilitamientos, con ilusiones y falseamientos, tanto más auténtico cuanto más fundado en los efectos de la vida activa. Es difícil de distinguirlo del sentimiento de los valores de la personalidad. Como se sabe, estos son los valores más concretos y diferenciados, de cuya plenitud y variedad apenas puede percatarse uno mismo. La revelación de los valores que encarna la personalidad, al igual que el sentimiento de sí mismo, depende en parte apreciable de las vicisitudes de la existencia, sobre todo de la educación, en que la valoración — explícita o implícita — que hacen de nosotros los demás es a veces de incalculables consecuencias, incluso para la constitución del carácter. Y tanto la revelación o no revelación de valores personales cuanto la estructura de su conjunto — organizada en el curso de la formación espiritual del individuo — influyen sobre la autovaloración efectiva y a la vez son influídas por ella. De ahí que el sentimiento de valer propio de un sujeto se confunda fá-

cilmente con las manifestaciones de su afán de valer, el cual puede ser tanto mayor cuanto menor sea el propio valer real: el sentimiento íntimo de una exigua significación personal obra en este caso como aguijón sobre las tendencias egotímicas, desenfrenándolas.

El conocimiento de uno mismo, en el sentido psicológico, es un proceso cuya objetividad asequible — siempre limitada — depende de la aptitud para la intencionalidad reflexiva y del saber acerca del hombre en general. Aquí, como siempre, la aprehensión de lo individual es inseparable de la inteligencia de lo universal. Es una tarea forzosamente imperfecta, con un margen de ilusión que nadie puede medir y cuyas ventajas y peligros escapan a la previsión. El procedimiento menos inseguro es el cotejo de los propósitos y pronósticos subjetivos con la acción real en el curso histórico de la vida personal. El único experimento que cabe en esta materia es el preconizado por GOETHE: "Trata de cumplir tu deber, y al momento sabrás qué hay en tí". La imperfección del conocimiento de sí mismo se comprueba con el hecho de que a menudo los demás pueden prever con más acierto que uno la conducta en una situación determinada.

El ideal de la propia persona, producto de las aspiraciones más íntimas y de lo que se admira sin reservas en materia de bienes subjetivos, es la figura cuya presencia espiritual contribuye a organizar la actualidad de cada cual, por lo menos en situaciones particularmente importantes para la estima propia. Este ideal puede corresponder no sólo a los deseos íntimos sino también a las posibilidades de autorrealización. En este caso es el incentivo eficaz del desenvolvimiento armónico de la personalidad. En el caso contrario, es sólo un papel que se anhela desempeñar, "un mito vivido" capaz de falsear toda la organización de la personalidad y

su inserción en el mundo real. En lugar de aprehender bienes auténticos y de situarse en la sociedad efectiva de los hombres, el sujeto construye entonces un sistema artificioso de ficciones, que no ilusionan del todo ni al propio agente. La autocrítica sería el mejor antídoto contra tal desviación, si la incapacidad para ejercitarla no fuese una de las condiciones del nacimiento de ésta. En efecto, la tendencia al autoembellecimiento engañoso predispone ya a juzgarse erradamente a sí mismo y a desconocer las efectivas posibilidades intrínsecas. Igual cosa ocurre cuando intervienen condiciones de la personalidad opuestas a las señaladas: desconocimiento de la propia entidad por exceso de autocrítica, dependiente de una valoración negativa o minimizadora de sí, anexa al apocamiento o a otra condición afectiva semejante.

La injerencia de la intención del yo en el funcionamiento de la personalidad se muestra de manera revelante en los actos de dominio de sí, de autodisciplina, de vencimiento interior, de autoeducación. Con el ejercicio reflexivo de la voluntad el sujeto determina la dirección de la actividad personal conforme a exigencia del espíritu o a modelos de conducta que requieren oponer resistencia a determinadas tendencias, especialmente de naturaleza vital.

2.—ESTRUCTURA GENERAL DE LA PERSONALIDAD.

La vida anímica toda funciona como una estructura y no como una suma de elementos; es una actividad a la vez compleja y unitaria, cuyos fenómenos, estados y direcciones se relacionan y penetran recíprocamente en una totalidad original. La personalidad presenta más acentuado este carácter orgánico, esta ordenación íntima: en ella lo parcial se ajusta estrechamente al funcionamiento del todo, y las

fuerzas en juego manifiestan sobresaliente jerarquía de planos. En efecto, aunque en la actividad psíquica general de un individuo se relacionan la percepción, el pensamiento, la memoria, los sentimientos etc., el nexo no es tan íntimo como el que se advierte entre los rasgos del carácter. Esta diferencia puede expresarse diciendo que la idea de unidad se cumple mejor en la conformación de la personalidad que en el resto de la vida anímica.

La estructura general de la personalidad se estudia desde dos puntos de vista: uno analítico, que atiende a la distribución de las propiedades o rasgos en que puede descomponerse, y otro sintético, que mira a reducirla a un mínimo de conjuntos o planos de integración.

1.º **Propiedad o rasgo** es toda actitud definida inherente al sujeto y manifiesta en situaciones más o menos determinadas. No decimos que sea constante porque su manifestación puede ocurrir tanto de manera continua cuanto frecuente o rara, según la naturaleza y las circunstancias. Lo esencial es que se muestra la misma en igualdad de circunstancias. Su regularidad se reconoce con la observación prolongada del sujeto en condiciones múltiples. Hay rasgos de fácil verificación, por ser marcados, dominantes, estables o superficiales, y los hay poco asequibles a causa de su debilidad, de su dependencia, de su inestabilidad o de su profundidad. Es tarea del investigador, con resultados nunca definitivos, establecer la serie de propiedades del carácter, su gradación, el modo como mantienen su entidad y como se insertan en la estructura. Da idea de la multiplicidad de los rasgos el inventario hecho por BAUMGARTEN: "hemos llegado — dice — a señalar 1629, de los cuales 941 son expresados con adjetivos (en lengua alemana) y 688 con sustantivos (igualmente en alemán). 536 del número total tie-

nen una existencia doble, como adjetivos y como sustantivos, así las expresiones caracterológicas propiamente dichas se reducen a 1093". Con respecto a la clasificación de las propiedades del carácter todavía no disponemos de una plenamente satisfactoria. Entre las más sencillas y fundadas sobresale la de KLAGES, que las distribuye en cinco grupos con estos títulos: materia, trabazón, cualidad, tectónica y aspecto. Examinemos lo esencial de semejante distribución.

a) La **materia** comprende todas las aptitudes o capacidades personales, como memoria, comprensión, sagacidad, fuerza de voluntad, tino etc. Se trata de dotes, tanto intelectuales cuanto del sentimiento y de la voluntad, cuya índole y cuyo vigor diferencian a cada sujeto de los demás. La materia de la personalidad no es comparable con la *tabula rasa*, según lo pretendieron los estoicos antiguos y sensualistas ingleses, como si por naturaleza todas las mentes fuesen iguales y sólo la educación y las demás acciones del ambiente imprimiesen las diferencias. Sin embargo, KLAGES aprovecha tal metáfora comparando la personalidad de los diversos hombres a tablas de material diferente: la de uno es como hecha de cera, la de otro como de madera, la de un tercero asimilable a la piedra etc., de acuerdo con la "huella" de las influencias de fuera, cuya fuerza, forma y persistencia varían con los sujetos. El conjunto de la materia del carácter es comparable también con un capital con el que se puede trabajar, transformando las aptitudes (salvo las afectivas) en habilidades. Es peculiar a esta clase de propiedades el hecho de que por sus consecuencias, se prestan a ser graduadas cuantitativamente por el observador.

b) La **trabazón** incluye propiedades estructurales como el alma abierta, inquieta, perturbable, sosegada, templada,

apagada o apática, la índole móvil y rápida o lenta e inerte. Estas propiedades no tienen una relación inmediata con las del grupo anterior; así, una voluntad fuerte puede acompañarse de un temperamento fogoso o frío. Si se parangona la trabazón con las propiedades de la substancia inanimada, se dirá que la vida anímica personal tiene densidad mayor o menor, fluidez grande o pequeña, tal o cual grado de consistencia, pues se refiere a disposiciones que deciden del curso o proceso de los cambios íntimos. Los efectos de esta clase de disposiciones también pueden medirse *grosso modo*, refiriéndolas a dos factores opuestos: impulsión y resistencia, cuya proporción es susceptible de figurarse en forma de cociente. De ahí que KLAGES llame a las disposiciones de trabazón propiedades proporcionales, y señale tres clases: a)

la relativa a la voluntad, cuya fórmula: $EV = \frac{FT}{R}$, enuncia

que la excitabilidad de la voluntad es directamente proporcional a la fuerza de las tendencias instintivas e inversamente proporcional a la resistencia; b) la correspondiente a la

afectividad, representable así: $ES = \frac{VS}{PS}$, comporta que

la excitabilidad del sentimiento es directamente proporcional a su vivacidad e inversamente proporcional a su profundidad; c) la propia de la exteriorización, o sea de la expresión corporal voluntaria e involuntaria, que KLAGES (introduciendo confusión en su propia nomenclatura) llama

“aptitud” de exteriorización, cuyo símbolo es $AE = \frac{EV}{RE}$,

significa que está en razón directa de la excitabilidad de la

voluntad y en razón inversa de la resistencia a la exteriorización. Lo esencial es que en cada uno de estos tres aspectos hay una constante personal de la excitabilidad. KLAGES relaciona en forma muy sugestiva las posibilidades de las constantes *a* y *b*, según que sea mayor el dividendo o el divisor, con los tipos de la división clásica de los temperamentos. De estos nos ocuparemos en la parte concerniente a la tipología.

c) La **cualidad** — el aspecto más importante del carácter desde el punto de vista práctico — comprende las propiedades de dirección, por las cuales cada personalidad se mueve hacia fines determinados con mayor o menor intensidad y persistencia: es idiosincrásica una constelación privilegiada de móviles o “intereses”. El sistema de los móviles comprende un gran número de disposiciones, que KLAGES divide en dos categorías: de liberación y de sujeción, cada una de las cuales comprende tres grupos: móviles espirituales, móviles personales y móviles sensuales. Por lo demás, cualquiera amplia clasificación de las tendencias instintivas, de las inclinaciones y las pasiones llena el mismo fin, siempre que tome en consideración la actividad volitiva, con sus diversas maneras de ejercicio según las características personales. Las consecuencias de la relación de los móviles entre sí puede ser comparada a la de las propiedades proporcionales. En efecto, cuando en la cualidad coexisten — hecho corriente — dos móviles opuestos, como en la trabazón, el resultado verificable se deberá, *ceteris paribus*, sea al poder de uno de ellos, sea a la debilidad del antagonista. En general, hay cierta oposición entre los móviles de liberación (próximos al instinto) y los móviles de sujeción (próximos a la voluntad y a la razón).

d) A la **tectónica** de la personalidad pertenecen todas

aquellas propiedades que son consecuencia de la relación existente entre los rasgos de los otros grupos. Las propiedades en general, según son ellas mismas y unas frente a las otras, en su original coexistencia, dan al conjunto nuevas propiedades que no son mero efecto de la adición: así surge el equilibrio, la proporción, la fijeza, la madurez y las características opuestas. Según esto, la personalidad puede tener una tectónica unificada, coherente, armoniosa, otra la tendrá falta de unidad asequible, discordante o hasta desgarrada; asimismo, hay texturas firmes, inestables, marcadas, imprecisas etc.

e) El **aspecto** incluye las propiedades del carácter relativas a lo más exterior y manifiesto. Corresponden al aspecto modos de ser humanos tales como el del hablador, del jactancioso, del atrevido, del desenvuelto, del tímido, del lagotero, del entrometido, del devoto. Se trata de disposiciones de actitud o sea de rasgos esenciales de una especie determinada de la manera de comportarse. Estas propiedades del aspecto son incontables, principalmente a causa de sobresalir a la observación más superficial. De ahí que la descripción de los caracteres humanos comenzó con el aspecto. TEOPHRASTO, autor de la primera obra sobre esta materia, según el fragmento de ella que ha llegado hasta nosotros, describe treinta tipos a base de otras tantas propiedades saltantes, casi todas relativas al aspecto. Las profesiones y las condiciones sociales, las épocas y las naciones contribuyen a su variedad. Sin embargo, conviene distinguirlas cuidadosamente de las falsas propiedades, apariencia engañosa de las efectivas.

2.º La segunda manera general de estudiar la estructura de la personalidad es atendiendo a los **planos de integración**. Pese a la unidad del ser humano, no todo es con-

vergencia y cabal integración en su vida anímica. Por el contrario, en lo más unificado de la misma, la personalidad, existen propensiones divergentes, antagonismos y conflictos, infinitas formas de tensión, contraste y polaridad. La especulación metapsicológica se esfuerza vanamente en reducir toda la multiplicidad de oposiciones y antagonismos intestinos a un dualismo simple: del alma y el cuerpo, del espíritu y la vida, del yo y el ello, del instinto y la voluntad, de lo consciente y lo inconsciente — como si no hubiera contrariedad también dentro de cada una de estas entidades así como concordancias y colaboración entre los pretendidos extremos. La actividad psíquica ofrece la paradójica coexistencia de unidad y pluralidad, la armonía de tensiones opuestas” (HERÁCLITO). Aunque no hay par de aspectos capaces de constituir la fuente única de toda psicomatéria, es innegable que la vida anímica se relaciona con dos mundos diferentes: el corporal y el espiritual, entre los cuales se divide lo que figuradamente podemos llamar su contacto. Este doble frente tampoco agota el origen de las diferencias intestinas, pero sí comprende gran parte de ellas. Tratándose de la personalidad, los planos correspondientes a estos frentes son el temperamento y el *ethos*. Muchos psicólogos no incluyen el temperamento en el dominio de la personalidad y más bien lo oponen a ella o al carácter. Pero, siguiendo a JULIUS BAHNSEN y a otros investigadores, consideramos infundada la exclusión, y más aún, artificiosa e inconveniente. Sin las propiedades dependientes del organismo, el estudio de la personalidad perdería su base, de la misma suerte que el sacrificio del *ethos* lo privaría de su relieve. Semejante criterio es, sin embargo, explicable, pues elimina las mayores dificultades para tratar el carácter como un todo cerrado y homogéneo, dificultades que son el

reflejo de una innegable polaridad de principios de ordenación: el de la dependencia de lo vital y el de la orientación autónoma según lo intemporal. La idiosincrasia no se aprehende sin aceptar esta distinción de planos, que es hasta cierto punto una abstracción, ya que la personalidad se manifiesta en experiencias vividas, en actos, en expresiones y acciones cuya realidad entraña la integración del temperamento y el *ethos* en una síntesis siempre original e irreducible. Sin olvidar esta noción fundamental, cuya importancia relevaremos ulteriormente, consideremos aquí lo peculiar de cada uno de los planos.

a) El **temperamento** comprende, en primer término, las particularidades formales de la vida afectiva y su exteriorización: excitabilidad, fuerza, ritmo y duración; en segundo lugar, la calidad o color de los estados afectivos vitales; y, por último, la constelación individual de las tendencias instintivas relacionadas con la vida del propio cuerpo. El temperamento es el plano pático de la personalidad; el sujeto lo vive pasivamente, como que en realidad no depende de la voluntad cambiarlo, sino refrenar sus manifestaciones y, con el concurso de la experiencia, hasta cierto punto, fomentarlas y diferenciarlas de un modo determinado. La estructura de la personalidad en este plano es predominantemente causal (dentro de los marcos de la teleología de la vida), pues el temperamento se origina en la constitución: cada organismo humano tiene la suya, relativamente invariable. Sin embargo, el temperamento refleja no sólo la influencia de lo corporal, sino una tensión y un acordamiento entre lo fisiológico y lo anímico. Los médicos antiguos, desde HIPÓCRATES, derivaban el temperamento de los humores; los contemporáneos lo refieren a toda la actividad química del cuerpo y en especial a los sistemas reguladores de su econo-

mía: el nervioso vegetativo y el de las secreciones internas. Esto es lo que KRAUS llamó “persona profunda” y BRAUN “persona vital”, cuya doble faz recalca BÜRGER-PRINZ: “por un lado el ser vital es vivido como cimiento motor y dinámico de la persona, con ese se ajusta a los marcos de estilo y a la ley de valor de la personalidad; por otro lado, de lo vital emana la unión inmediata con el mundo viviente en general, por ende, en lo ilimitado, la participación vital, según la excelente expresión creada para esto por PRINZHORN”. La investigación moderna ha puesto de manifiesto que la constitución particular del sistema nervioso vegetativo y de las glándulas de secreción interna — que, como es sabido, tienen relaciones funcionales recíprocas — influye sobre el tipo de complexión y sobre la *forma mentis*, de modo que existe cierta correlación entre la figura corporal y el temperamento. Al ocuparnos de la tipología señalaremos lo que hay de más efectivo e importante en esta materia.

Desde un punto de vista general, es legítimo el concepto de una biotipología en que se considere las correlaciones químico-nerviosas entre lo somático y lo psíquico, pero es prematuro señalar una división anatómica del carácter, como quieren KLEIST, EWALD y otros, localizando sus diversos aspectos en determinadas regiones del sistema nervioso central. Es igualmente infundado y simplista atribuir únicamente a la actividad de determinadas glándulas de secreción interna, como la tiroides, la paratiroides, la suprarrenal, las sexuales, la hipófisis, precisas e invariables repercusiones sobre la manera de vivir la experiencia y reflejarla en la acción. Ningún médico ignora hechos como éstos: que el hipertiroidismo, con el aumento del metabolismo de base y la excitación de la parte simpática del sistema nervioso vegetativo, acelera el ritmo psíquico y acrecienta la excitabili-

dad de las emociones; que la mengua de la actividad de la corteza suprarrenal disminuye la resistencia al trabajo físico y mental; que la castración (en la mayor parte de los casos, no siempre) rebaja el tono de los sentimientos viriles. Pero sería insensato afirmar un perfecto paralelismo entre la actividad de las diversas glándulas del individuo y los aspectos de su idiosincrasia, y peor aún insinuar que con el conocimiento del "tipo endocrino de la personalidad" se puede "explicar el pasado del sujeto y predecir sus reacciones futuras, de la misma manera que con la fórmula química de un compuesto se conocen sus propiedades", según la temeraria tesis de LOUIS BERMAN (*The glands regulating personality*, New York, 1922). Con razón KRONFELD califica estas construcciones fantásticas de "metafísica endocrina". La falsa ciencia a la manera de BERMAN da al mundo una literatura abundante, uno de cuyos extremos más corrientes y lamentables es la prolija interpretación de los personajes a base de unos cuantos datos biográficos y algunos retratos. En oposición a tales excesos de la endocrinología popular se levanta la crítica de la verdadera endocrinología en estas palabras de NICOLA PENDE: "las hormonas son unos de los factores que regulan el desarrollo de nuestra personalidad, pero no crean nuestra constitución somática y mucho menos nuestra constitución orgánica, porque actúan en un terreno sobre el cual actúan también otras condiciones reguladoras. Ante todo, las hormonas actúan sobre los tejidos que, por su estructura y reactividad de origen hereditario y de ambiente, pueden responder o no responder a los estímulos hormonales que llegan a ellos con la sangre, o responder de un modo cuantitativa o cualitativamente diverso de aquel que sería de presumir según la acción fisiológica conocida de las diversas hormonas. Además, las hormonas actúan sobre los

tejidos en colaboración por lo menos con otras tres condiciones reguladoras de los tejidos mismos: la condición neurovegetativa, las vitaminas, en fin, no podemos excluir una condición reguladora de la vida de todos los tejidos influidos por las hormonas, y sobre todo una condición reguladora de las funciones más altas del cerebro, o sea ese *quid* misterioso que llamamos conciencia o psiquis”.

b) Así como el temperamento es la región de la personalidad relacionada íntimamente con el propio cuerpo, el **ethos** (2) constituye la esfera de comunicación con el mundo ambiente, abierta a la influencia del espíritu, influencia que se hace sensible, “espíritu objetivado”, gracias al proceso de la cultura. Según esto, el “ethos” comprende la estimativa y la voluntad en su variante personal. El “ethos” es gnóstico, se dirige a los objetos según direcciones determinadas por la intuición de las esencias. Aunque no puede existir y obrar sin las tendencias del temperamento, tiene el poder de orientarlas, promoverlas y sujetarlas a las normas que aprehende. Gracias a su intervención, el hombre es capaz de actitudes y porte consecuente con el ejercicio de la libertad y la conciencia de ser responsable frente a los acontecimientos que le depara la realidad natural y cultural. Cada persona enfrenta su ambiente y las situaciones de acuerdo con las peculiaridades de su estimativa y de su voluntad, tan constantes como las psicofisiológicas de su temperamento. La estimativa varía de un individuo a otro en una serie de aspectos, entre los cuales se destacan: la perspectiva de valores asequibles, el sis-

(2) Usamos este término en el sentido caracterológico y no en el estrictamente moral. “Ethos” se ha usado desde la Antigüedad como equivalente de “carácter”. Según parece, ya HERÁCLITO lo empleó en este sentido, como la parte espiritual del alma individual.

tema de preferencias, la tendencia valorativa dominante, la jerarquía de los valores y el sumo bien o fin último, la concepción de la vida. Las características personales de la voluntad son inseparables de la estimativa, pues ésta le ofrece el sistema peculiar de motivos, que no es otra cosa que “la valoración individual efectiva o dirección habitual de valor que guía la autodeterminación del hombre” (SPRANGER). Sin embargo, aparte de la amplitud y el orden personal de los motivos, el ejercicio de la voluntad depende en cada sujeto de varias condiciones íntimas, idiosincrásicas, algunas de las cuales son de considerable importancia, como la mayor o menor presteza para la decisión y la ejecución, el grado de autonomía o heteronomía en la deliberación y la acción, la persistencia en el esfuerzo, la fuerza de voluntad y el estilo del querer. Estas últimas requieren ser definidas. La fuerza de voluntad es la aptitud para concentrar y ajustar el esfuerzo necesario para realizar los actos y tareas correspondientes a las exigencias de la situación y a los principios e ideales que profesa el sujeto, venciendo tanto las resistencias externas cuanto las internas. Dicho de otro modo, es la facultad de perseguir y lograr fines con trabajo íntimo en actos volitivos originales y no con meras manifestaciones de querer abreviado, débil o habitual. (3). La fuerza de voluntad no tiene nada que ver con el esfuerzo exterior ni con una pretendida “cantidad de energía” empleada. LERSCH ilustra esto con un simil admirable: la voluntad actúa a la manera de una lente que concentra en un foco los rayos del sol que la atraviesan: así como la lente no es fuerza o energía sino un aparato eficaz para convertir la luz en fuego, así la vo-

(3) *Vide* “Psicología general y psicopatología de la voluntad”, *Revista de Neuro-Psiquiatría*, 1939, N.º 1, p. 14.

luntad tampoco es una fuerza sino un instrumento formal de la acción. El estilo de la voluntad puede definirse como la manera particular del ejercicio del querer en lo que atañe al ritmo de la prosecución y la actitud dominante, tanto íntima (impulsividad, contención, dominio de sí mismo, auto-disciplina, rigor consigo mismo, adhesión a máximas etc.), cuanto externa (activa, resistente, impositiva, luchadora, pasiva, moderada, acomodaticia etc.). Al tratar de la tipología completaremos estos datos e indicaremos lo esencial acerca de la variedad etológica de las estructuras individuales en materia de estimativa.

La estructura del "ethos", a diferencia de la propia del temperamento, es una estructura comprensible desde el punto de vista de la configuración de los fines espirituales, del ajuste de la vida subjetiva al mundo de los valores, las ideas, las normas. Es una estructura cerrada y coherente, pues, según el principio formulado por SPRANGER, "en cada fenómeno espiritual está de algún modo inmanente la totalidad del espíritu".

A pesar de la diferencia de la estructura dominante en cada plano de la personalidad, no puede desarticularse uno de otro, pues se penetran íntimamente: cada uno es aspecto fundamental de toda la realidad anímica, aparente u oculto en las diversas manifestaciones de la vida concreta del hombre. Es ilustrativo el hecho de que KLAGES, pese a su tesis metafísica de que el espíritu es adversario del alma y de la vida, acepte que en el hombre no hay ningún sentimiento que carezca de color valorativo. Mejor dicho, el análisis descompone la integridad del carácter como si el alma racional y el cuerpo no constituyesen una unidad en el ser del hombre, siendo así que existe un recíproca dependencia cualita-

tiva entre ambos: "*ipsam dispositionem corporis sequitur dispositio animae rationalis*" (TOMÁS DE AQUINO).

Esto nos lleva a examinar un inconveniente de la distinción de sólo dos planos — temperamento y "ethos" — en la estructura de la personalidad. Algunos partidarios de la estructura estratigráfica distinguen tres planos. Así, HOFFMANN considera como plano intermedio entre el de las tendencias vitales y el del espíritu, el anímico de los sentimientos que tienden hacia objetos determinados; y ROTHACKER coloca entre el estrato del yo y el del ello, el de la persona, formado en el curso de la vida por el influjo del yo. Este plano medianero tiene la ventaja de contener en sí aspectos del carácter que no se pueden adjudicar de modo concluyente ni al temperamento ni al "ethos", como son las tendencias instintivas y los sentimientos dirigidos que no atañen al propio cuerpo ni a valores espirituales. LERSCH, quien distingue sólo dos planos, adjudica al que sirve de base a la personalidad, "fundamento endotímico", tanto los estados afectivos corporales y vitales, cuanto los del yo y los dirigidos o motivados, y las tendencias transitivas así como las reflexivas; en cambio, en la "superestructura de la vida anímica" sólo comprende la voluntad y la "superestructura noética" (pensamiento e inteligencia). Sin embargo, en todas estas distribuciones, como en la nuestra, siempre subsiste el problema de deslindar los planos. Lo esencial es distinguir, en cada manifestación concreta del sujeto, lo que es claramente propio de cada plano definido y lo que queda en situación dudosa.

3.—EVOLUCION DE LA PERSONALIDAD.

La personalidad se estructura en el curso de la vida individual a partir de un confuso estado original de impresio-

nes, tendencias y acciones elementales, bastante inconexas desde el punto de vista psicológico. Aunque tempranamente el individuo manifiesta un modo de ser peculiar, en el devenir de su existencia experimenta metamorfosis, ora graduales, ora bruscas, que no son meramente circunstanciales ni al azar. Al contrario, su conjunto aparece en parte apreciable como un proceso de crecimiento, de diferenciación y de configuración. Todo hace pensar que el despliegue de la personalidad en el tiempo compone una formación con sentido orgánico, con su ley propia, de modo que desde el principio hasta el fin obrase una finalidad trascendente a la composición de cada etapa. Sin embargo, nuestros conocimientos todavía son muy vagos en este dominio de la psicología, pese a la importancia de los hechos y a la enorme especulación evolucionista de todo un siglo. Por eso hemos de contentarnos con esbozar algunas indicaciones generales acerca de los modos de variación de la personalidad en el curso de la vida, de la unidad formal de su desenvolvimiento y de los períodos en que éste se divide.

1.º La personalidad entraña un equilibrio siempre móvil en que aparecen nuevas condiciones para la manera como el sujeto se siente a sí mismo, determina su acción y se deja influir por el ambiente. En este dinamismo debe distinguirse ante todo las simples fluctuaciones de la verdadera metamorfosis del carácter. La **fluctuación** o alternación de meros estados del modo de ser individual, se debe al ritmo fisiológico de la constitución y a la periodicidad de las tendencias instintivas: se trata de una sucesión más o menos previsible de estados de ánimo y de modos de espontaneidad o reacción, que se repiten en orden y tiempo a menudo invariables. De manera menos característica, las fluctuaciones pueden ser debidas a la repercusión de los aconte-

cimientos exteriores sobre el "ethos" o a fases de su maduración.

La verdadera **metamorfosis**, o cambio irreversible de la estructura del carácter, tiene dos formas: la modificación y la crisis. La **modificación**, transformación progresiva y más o menos imperceptible, se debe tanto a procesos endógenos del temperamento cuanto al despliegue de la estimativa y al ejercicio de la voluntad. Aquí la predisposición decide el resultado, no sin la participación de la experiencia, pues con ésta la personalidad adquiere carácter histórico: la adquisición de nuevo contenido, la asimilación de lo objetivo por lo subjetivo, repercute diferenciando específicamente el sello personal, según veremos con más precisión en la parte de la dinámica del carácter.

La **crisis** puede compararse a una revolución, tanto por la intensidad de los fenómenos cuanto por el peligro que entraña para el equilibrio y el desenvolvimiento ulterior de la personalidad. Aparte de que todo desarrollo apareja la posibilidad de crisis, y aparte de que unos individuos son más propensos que otros a sufrirlas, cada una de ellas puede ser originada de manera inmediata principalmente por factores corporales, como la propia de la pubertad, o principalmente por factores espirituales, como la anexa a la desorientación valorativa por pérdida de la fe. Lo más importante desde el punto de vista evolutivo es que estas conmociones pueden ser la condición necesaria para que entren en vigor ciertas propiedades del carácter. Toda crisis comporta la quiebra de una disposición o un equilibrio de disposiciones hasta entonces firme y eficaz en la economía de la personalidad. "La situación de crisis — describe HEISS — se produce cuando sentimientos fuertes y definidos chocan con nuevos (e inconciliables) movimientos afectivos... No es el proceso de

la transformación como tal lo que repercute, sino el hecho de que en ese proceso desaparece también una parte de nuestro yo vigente; perdemos terreno anímico que poseíamos, mientras que con el nuevo sentimiento todavía no estamos nada ciertos de poder apreciar y seguir el movimiento del nuevo yo que surge, y de saber dónde nos lleva". Mejor que precisar que es un yo lo que desaparece y un yo lo que nace, sería decir que una forma anímica se rompe y otra pugna por sustituirla, pues es inherente al yo el conservarse en el cambio, así como variar en su persistencia.

2.º Las metamorfosis del carácter tienen una dirección, un sentido determinado: realizan la **unidad formal de la personalidad en el tiempo**. Pues el desenvolvimiento no consiste sólo en crecer en función con la edad y adquirir nueva substancia; consiste también en la formación de un orden en devenir, con la sucesión necesaria de etapas, de suerte que lo propio de cada una de éstas no es la causa de la siguiente sino la expresión de la potencialidad del conjunto, o, dicho en lenguaje aristotélico, el despliegue de la personalidad es manifestación de las cualidades inherentes a su antelequia como causa final y formal. Esto no excluye la influencia del ambiente, sino que la presupone; toda evolución de la personalidad es ecológica, depende de las circunstancias naturales, sociales (muy especialmente de las familiares) y culturales. Esta influencia es destino para el sujeto tanto por su repercusión del momento cuanto por los modos de reacción que ha provocado en el pasado y las expectativas que crea para el porvenir. La actividad de las disposiciones puede ser promovida y acelerada, inhibida, dificultada o desviada por la acción del medio. Las últimas eventualidades no tienen forzosamente consecuencias definitivas, sobre todo en naturalezas vigorosas o respecto a dis-

posiciones importantes, pues, según arguye STERN, “si determinados rasgos de una fase son reprimidos en su momento por las circunstancias exteriores — como el instinto del juego en la niñez, el examen de sí mismo en el comienzo de la pubertad—, entonces la entelequia interior de toda la persona puede hacer que tales fenómenos de desarrollo sean recuperados en un momento en que parece regir ya otra fase muy distinta”. Por otra parte, en la evolución de la personalidad, que es comparada muy justamente con una melodía, ciertas disposiciones desempeñan, por lo menos en parte, una función transitoria — declinan después de su expansión que cumple un fin—; en cambio otras se refuerzan continuamente por su propia potencialidad o por efecto del ejercicio o el hábito. En fin, las propiedades adquiridas pueden no manifestarse explícitamente aunque sin desaparecer de la estructura de la personalidad: se hacen subconcientes. Ya FRÖBEL sostuvo que las primeras fases del desarrollo permanecen eficaces más tarde, y que el hombre hecho conserva algo de niño. En este sentido es legítimo distinguir el carácter actual de la personalidad latente, así como afirmar un intercambio más o menos continuo entre ambos: a medida que aumenta la edad del sujeto crece la personalidad latente a expensas de la actual, cuyas reservas utiliza en ocasiones para las cuales no bastan los recursos del carácter manifiesto. El intempestivo vigor o la declinación inadvertida de ciertas disposiciones puede ocasionar una crisis especial de la personalidad. El hecho es que entonces el individuo vive subjetivamente la organización previa de su carácter como si no hubiese mudado; y actúa según esa impresión engañosa. En este caso la conciencia de la personalidad — que JASPERS distingue de la conciencia del yo — resulta falsa, inadecuada, lo cual es capaz de desencadenar una conducta in-

tempestiva y un círculo vicioso de reacciones perturbadoras del equilibrio anímico.

3.º Los grandes períodos evolutivos de la personalidad corresponden a los de la vida del hombre: la niñez, la adolescencia, la edad adulta y la senectud. La duración de cada uno y de sus fases, así como sus peculiaridades, varían con la raza, el sexo, la constitución individual y el medio. Por eso la edad de nuestras referencias corresponde a un término medio y los caracteres que señalaremos sólo serán los más generales y frecuentes en el individuo normal. a) No se puede hablar de personalidad en la infancia, apenas de esbozos del carácter, pues el sujeto la adquiere gradualmente. En la niñez, a partir de los 2 años, se observa señales de intención en los actos, si bien domina todavía, y hasta varios años después, la participación vital con los seres del ambiente, esto es, el predominio, en la experiencia vivida, de lo práctico sobre lo gnóstico, (4) con diversas formas de identificación del propio ser, sobre todo en el juego, con las personas y las cosas. Hacia el cuarto año aparecen las manifestaciones de la llamada primera pubertad, con la propensión a oponer resistencia a los mandamientos y prohibiciones, el afán de imponerse y la tendencia a la obstinación, personificando en sí la autoridad de los mayores. Al declinar la primera pubertad se produce una fase de menor intranquilidad y de menor egocentrismo, en que medra la aptitud para el esfuerzo personal, fase que alcanza su apogeo en la madurez del niño, la cual principia alrededor de los 7 años. Sólo entonces se hace patente una relativa continuidad en la formación del "ethos": una actitud receptiva y comprensiva frente a los valores, con eficacia en la conducta, y manifestacio-

(4) Vide "Psicología general y psicopatología de la percepción", *Actualidad Médica Peruana*, 1935, N.º 4.

nes con sentido de responsabilidad, esfuerzo en la labor seria y síntomas inequívocos de conciencia de las normas de la vida moral. Todo esto todavía hasta cierto punto dentro de las particularidades casi impenetrables del alma del niño, habitante maravillado de un mundo infinitamente valioso, cuya experiencia *sui generis*, intensa y efímera en cierto aspecto, con la frescura del primer contacto se abre a todas las significaciones asequibles, sin distinguir bien lo objetivo de lo subjetivo, ni lo real de lo irreal y menos aún los valores, las normas y las leyes, de los seres y las acciones en que se encarnan. El niño vive sin mayor continuidad histórica, casi diríamos con eternidades sucesivas, un mundo no diferenciado en esferas sistemáticas y modos de ser definidos. Cumplidos los 9 años, comienza la **preadolescencia**, que dura hasta el fin de los 12. Con el incremento de la conciencia del deber prospera la inclinación a la conducta práctica y seria, al par que desaparece el egocentrismo y el eudemonismo ingenuo. El deseo de saber, el interés por orientarse en la realidad inmediata, a la vez que la pasión por las cosas lejanas y el espíritu de aventura, encuentran fácil camino, pues antes ha comenzado ya a manifestarse — y progresa lentamente — la aptitud para distinguir lo efectivo de la ficción. En resumen, durante la niñez, época de gran plenitud interior, se oponen la fantasía y la adaptación a la realidad; alternan períodos de imitación con un período medio de rebeldía y obstinación; y progresa gradualmente la intuición de los valores espirituales y su incorporación en la conducta, así como la tendencia al esfuerzo eficaz de uno mismo y cierto grado de conciencia de las propias posibilidades en la esfera de los principios, normas y exigencias ideales, aprehendidos más o menos esquemáticamente. En la **preadolescencia** — dominada por el sentimiento simple de

confianza en sí mismo y de fresca adhesión a la realidad — la actitud seria ante la vida y el inquirir entusiasta sustituyen al juego y al ensueño mágico.

b) El segundo gran período de la evolución de la personalidad es la adolescencia, que dura aproximadamente desde los 13 hasta después de los 20 años. La personalidad se modifica entonces fundamentalmente con la aparición del instinto sexual y una nueva actitud frente al mundo y respecto del propio yo. La nota dominante de esta época, sobre todo durante la **pubertad**, es el íntimo sentimiento de inseguridad, de imperfección y de penuria subjetivas, unido o en conflicto con el afán de orientarse en las complejidades del propio ser, del mundo real y de la esfera espiritual, que se presentan al sujeto como otras tantas fuentes de problemas y de perplejidad. A la mentalidad plácida, unificada y vuelta a lo externo, propia de la preadolescencia, sigue un estado espiritual inquieto, analítico y caviloso. El sujeto no se basta ya a sí mismo, anhela una entrañable relación con el alma ajena. Entonces se agudiza la conciencia de la propia personalidad y de la propia autonomía — SPRANGER llama a esta fase de “descubrimiento del yo”. La desproporción y el conflicto son las características de casi todos los movimientos anímicos del púber. Luchan la vitalidad y el espíritu, la realidad y la utopía, la sujeción y la libertad el yo concreto y el yo ideal, el caos interior y la visión del orden y la jerarquía, la sed de comunión y la proclividad al aislamiento, la audacia y la timidez, el entusiasmo y la congoja. La pubertad es también un período de desobediencia, obstinación y rebeldía, al principio mayormente en dirección transitiva, contra los demás, sin desmedro de una acentuada inclinación estimativa de los valores encarnados en las otras personas y de un impulso, no siempre consciente, de imitar a los modelos pre-

feridos. Al fin de la pubertad la obstinación se vuelve mayormente reflexiva, dirigida contra sí mismo, aunque la valoración se endereza hacia el propio mundo interior y aunque el sujeto busca para sí la consideración ajena. Con el fin de la pubertad, alrededor de los 16 años, termina la crisis y se inicia una fase de relativa tranquilidad y coherencia, durante la cual se destaca la actitud de intención organizadora de la propia existencia conforme a un ideal, a la vez que con sentido práctico (la vocación, la forma de vida preparatoria de una ocupación definitiva). El joven intuye los valores, no sólo como forma sino como materia y contenido que tiende a incorporar, propende a adunar lo positivo y lo intemporal, a configurarse a sí mismo con la substancia que le ofrese el porte de las personas prominentes de su ambiente y los arquetipos de su panorama cultural. En este período de síntesis, el instinto sexual y el "eros" logran su adecuada conjunción en el caso de ser normal el desarrollo. En otro lugar hemos puntualizado la importancia de este proceso para el porvenir de la persona (5). Ahora sólo recalcaremos que la sensualidad tiene considerable importancia en la formación de la personalidad, no tanto como instinto aislado, cuanto por la manera como es vivida anímicamente por el sujeto — de la misma suerte que la vida genital y amorosa del adulto recibe su sello del conjunto de la personalidad. Se ha exagerado mucho la trascendencia de los cambios somáticos en la evolución del adolescente, como si las inmensas transformaciones de su mentalidad fuesen simple reflejo de la actividad de las hormonas. SPRANGER ha refutado de manera lapidaria tal error. No repetiremos sus argumentos, pues basta señalar la circunstancia, bien conocida, de que en los

(5) "Psicología general y psicopatología de las tendencias instintivas", *Revista de Neuro-Psiquiatría*, 1938, N.º 3, pp. 319-320.

casos de *pubertas praecox*, anormalidad que ocurre incluso en la infancia y los primeros años de la niñez, aunque se produce la metamorfosis somática de la pubertad — aceleración del crecimiento y aparición de los caracteres sexuales secundarios — no se presenta ninguna transformación anímica comparable con los fenómenos de la adolescencia.

c) El largo **período de la edad adulta** comienza entre los 20 y los 24 años, a menudo con una crisis, que SCHWÈING llama la *pubertad del adulto*, acompañada incluso de cambios somáticos (como la aparición de las muelas del juicio). La personalidad del adulto ya no tiene el carácter preparatorio ni de metamorfosis de transición; sin embargo, en su transcurso se operan cambios evolutivos cuya esencia es llevar a la personalidad a su plena forma diferenciada. CHARLOTTE BÜHLER divide la vida del adulto en tres fases: la primera que se puede identificar con la tercera pubertad de SCHMÈING, es experimentada como expansión, pero la vive el sujeto, más o menos implícitamente, como ensayo, como “actividad no especificada que se ejercita sobre el material vital”, sin el carácter de la determinación definitiva del propio modo de ser. La segunda fase, de la “especificación de la intención vital”, corresponde al apogeo de la personalidad, su estilo es el definitivo — como la concepción del mundo que abraza—, la eficiencia de la voluntad es óptima, con los mejores esfuerzos de rendimiento práctico: es la época de los frutos. La actividad eficaz frente a los hombres y las cosas predomina sobre el perfeccionamiento intrínseco. Este se logra, en las naturalezas con capacidad para ello, en la última fase, de “objetivación”, que en castellano tiene el apropiado nombre de edad madura, pues durante ella el hombre equilibrado puede alcanzar la más alta espiritualidad unida a la mayor cordura: la razón. Entonces persiste la actividad fruc-

tífera, pese a los renunciamentos que impone el destino, pero dominada y trascendida por el máximum de rigor, disciplina y perfección formal de que es capaz el sujeto, con las pasiones templadas y el propósito vigilante de servirse de su experiencia de la vida y del dominio logrado en las tareas de su preferencia para elevar los quilates del ser íntimo.

d) El **período de la senectud** se caracteriza por la mengua de las disposiciones para la vida activa, la pérdida de las ilusiones respecto a las cosas de la tierra y la propensión a ocuparse del pasado personal. Sin embargo, no siempre tiene sólo estas características negativas. En las personalidades vigorosas y de calidad — de aquellos ancianos de los cuales GRACIAN ha dicho “que al paso que van perdiendo los sentidos, van ganando el entendimiento, tienen el corazón sin pasiones y la cabeza sin ignorancias” — se manifiesta como última labor del espíritu una nueva síntesis, una recapitulación de las reflexiones más entrañables, una visión del cosmos en su conjunto, un último ademán de suprema serenidad y comprensión.

Toda descripción de los períodos del desenvolvimiento de la personalidad entraña el peligro de sugerir dos errores en cierto modo contrarios: el de pensar que se trata de un proceso lineal, ascendente hasta un punto y descendente después, y el de creer que las características de cada fase aparejan la eliminación definitiva de las cualidades de la anterior. Lo cierto está entre estos dos extremos. Como toda evolución, la de la personalidad es un proceso complejo en el cual lo nuevo de cada etapa entraña una síntesis, una integración estructural dinámica, a la vez progreso en una dirección y desmedro en otra u otras; incluso en las últimas etapas de la vida humana surge algo positivamente original, no todo es en ellas involución. Por otra parte, el color de

cada período se debe a que entonces nacen o se acentúan especialmente determinadas cualidades; pero esto no quiere decir que después desaparezcan totalmente. En el adolescente persiste no poco de lo característico del niño, y en el adulto no se borra lo que tuvo su esplendor en el joven. Con razón afirma MÜLLER-FREINFELS que hay eterna niñez y eterna juventud en los hombres; ciertamente no de igual entidad en todos, y no siempre como personalidad latente o reprimida: “Son interiormente ricos y amplios los hombres que no pierden las cualidades de las etapas previas de la existencia, sino que, en el doble sentido que Hegel da la palabra *aufheben*, a la vez las superan y las conservan”.

4.—DINÁMICA DE LA PERSONALIDAD Y FORMACION DEL CARÁCTER.

El examen del funcionamiento de la personalidad es una tarea forzosamente ilimitada, practicable desde muy diferentes puntos de vista. En primer lugar, se puede formar una idea de él atendiendo a las distintas funciones psíquicas que intervienen principalmente en la promoción de la vida activa y que, en general, por variar de un individuo a otro, son capaces de determinar el sello personal. Esto entraña una descripción prolija de las posibles diferenciaciones y acentuaciones de las diversas formas de actividad psíquica, especialmente de la vida instintivo-afectiva y de la voluntad, lo cual no puede ser expuesto sino en la extensión de todo un volumen. La obra de LERSCH corresponde típicamente a este criterio. Otro punto de vista es el del estudio de las constelaciones dinámico-estructurales que permiten separar caracteres más o menos determinados — lo cual, en rigor, es tema de la tipología. Un tercer criterio es el anexo a la consideración del dinamismo de la personalidad destacando la impor-

tancia de sus factores más activos en lo que atañe al efecto generador y configurador de la idiosincrasia. Siguiéndolo se corre el peligro de confundir la descripción de la economía de las fuerzas del carácter, tanto con la explicación de las condiciones y causas que la determinan, cuanto con el proceso mismo del desarrollo de la personalidad. Semejante confusión ocurre en las caracterologías populares psicoanalíticas e individual-psicológicas. Una manera más de entender la dinámica de la personalidad (intermedia en cierto modo entre la anterior y la siguiente) es la que atiende a la actualidad de los procesos anímicos como direcciones nacientes y suficientes. ALLPORT la ha adoptado y perfeccionado con el nombre de "autonomía funcional de los motivos". Los "motivos" — entendidos en un sentido muy amplio, que se confunde con el de "experiencia" y "acontecimiento" — son significativos por ser del momento presente: aunque nazcan de "motivos" anteriores, a los cuales sustituyen, son funcionalmente independientes de ellos. "La motivación es siempre contemporánea... La vida de un árbol es continua con la de su semilla, pero la semilla ya no sostiene y nutre al árbol plenamente desarrollado". Aquí se trata de una teoría general de la personalidad, de una especie de concepción epigenética de la vida anímica, no del simple camino que buscamos. Por último, el conjunto de la acción y los actos personales puede examinarse en función de los factores más importantes entre los que le dan forma y contenido inmediatos. Tal es el modo de ver la dinámica que seguimos aquí: la personalidad en movimiento, en su relación viva con lo que excita su actualidad y, por decirlo así, alienta y moldea sus disposiciones. Ciertamente, así es difícil eliminar del todo la confusión con el estudio genético del carácter. Pero, en principio, la distinción es clara: aquí tratamos de la formación

del carácter en el sentido de la actividad que le da forma y contenido material — forma y contenido que influyen no sólo en la dinámica actual sino en la del futuro—, y no en el sentido de analizar y comparar la influencia respectiva de los factores internos y externos en la génesis del carácter, de lo cual nos ocuparemos después.

A pesar de la delimitación de nuestro punto de vista, la dinámica de la personalidad no deja de ser asunto inacabable. Para no perdernos en un mar de generalidades sin substancia o de datos válidos sólo para ciertas variedades del carácter, concentraremos modestamente nuestra atención en algunos aspectos de las reacciones, de las acciones espontáneas y de los ideales, y su trascendencia en el proceso que acostumbramos llamar “caracteroplástico”.

1.º Los acontecimientos del ambiente que obran como estímulo sobre la vida anímica, provocan en ésta **reacciones** cuya naturaleza varía según las disposiciones individuales, los antecedentes y el conjunto de la situación. El acontecimiento puede ser mero hecho exterior, aunque el sujeto tenga conciencia de él, o una verdadera experiencia llena de resonancia subjetiva. Los acontecimientos que se aproximan a este último extremo provocan reacciones importantes desde el punto de vista de la economía del carácter. Pero la entidad del acontecimiento y la anexa a la reacción no dependen estrictamente de los hechos objetivos, sino en función de la manera como el sujeto es susceptible frente a ellos. Esto es, que las situaciones son relativas tanto a lo objetivo, cuanto a lo subjetivo. Por eso la variedad de las situaciones es inmensa, no sólo respecto a calidad y riqueza sino en cuanto a profundidad y consecuencias. Ningún psicólogo puede menos que aceptar lo que a este propósito afirma HARTMANN: “Nuestra vida humana, vista de cerca, no consiste en otra

cosa que en una ininterrumpida cadena de situaciones que vienen y se van, desde las circunstancias fugaces y casuales ligadas al instante hasta los vínculos más íntimos, decisivos y duraderos que encadenan el hombre al hombre. La vida colectiva e individual arraiga en ellas y se refleja en ellas. Son el terreno en que surgen y tienden a decidirse los conflictos. Son el contenido de la esperanza y el desengaño, de la exaltación y el sufrimiento, la plenitud del corazón y la impotencia". Cada individuo, a lo largo de toda su existencia, es impresionado de manera peculiar por los hechos de su ambiente propio. De esta manera sus disposiciones pasan de la potencialidad a la actualidad según una constelación y un contenido de experiencia específicamente correspondientes a las influencias externas. La dinámica de la personalidad — tensa o laxa, rica o pobre, armoniosa o desigual, con estas o aquellas direcciones — será en cierta proporción una respuesta al mundo circundante propio del sujeto, sobre todo a su mundo humano.

Pero las reacciones no sólo tienen la importancia de fenómeno actual que diferencia y estampa la vida anímica del individuo, no sólo su suma y sucesión histórica componen el contenido y los modos de manifestación del carácter; además de eso desempeñan a menudo el papel de principios o moldes de las reacciones futuras, especialmente en los niños y en los jóvenes. De ahí la importancia de las primeras impresiones en cada especie de experiencia de la realidad para el destino de las personas. Esta repercusión "prospectiva" de las reacciones fué ya claramente reconocida por HERBART y su escuela: "cada reacción, una vez provocada por lo externo, guarda una determinada autonomía en el alma, una existencia en cierta forma y con cierto poder de mostrarse activa en el alma". En la actualidad, gracias al movimiento

psicoanalítico — que dió un alcance ya excesivo a las primeras experiencias del individuo y cuyos representantes a menudo atribuyen el carácter de causa a determinadas experiencias infantiles aparentemente eficaces cuando sólo son expresión de disposiciones innatas (acaso de personalidades anormales) y evolutivas—, nadie pone en duda lo esencial de la proposición herbartiana: que gracias a ciertos acontecimientos o a la repetición de especiales influencias del medio, el sujeto adquiere determinada actitud que le predispone a vivir y conformar su comercio con el mundo bajo la especie y según las exigencias respectivas.

BURLOUD incluye estos hechos, así como la conversión de las formas percibidas en formas que perciben (después de ver varios objetos de la misma especie se adquiere el esquema correspondiente para identificarlos) y hasta algunos modos elementales de aprendizaje (a fuerza de oír cantar una melodía, aunque sea en tonos diferentes, me hago capaz de cantarla yo mismo), en un principio general que denomina de la “asimilación subjetiva”. Según su definición, “toda forma sentida, percibida o pensada puede ser asimilada por el sujeto y convertida en una tendencia formatriz, en un esquema de acción”. De este modo, “una combinación objetiva de cualidades formales más o menos realizadas a menudo, hace nacer una forma dinámica, una tendencia nueva. Gracias a este proceso, nuestras inclinaciones primitivas, en particular nuestras inclinaciones innatas, se complican y se diferencian”. Esta última indicación tiene valor, pues, por una parte, ni las imágenes originadas por los estímulos ni los estados afectivos, como estados, son lo determinativo, lo dinamogénico, sino la tendencia, el acto intencional o dirigido por una intención, y por otra parte, la fuerza de la asimilación subjetiva no dimana del contenido tomado de fue-

ra sino de la disposición psicodinámica individual. De ahí que dos sujetos, *ceteris paribus*, reaccionen a menudo de manera muy diferente ante la misma situación o que uno reaccione con efecto formativo y el otro no. La actitud personal reactiva recibe el sello de la experiencia vivida, pero no el primer impulso; éste procede de las propensiones que inclinan originalmente hacia categorías de objetos o de actos cuyo común denominador es la capacidad de satisfacerla.

2.º Al conjunto de la acción pertenece la actividad reactiva, cuyo dominio aumenta con la edad. La que consideramos en seguida es principalmente la **acción espontánea**, cuyas manifestaciones enriquecen también secundariamente la composición del carácter por el proceso del hábito y en general de los actos más o menos automáticos. Esto es, que la actividad espontánea, como la reactiva, tiene dos aspectos o momentos en la dinámica propia del individuo: el primero está constituido por los movimientos originales de la personalidad, voluntarios o no, que dan a la conducta la nota de novedad y frescura, y en los cuales el sujeto puede vivirse a sí como agente libre y creador; el otro aspecto consiste en que la actividad una vez espontánea, al repetirse, se hace gradualmente automática — sin que esto quiera decir que sea comparable a los movimientos de un autómeta—, y acrecienta así el conjunto de resortes disponibles del carácter. Con esto aumenta también la estabilidad de su equilibrio dinámico, pero este equilibrio no depende sólo del predominio de las disposiciones ejercitadas, sino también de una actitud o facultad íntima, superior a las tensiones actuales y a la multiplicidad de las adquisiciones en el tiempo. A pesar de repetirse situaciones semejantes o típicas y, frente a ellas, modos de comportamiento también semejantes o típicos, no deja de manifestarse cierta espontaneidad en el ejercicio del

dente sobre todo en el comercio social. Aunque el individuo con su mundo de cada instante, por lo cual las circunstancias y la acción tienen siempre algo de únicas. Esto es evidente sobre todo en el comercio social. Aunque el individuo en sociedad afronta situaciones determinadas — tanto más determinadas cuanto más íntimo, especial y homogéneo es el grupo humano en cuestión—, de manera inmediata se produce cada vez con cada una de las personas una situación peculiar por excelencia, que es de actitudes, valoraciones, propósitos y actos concretos, perfectamente individualizado, relación en la cual capta o cree captar no sólo lo externo de los demás sino actitudes, valoraciones, propósitos y actos íntimos dirigidos a él mismo; una relación plena y precisa de lo personal con lo personal, de la personalidad única con las personalidades únicas. Así, concretándose, se revela la forma dinámica de expresión de lo espontáneo e idiosincrásico en el condicionamiento de la situación.

El ejercicio de la acción espontánea, a diferencia de las meras reacciones, concentra y configura como un todo la vida anímica germinante y difusa, plasmando el modo de ser empírico de cada hombre, su carácter, con las virtualidades de su personalidad. Gracias a tal ejercicio, las mismas tensiones y tendencias opuestas de la vida anímica personal pueden ser superadas en forma de integraciones eficaces, de nuevas y más libres actitudes. Como lo ha reconocido la sabiduría de todos los tiempos, el vencimiento y la represión de las tendencias instintivas es lo esencial en la dinámica de la personalidad y en la formación del carácter. “Pues la inhibición es precisamente sólo el medio de liberar las fuerzas para los fines positivos” (STERN). De ahí que dentro de la acción espontánea las operaciones de la voluntad se destacan como eminentemente caracteroplásticas; se destacan

no sólo en cuanto los motivos ocasionales pueden constituirse en condiciones directivas y propulsoras de nuevos actos, formando parte de las adquisiciones durables del carácter, (6) sino, principalmente, por la disposición para la responsabilidad, inherente a todo querer libre, como lo prueban las investigaciones de АЧН. Según su definición, la disposición para la responsabilidad es la propia “del hombre inclinado a tomar sobre sí las consecuencias objetivas de sus acciones, a identificarse con ellas”, constituye la “propiedad más amplia y valiosa del carácter, el medio principal de la formación de la voluntad y del carácter”. La conciencia de la libertad es un hecho que vive todo hombre, incluso el materialista negador de la libertad en general, y con ella se constituye implícitamente otra realidad psicológica: la convicción de ser responsable de las propias acciones, que obra a su vez — ora conscientemente ora subconscientemente — como acicate poderoso y decisivo en la actuación personal, venciendo la inercia y las flaquezas de la carne.

3.º Los **ideales** constituyen fuente substancial de estímulo y dirección para la dinámica de la personalidad y la consolidación del carácter. En general, es inherente a la personalidad el enlace del mundo real con el mundo ideal. Difícilmente hay acción, y hasta reacción, que no sea claramente determinada tanto por el ser de los objetos cuanto por su valor. Más aún, el valor es esencialmente dinamogénico, es estímulo y meta de las tendencias. El hombre sólo persigue lo que entraña valores positivos y sólo evita los valores negativos o los valores positivos inferiores por preferir los superiores. Por otra parte, las tendencias, la voluntad, la acción son actos reales y vividos como reales aunque sean

(6) Vide “Psicología general y psicopatología de la voluntad”. *Revista de Neuro-Psiquiatría*, 1939, N.º 1, pp. 12-13.

promovidos por lo ideal. Pero lo que interesa considerar en relación con nuestro asunto no es toda la esfera de las esencias o ideas, sino los ideales, concebidos y abrazados más o menos explícitamente por el sujeto, cuyo contenido es la imagen de lo que debe ser el hombre. Los hay alcanzables y quiméricos, bajos y elevados, de significación transitoria o permanente, adecuados y no adecuados a la fase del desenvolvimiento de la personalidad, arraigados en la propia idiosincrasia y adventicios, auténticos y falsos. Se podría alargar más la lista de las variedades. Sólo nos referimos especialmente a un par: los ideales transitivos y los reflexivos. Los primeros representan lo óptimo de la vida humana en general; son admirados y anhelados como meta espiritual objetiva más o menos abstracta, universal y lejana. Los últimos figuran el desiderátum personal, son el acicate de las aspiraciones que el sujeto tiende a convertir en programa o plan de su propia existencia. Los ideales, cualquiera que sea su cualidad intrínseca, son realmente formativos si el sujeto los vive no sólo contemplativamente como formas superiores de la vida espiritual del hombre, sino activamente, con fé, como asunción subjetiva, como tarea actual. En algunas naturalezas débiles es más eficaz la adhesión a un ideal aunque sea infantil o meramente inculcado, que la pérdida del mismo. Mas en general, la fuerza germinativa de los ideales depende tanto de su pertinencia respecto a la situación y las posibilidades personales, cuanto del desenvolvimiento de la estimativa con el pábulo de auténticos valores. Aunque toda sana formación de ideales supone selección e integración de valores en un movimiento progresivo — vencedor de lo que sólo es inercia de la adhesiones y preferencias previas—, es provechosa para el carácter si, además de esto, guarda proporción con la metamorfosis que va operando en él y, en úl-

timo análisis, con las disposiciones y aptitudes efectivas del individuo. De esto no hay que concluir que los ideales de la mayoría deban ser pegados a tierra, utilitarios, pues “en lo inútil como tal el hombre alcanza la justificación de su existencia, su aspiración y su penuria — ya que ambas nunca son lo último — así como sus pretensiones frente a la vida. Ahí da su antropodicea” (HARTMANN).

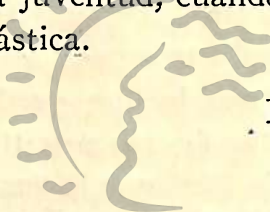
Los ideales que se hacen fuerza viva del carácter son inseparables, por una parte, de las concepciones del mundo y, por otra, del cariño personal, con cuyas esferas se confunde la suya en gradación insensible. Las **concepciones del mundo** — cada cual tiene la suya — no son doctrina que el hombre escoge y compone al azar de las circunstancias y sólo por el ministerio de su actividad intelectual. Cuando son realmente personales, cristalizan y se adueñan del espíritu en virtud de potentes afinidades de lo más profundo del ser, y el ejercicio de la vida activa las pone a prueba y tiende a la incorporación práctica de sus consecuencias: JASPERS define sus dos aspectos esenciales, de expresión efectiva y entrañable de la personalidad, y de imágenes objetivas racionalmente formadas, exigencias intelectuales que el sujeto exterioriza, aplica y utiliza como justificación. “Cuando hablamos de concepciones del mundo — dice — nos referimos a ideas, a lo último y total del hombre tanto subjetivamente como experiencia vivida y fuerza de convicción, cuanto objetivamente como mundo de pensamiento configurado de manera concreta”. “Las concepciones del mundo son ciertamente formaciones racionales cuando se formulan en las filosofías, pero no nacen por simple vía racional. Las concepciones del mundo sólo son realizables prácticamente, susceptibles de ser experimentadas y rebatidas. Todo lo teórico es sólo objetivación de algo que previamente fué actuali-

dad viva o movimiento puramente intelectual y sin substancia. La vida es totalidad, todo lo teórico se mueve en fragmentos bajo las suposiciones, que no sólo tienen origen teórico”. Según esto, lo importante de las concepciones del mundo para la dinámica de la personalidad y la formación del carácter es su cimiento subjetivo más que las nociones y el saber objetivamente válido, si bien esto último de ningún modo es indiferente, pues constituye el medio de expresión y el sentido de la actividad anímica. Cuando la concepción del mundo deja de ser una convicción viva, queda en la mente como simple construcción yerta y vacía, sin vigor para incitar eficazmente los movimientos de la personalidad. El tono personal de la concepción del mundo depende, pues, de la fé que la anima, la cual es militante mientras constituye un proceso en marcha, dirigido hacia algo que el sujeto experimenta como absoluto. “La fé es y será un riesgo, y en el fondo siempre es fé ciega” (HARTMANN). En conclusión, es un aspecto importante del “ethos” de una persona el sistema de ideas según el cual afronta la realidad. GORDON está en lo cierto al afirmar que “al hombre le es posible amoldar el aspecto espiritual de su personalidad de acuerdo con la filosofía de la vida que haya adoptado y, por consiguiente, adquirir esa organización del sentimiento y la fé con relación al universo, que es lo único que permite a la personalidad ser eficiente, completa y satisfecha”.

El individuo humano vive incluido en la sociedad; es fondo importante de su experiencia de todo momento el ser miembro de una familia, de un grupo de amigos, de una clase social, de un círculo profesional, de una patria, con su realidad y su espiritualidad peculiares. Esta comunión de las almas tiene un aspecto particularmente significativo para la formación del carácter: el **cariño personal** cuya esencia, re-

conocida ya por los filósofos antiguos, ha sido analizada de manera penetrante por HARTMANN, a quien seguimos en nuestra breve exposición del asunto. Este afecto, que constituye el vínculo trascendente entre los hombres, es poderoso por que arraiga en lo más profundo de la vida anímica. Gracias a su manifestación el sujeto revela aspectos — a menudo los mejores — de su ser, que de otra suerte quedarían latentes. Esto, unido al poder de llegar a lo hondo del alma ajena y de percibir sus más altos valores y posibilidades de valor, hace del cariño o amor un agente poderoso para formar y desplegar los ideales, para fomentar el desarrollo de lo más eminente de la personalidad. El cariño, a menudo ciego para los valores manifiestos, tiene, por decirlo así, ojos iluminadores, pues la intuición emocional con que se actualiza revela en el objeto amado lo recóndito e ideal de su personalidad, valores que incluso pueden ser contrarios a los empíricos y ostensibles (acaso negativos). Piénsese, por ejemplo, en el cariño de la madre, a la vez adivinador de cualidades que medrarán más tarde y ciego para defectos del hijo, evidentes para los demás. La situación amorosa tiene una vida con su ley propia, por encima del ser concreto de las personas que une, “nacida de la compenetración axiológica de dos puros complejos de valor con sus respectivas tendencias privilegiadas”. El cariño tiende a despertar y a poner a su servicio todas las fuerzas espirituales de que es capaz el sujeto, con lo cual puede lograr acciones y transformaciones en concordancia con el ideal que descubre y acusa la persona determinativa, que “intuye lo perfecto en la imperfección”. Dicho de otro modo, la relación amorosa creadora consigue, como muy pocas influencias de otra clase, aproximar efectivamente a su valor, a su quilate máximo, la personalidad empírica: es como una fuerza fecundante y

promotora de metamorfosis en el sentido del perfeccionamiento. Es claro que el cariño no siempre y en todos los sujetos obra de esta manera, sobre todo si intervienen graves ilusiones y errores tímicos en las relaciones personales. Por otra parte, no es raro que el dominio tiránico de algunos valores generales (no personales) suplante al verdadero valor potencial de la personalidad, frustrando el desarrollo del "ethos" en germen. Entonces el sujeto, en cierto modo, resulta desleal consigo mismo, con el ser que debería ser, y el cariño, un factor de adulteración. Apenas es necesario agregar que las mayores consecuencias caracteroplásticas de las vicisitudes del amor, como de los ideales, tienen su oportunidad en la niñez y la juventud, cuando la personalidad es más receptiva y más plástica.



HONORIO DELGADO.

Biblioteca de Letras
«Jorge Puccinelli Converso»

El Método de los Seminarios.

Se requiere como condición previa para la mejor aplicación del Método de los Seminarios en la enseñanza universitaria, que el alumnado llegue a convencerse de las ventajas que aporta el empleo de este Método, y así pueda prestar sin resistencias su concurso, que cuando es fruto de la convicción, lo da siempre el joven en forma espontánea, con decisión y entusiasmo.

De la misma manera como la Educación Primaria y Secundaria tienen sus métodos específicos, que deben marchar hoy concordes con las directivas trazadas por la Nueva Educación; en idéntica forma la enseñanza universitaria tiene también sus métodos, siendo el Seminario el método por excelencia para la enseñanza superior.

Para el buen funcionamiento del Seminario, es preciso crear un ambiente favorable en el estudiantado. Que éste se dé cuenta, de que para aprender profundamente es necesario "hacer" la cosa que se aprende; es decir, no solamente se debe oír los conocimientos y repetir, sino que hay que propender a que el alumnado descubra el saber por su propio esfuerzo, renunciando a toda actitud pasiva. Si posible, se debe tratar de formar en el alumnado una nueva conciencia pedagógica universitaria, divulgando el procedimiento del Seminario, señalando sus etapas y mostrando sus ventajas.

ANÁLISIS ETIMOLÓGICO.

La palabra "seminario" deriva de la voz latina "*seminarium*", que quiere decir "lugar donde se echa la semilla". Tomando el vocablo en un sentido figurado, "seminario" significaría la siembra de la inquietud científica en el alma del estudiantado o el crecimiento de una vegetación de verdad. El Seminario es como un "*plantarium*", un lugar de convivencia entre maestros y alumnos, es el vivero donde se cultivan a hombres científicos que con el tiempo llegarán a ser sabios.

Se puede definir el Seminario, como el método pedagógico de enseñanza superior que tiene por objeto adiestrar a los estudiantes para la investigación científica y difundir los métodos de investigación. Mediante este método se transforma al alumnado de un ente receptor de conocimientos en un ente descubridor y creador de verdades originales y nuevas.

El término "seminario" sirve en la actualidad para designar tres géneros de actividades que aparentemente son distintas pero que en realidad encierran todas el concepto de "siembra".

En primer lugar, se llaman Seminario a los institutos anexos a las universidades que sirven para la aplicación práctica de la Didáctica. Son los centros donde se aprenden los métodos de investigación científica, son lugares de trabajo, talleres del obrero intelectual.

La denominación Seminario se emplea también para designar los centros de preparación del Magisterio. Comunmente se les llama "Seminario de Ciencias Pedagógicas". Estos institutos tienen por objeto preparar para el profesorado, siendo además centros de investigación pedagógica donde se estudian problemas educacionales. Cuen-

tan con una escuela anexa de aplicación donde se demuestran y ensayan los principios y métodos aprendidos dentro de la investigación. Estos centros no tienen por misión crear al maestro en sentido estricto, — esto lo dejan para las escuelas normales—, sino crear educadores, formadores de carácter, maestro de maestros, y científicos en cuestiones pedagógicas. Esta clase de seminarios se encuentran anexas a las universidades y son eficientes observatorios pedagógicos con un carácter esencialmente científico. En ellos se hace ciencia pedagógica, por eso se justifica su vida anexa a las universidades, porque en las universidades se pueden hacer verdadera ciencia.

Por último, tenemos los Seminarios Sacerdotales, que sirven para la preparación y formación de los sacerdotes. Estos centros han sido creados y son sostenidos por la Iglesia con finalidad religiosa.

En el contenido de este artículo me limitaré al estudio del Seminario como centro de investigación anexo a las universidades. Me ocuparé del Seminario método.

Biblioteca de Letras

BREVE HISTORIA DE LOS SEMINARIOS.

Hagamos un ligera historia de los Seminarios y la manera como se organizaron en otros países y también en el nuestro. No podemos dejar entre paréntesis la experiencia ganada por otras universidades al aplicar este método; más bien sus enseñanzas pueden sernos útiles, si adaptamos bien a las exigencias y circunstancias de nuestro medio.

El origen remoto de los Seminarios lo encontramos en la época en que brilla la inigualable cultura griega. Las obras de Platón, Aristóteles y otros filósofos griegos, llegaron a plasmarse por una actividad colectiva, en que un grupo de discípulos han rodeado al maestro y han sido amigos

y colaboradores, igualmente como ocurre en los actuales seminarios de estudios académicos.

Pasando al período de la Edad Media, hemos de apreciar, que las disputas escolásticas en las universidades medioevales no fueron más que Seminarios.

Pero estos esbozos de Seminario, si bien tenían de común la discusión y el cambio de ideas entre el maestro y un grupo de alumnos, que es una de las características del Seminario, eran muy diferentes en su finalidad si comparamos con el concepto que de este método tenemos hoy día, cuyo objetivo es “formar escuelas del pensar científico”.

Los primeros Seminarios de tipo moderno han nacido de la necesidad de formar maestros, y consistieron en trabajos de ejercicios filológicos, para familiarizar a los candidatos con las dificultades de la lengua y literatura clásicas. Luego esos procedimientos se aplicaron a los estudios históricos y fué cada vez generalizándose más y se organizó sistemáticamente en todos los ramos de las disciplinas intelectuales.

A fines del siglo XVII Francke crea su “Seminarium Preceptorum”, cuyo fin era formar al profesor mediante la práctica en la escuela. Le siguen después, el teólogo A. H. Niemeyer, en 1787, el gran sabio Federico Augusto Wolf, que fundó su Seminario Filológico en 1787; Stoy organiza un seminario en 1844; Ziller en 1861, y así otros muchos.

Es Herbart, como sucesor de la cátedra que ocupaba Kant en la Universidad de Koenisberg, que organiza en 1810 el primer Seminario Pedagógico anexo en la Universidad.

Los Seminarios han tenido, pues, su origen en Alemania, y es en este país que alcanzaron un gran desarrollo. Muchos otros países europeos, al ver la eficacia de este método, han tratado de aplicarlos de manera más o menos intensiva.

Seminarios en las universidades de América.—Casi en todos los países de América se van incorporando el método de los Seminarios en la organización pedagógica de sus universidades, en unos con mejores resultados que en otros.

En Estados Unidos de Norte América, fué Charles Adams que la introdujo en 1871, creando uno en la Universidad de Michigán, anexo al curso de Historia que dictaba.

En la actualidad en todas las universidades norteamericanas funcionan Seminarios, con el éxito que es de suponer dada la protección económica que le dispensa el Estado y otras instituciones filantrópicas.

La implantación de los Seminarios en los países latino americanos, especialmente en Argentina y Chile, ha provocado al comienzo resistencias, tanto de parte de los maestros como de los alumnos.

Los maestros de la vieja Pedagogía, acostumbrados al muy cómodo sistema de las clases de conferencias, han encontrado difícil su adaptación a los nuevos métodos de enseñanza, que creaban obligaciones, responsabilidades y mayor empleo de tiempo.

Por otra parte, el alumnado, acostumbrado a permanecer pasivo frente al profesor verbalista, no se encontró dispuesto a ponerse en actividad y laborar por sus propios medios para la captación de los conocimientos y el descubrimiento de la verdad.

Es que, para que germine el Seminario, debió haber un ambiente especial, un clima adecuado, donde exista en el alumnado inquietud para el estudio, interés, esfuerzo personal y afán de investigación. Se necesitaban igualmente maestros especializados que conozcan el mecanismo del método para poder implantar eficazmente, acomodando el procedimiento a las exigencias del medio y la realidad. En Argentina se salvó este escollo destacando a sus maestros prepara-

dos a los países donde los Seminarios ya estaban organizados para que estudien y asimilen sus enseñanzas. Es así que este país se encuentra hoy a la vanguardia entre aquellos que han generalizado este método en sus universidades.

En el año 1902 el Dr. J. M. de La Serna, después de visitar Alemania, fundó en la Facultad de Derecho de Buenos Aires un Seminario anexo a su Cátedra.

En la Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales de La Plata en 1922, salvando una serie de obstáculos, la estableció su Decano Alfredo Palacios, fecha en que comenzaron a funcionar cinco Seminarios. Luego, posteriormente, fueron introduciendo en las demás universidades argentinas.

Los Seminarios en la República de Chile se establecieron, al comienzo, por iniciativa particular de algunos catedráticos. Los primeros funcionaron en las Facultades de Ciencias Económicas y Ciencias Jurídicas. En el año 1930 ya se habían establecido en todas las universidades. El profesor Aníbal Bascañán, fundador del Seminario de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales, es el más estusiasta divulgador de este método en las universidades de su país y aún en otros del Continente.

Los Seminarios en el Perú.—Solamente me ocuparé de la marcha de los Seminarios en la primera Universidad Nacional del Perú, la más antigua de la América desde el punto de vista de su creación, pero que deseamos sea la más moderna en cuanto respecta a la adopción de los nuevos métodos.

La Facultad de Letras y Pedagogía de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos tiene el mérito de haber establecido el primer Seminario en el Perú, el año 1925, a iniciativa de su Decano el Dr. Luis Miro Quesada.

En la sesión de la Facultad de 17 de enero de 1925 se

aprobó la creación de un Seminario de Pedagogía que debía dirigir el Catedrático de Filosofía de la Educación.

Se preparó el aula especial donde debía funcionar, y el 13 de junio de 1925 quedó inaugurado bajo la dirección del Catedrático de Filosofía de la Educación doctor Luis Miro Quesada, habiendo sido el primer tema que en él se trató: "Los test mentales y su utilidad escolar". Esta vez fueron traducidos los "National Intelligent Test", de los Estados Unidos de Norte América, conjuntamente con sus manuales y claves para ser aplicados en las escuelas primarias; se adaptaron esos test para las escuelas primarias del Perú y se aplicaron en 3,000 escolares de las escuelas particulares y fiscales. Los resultados obtenidos fueron estudiados en el mismo Seminario, publicándose después los cuadros gráficos, los índices y las conclusiones deducidas de este examen mental escolar.

Posteriormente el Seminario de la Facultad cayó en receso, hasta que su actual Decano el doctor Horacio H. Urteaga le ha dado un nuevo impulso, dotándole de un local adecuado y cómodo, una Biblioteca y un personal rentado. Se han publicado muchos folletos con las investigaciones de los alumnos, especialmente en el Seminario de Fuentes Históricas.

Le sigue en antigüedad el Seminario de Economía y Finanzas de la Facultad de Ciencias Económicas, que se rige mediante un Estatuto cuyo anteproyecto fué presentado por el Decano Dr. Rodríguez Dulanto y sancionado por la Facultad el 29 de abril de 1929.

El Seminario de Ciencias Económicas recibió un gran impulso en su funcionamiento la vez que estuvo de Rector el doctor Encinas, quien trató de sustituir la enseñanza en la Cátedra por la enseñanza en Seminario.

El Seminario de la Facultad de Derecho y Ciencias Jurídicas fué organizado por el que es hoy su director doctor Manuel G. Abastos. Ha adquirido personería jurídica con la aprobación de su Ordenanza, cuyo anteproyecto fué redactado por el Dr. Abastos y fué aprobado por el Consejo Directivo de la Facultad el 3 de octubre de 1940, y por el Consejo Universitario, el 18 de diciembre del mismo año.

Cuenta este Seminario con un amplio local, una buena Biblioteca sobre su especialidad y un buen presupuesto. Edita periódicamente un Boletín que se reparte en forma gratuita.

Seminarios extrauniversitarios en el Perú.—Se han organizado también Seminarios extrauniversitarios en el Perú, de los que los más importantes son los siguientes:

1.º) El Seminario de Estudios Económicos formado en el Departamento de Recaudación en 1931. Tuvo su revista titulada “Quipu Camayocc” y un Estatuto acertadamente estructurado. La finalidad de esta institución fué estudiar integralmente la economía peruana.

2.º) El Seminario Superior de Capacitación Psicopedagógica, que funciona en el Instituto Psicopedagógico Nacional bajo la dirección del competente maestro doctor Julio A. Chiriboga y que tiene por objeto el estudio integral del niño y del adolescente peruanos para fijar las normas técnicas de la educación en el Perú.

3.º) El Seminario de Filosofía, que fué creado el año 1940 pero que ha entrado en funciones en junio de 1941, en la Sociedad Peruana de Filosofía. El Director es el doctor Oscar Miro Quesada y está integrado por un grupo de intelectuales que cultivan los estudios filosóficos. Actualmente investigan el interesante problema sobre “La Teoría del Conocimiento”.

4.º) Ha funcionado también en el presente año un Se-

minario bajo los auspicios del Ministerio de Educación Pública, con los Inspectores de toda la República y los aspirantes a la Inspección. El objetivo fué dar las directivas para la buena aplicación de los nuevos Plan y Programas, y también depurar su personal y hacer la selección entre los aspirantes para cubrir las nuevas plazas creadas.

FUNCIONAMIENTO DE UN SEMINARIO.

Un Seminario está constituido por un pequeño grupo de estudiantes de cultura avanzada, cuyo número no debe pasar de doce, que bajo la dirección de su Profesor aprenden el método y realizan investigaciones originales.

El local donde funciona debe ser uno adecuado, formado de varias salas, con una o varias mesas con sus respectivos asientos, y con una biblioteca sobre la especialidad puesta al alcance inmediato del estudiante.

El procedimiento se desenvuelve en varias etapas; una de ellas es la fase preliminar llamada Pre-Seminario, o Pro-Seminario, como también denominan en Alemania.

El Pre-Seminario.—Es la etapa en que hacen los nuevos estudiantes su iniciación para realizar más tarde los trabajos de Seminario. Tiene por finalidad instruir a los alumnos en el carácter de los nuevos métodos, tratando especialmente despertar sus aptitudes críticas. También los habitúa en el fácil manejo y utilización de las distintas fuentes informativas.

El Pre-Seminario es pues un período preparatorio, de orientación de los sentidos, que tiene por objeto interesar al espíritu en la obra que se va emprender.

Una vez que el estudiante ya se ha familiarizado con el manejo de las fuentes, cuidando que éstas sean siempre de primera mano, a distinguir la naturaleza de ellas; que sepa

hacer cortas monografías; luego de acostumbrarse a consultar a los profesores y demás hombres competentes sobre los métodos, fuentes y procedimientos de estudio; entonces se está en aptitud de realizar una obra maestra de investigación y creación, que es lo que constituye el Seminario propiamente dicho.

El Seminario.—El primer paso que es necesario realizar al dar comienzo al estudio de investigación ya en la etapa del Seminario, etapa a la que llaman también “Ejercicio para los adelantados”, es la *elección del tema*, tarea por sí muy delicada y de gran trascendencia, puesto que de ésta depende el éxito final. El tema debe ser de interés para los que realizan este estudio, hasta podemos exigir que sea el producto de una necesidad (entre muchas, por ejemplo, la necesidad de hacer una tesis de grado) y su contenido debe ser novedoso, un contenido todavía no investigado. La reunión de las fuentes referentes a este tema, su depuración, el ordenamiento del material y la expurgación crítica de éstos, deberán constituir el trabajo previo de Pre-Seminario.

El segundo paso a seguir ha de ser *la elaboración del plan*, es decir, la delimitación externa y la división interna del trabajo, para que este resulte un todo armonioso, sin presentar excesos ni deficiencias.

La elaboración del plan constituye el esqueleto de la monografía, tan útil y necesario como el armazón en una obra escultórica o arquitectónica. El plan tiene que ser de dos clases: uno sintético y otro analítico.

Sentados los estudiantes en torno a una mesa y con el Profesor junto a ellos se ha de confeccionar el plan sintético del trabajo a realizar, es decir, la delimitación máxima que deberá tener el tema. Luego se debe hacer el plan analítico, que dará lugar a reuniones plenarias, en que puestas a discusión, se expondrán las razones por las cuales se mantie-

ne o elimina las varias cuestiones o capítulos que ha de contener el estudio que se propone realizar. Las frecuentes reuniones entre los alumnos y el Catedrático para este cambio de ideas traerá dos ventajas: primero, crear un nuevo vínculo tendiente a la unidad de orientación de todo el curso, y segundo, generalizar entre todos el alcance de las materias que se estudian.

En este momento cada uno expone su manera de pensar, propone los temas a tratar y los rumbos que se deberá imprimir a su contenido. Los demás escuchan, amplían o contradicen, teniendo siempre en mira el deseo de colaboración para la mejor realización del proyecto.

El Catedrático se limita a dirigir las discusiones, a corregir los errores y estudiar cada punto concreto en unión de los alumnos.

Una vez estudiado, discutido y aprobado el plan sintético, primero, y el analítico o definitivo, después, *se reparten los subtemas* en partes iguales al número de estudiantes que han de realizar el Seminario.

Los alumnos se entregan con entusiasmo a trabajar en la mejor forma posible su tarea, haciendo uso de los libros de la biblioteca del Seminario, que se caracteriza por la curiosa particularidad de no tener bibliotecario, porque con estudiantes serios, honrados y trabajadores, ya se hace innecesario. Cada uno toma los libros que necesita y su única obligación está en devolver a su sitio al terminar la labor.

Cuando los estudiantes han comenzado la labor de investigación, debe convocarse a *reuniones plenarias*, en días fijados de antemano, con una duración que no debe ser menor de dos horas seguidas.

Estas reuniones sirven para ver el estado en que se encuentran las investigaciones realizadas por cada estudiante.

En la preparación de la monografía se deja la mayor latitud al alumno, (excepto en lo que respecta a la forma), a fin de apreciar la idiosincrasia mental reflejada en el trabajo que presente.

Cuando llega el momento de entregar el tema, el Catedrático, primero, revisa la monografía; luego pasa a estudio de los seminaristas que en ella tenga interés para que lo lean con detención y puedan formular serias objeciones.

Se fija luego el día para la discusión del trabajo. Aquí el estudiante indica su manera de estudiar, el procedimiento empleado y lee o expone el contenido de su monografía, planteando sus conclusiones y sus dudas; los demás anotan y aprovechan los datos y materiales que les parezcan útiles. Se comentan los capítulos a los que ya se han dado forma y se cambian ideas sobre la correlación que la materia trata tenga con las demás. Se hacen rectificaciones de rumbos y conceptos y se discute y critica sin piedad, casi con el empeño de encontrar las fallas.

De esta manera los estudiantes están al tanto del progreso realizado por los demás, lo que les facilita en sus investigaciones, da unidad al trabajo en conjunto y estimula a los otros para realizar una labor de superación cada vez mejor.

El Profesor les indica cómo deben trabajar, les enseña el método apropiado, les familiariza con la literatura de la cuestión y examina con ellos las fuentes.

Los estudiantes se familiarizan a laborar en comunidad, la vinculación entre ellos cada día es mayor, piden consejos a su Profesor, le muestran lo que tienen hecho con la confianza y el cariño que siempre despierta la afinidad de vocaciones, la unidad de ideales y el trabajo en común.

En el Seminario el Catedrático es un estudiante como los otros, deseoso de investigar con los demás, que baja de lo alto del pupitre y se pone en contacto con los jóvenes, los

guía en el estudio y en la investigación y recorre con ellos el camino, encontrando los mismos obstáculos y sufriendo las mismas caídas, de las que puede salvarle sólo su mayor experiencia.

Cuando está terminado el Seminario, la labor de investigación sobre esa materia *debe quedar agotada*. Entonces *se juntan* las monografías individuales que resultaron de la división en subtemas para la elaboración por cada estudiante. Se tiene así un trabajo de investigación más amplio, pero coordinado, uniforme, y realizado al compás de un sólo método. Por lo general es una obra maestra, en cuya realización han intervenido un grupo de estudiantes que trabajaron en forma solidaria.

El Seminario no tiene por objeto mostrar los conocimientos debidamente estructurados, ni la ciencia ya perfectamente elaborada y comprobada como sucede en las clases de conferencia dictadas desde la Cátedra. Esto es como mostrar la elegancia de un edificio, donde se pueden admirar su impecable arquitectura, la lógica distribución interna y la perfección de sus líneas. Pero para el que quiere conocer detalladamente el edificio eso no basta. No se ha visto el andamiaje que ha servido para levantar la construcción, la mezcla para hacer el muro, las trabazones de acero y otros detalles de fabricación. En el Seminario se realiza esta labor, se despedaza a la ciencia, se analiza el material que se utilizó y que constituyen las fuentes, se agregan nuevas verdades y se reconstruye después la obra nuevamente. El estudiante, por primera vez, experimenta la satisfacción de contemplar una obra, en cuya edificación ha participado con su esfuerzo.

Los estudiantes que salen de un Seminario son hombres que van camino a ser investigadores. Se han apropiado de la ciencia y el método del Profesor, se han familiarizado con

el manejo de los instrumentos de trabajo, tienen su criterio formado, y están en aptitud de emprender por si solos cualquier investigación.

En el Seminario es que el Profesor se da cuenta de las aptitudes y el aprovechamiento de cada estudiante por el contacto constante con ellos.

La falta de asistencia reiterada o la deficiencia del trabajo que realizan, son causas suficientes para su exclusión, porque este método es seleccionador por excelencia, trata de buscar solamente a los espíritus aptos para producir. En sus aulas se trabaja con alegría y se puede constatar que el placer del estudio florece siempre dentro de ellas.

El Catedrático en las discusiones del Seminario tiene ocasión de conocer las cualidades y los defectos de cada uno de sus alumnos, su manera de trabajar y de criticar, y los orienta, los guía. El alumno tiene la oportunidad de demostrar sus aptitudes, su espíritu de investigador, y desde el primer momento produce. Cada alumno según su vocación llega a ser merced a su esfuerzo “el escultor de su propio cerebro”, el forjador de su propia personalidad, un investigador en germen.

«Jorge Puccinelli Converso»

DELFIN A. LUDEÑA.

Notas sobre la Filosofía de las Upanishads.

ETIMOLOGIA. SIGNIFICADO.

El término Upanishad (1) es de etimología y sentido oscuros. La interpretación más aceptada es la considera que la palabra viene de la raíz *sad* sentarse, estar sentado, con los prefijos *upa* y *ni* y significaría la enseñanza esotérica de carácter místico-filosófico transmitida al discípulo respetuoso sentado cerca y frente del maestro. También se ha propuesto (Oldenberg) el significado de "adoración a Brahman" basándose en un sentido muy corriente de *sad* con el prefijo *upa*. Los comentaristas hindus por su lado aceptan la etimología que hace derivar el término de un verbo *sad*, quemar, con lo que se expresa el valor salutaris de estas doctrinas.

NUMERO, FECHA. PRINCIPALES.

El número de las Upanishads es bastante grande: la *Muktika Upanishad* da una lista de 108 pero actualmente se posee de ellos mas de 200, no estando conformes los autores

(1) Citamos las Upanishads a base de las siguientes ediciones:

- (a) *Brihadaranyaka, Kathaka, Ica, Kena, Mundaka* ed. Poley, Bonn 1844 (texto sanscrito).
- (b) *Chandogya* ed. Senart, París 1930 (texto sanscrito y traducción francesa).
- (c) *Paramahansa, Atma, Amritabindu, Tejabindu, Sarva, Aruneyi, Kaivalya* ed. Swami Vireswarananda, Mayavati 1928 (texto sanscrito).

acerca de su número. Estas divergencias se explican por el hecho de no ser los Upanishads un género literario bien determinado y pudiendo todo escrito místico recibir ese nombre, unido ésto a la circunstancia de que nunca dejaron de escribirse.

La fecha de composición de estos textos abarca varios siglos, siendo incierta para cada uno de ellos; algunos son anteriores al Budismo, pudiendo los mas antiguos remontarse hasta 700 antes de Cristo y otros fueron redactados ya en época mahomética. Las principales Upanishads son las siguientes según la clasificación mas generalizada:

- 1) en prosa y estilo arcaico: Brihadaranyaka, Chandogya, Taittiriya, Aitareya, Kausitaki y parte de la Kena;
- 2) casi enteramente en verso: Kathaka, Ica, Cvetacvartara, Mundaka, Mahanarayana y parte del Kena;
- 3) en prosa casi clásica: Pracna, Maitrayaniya, Mandukya;
- 4) de inspiración sectaria: Atmabodha, Paramahamsa, etc. que consagran gran parte de su texto a la glorificación de divinidades determinadas, en especial: Visnú y Krisna y dan un lugar importante a la devoción (Bhakti).

ORIGEN.

Se ha afirmado (Deussen, Hertel y sobre todo Garbe: *Beitrag zur indischen Kulturgeschichte*, (Berlín 1903, I p. I sg.) que las doctrinas de las Upanishads tuvieron su origen en la casta de los guerreros exclusivamente. Su principal argumento consiste en una serie de textos upanishádicos (Brihadaranyaka II, 4; VI, 2; Chandogya 5, 2-24; I, 8 y 9; V, 3; etc.) en que aparecen Ksatriyas instruyendo a Brahmanes y en algunos de los cuales hay evidentes indirectas contra la capacidad de los sacerdotes y alusiones a los guerreros co-

mo creadores de las nuevas ideas. Y Garbe dice: "El hecho que en escritos tan brahmánicos, en obras que son consideradas en la India con razón como columnas maestras del Brahmanismo aparezcan tales narraciones nos habla en un lenguaje que no admite interpretaciones. Nos muestra que los redactores (1) de las antiguas Upanishads ni pensaron o no osaron encubrir la filiación aun notoria en su tiempo y presentar la enseñanza monística de Brahman-Atman como una herencia de su clase". Garbe por lo demás acepta que los brahmanes se apropiaron después de estas enseñanzas y las convirtieron en ortodoxas. Esta teoría del origen Ksatriya de las doctrinas Upanishadicas ha sido atacada por Oldenberg, Dahlmaun, Oltremare, Keith (*The religion and Philosophy of the Veda and Upanishads*, II p. 489 sg. Cambridge, Mass. 1925) etc.; pero nos parece que sus argumentos no bastan para descartarla. Está demás poner de manifiesto la importancia del problema, ya que en él se discute el mérito de la creación de la filosofía mas profunda y característica de la India.

INSPIRACION GENERAL. CARACTER MISTICO

Unánimemente se admite que en las Upanishads tenemos una nueva etapa de la evolución religiosa de la india.

Segun Masson Oursel (*L' Inde antique et la civilisation indienne*, París 1933. p. 157) esa nueva etapa tendría un sentido intelectualista: "momento decisivo en la evolución religiosa; a la práctica de los ritos se sobrepone la pretensión de comprender las condiciones de la existencia; el sacrificio verdadero y mas eficaz consiste en conocer pues es por medio de la inteligencia mas que por medio de las fórmulas que uno elimina el mal como error. Jñana (el conocimiento) tien-

(1) entiéndase: brahmánicos.

de a tomar el lugar de Yajña (el sacrificio)". Pero nos parece que este cambio es en otro sentido, en un sentido sentimentalista de efusión mística y de religiosidad profunda. El tono general de las Upanishads nos lo indica: no nos da en efecto una exposición sistemática y lógica de la doctrina o doctrinas que contienen, las verdades a que llegan mas que el producto de una investigación metódica y de una demostración ordenada lo son de la intuición poderosa del vidente, del poeta, del místico, líricas efusiones de misticismo, sentimentales inspiraciones metafísicas, en un lenguaje en que los términos no poseen un valor exacto y bien determinado. Además todas las Upanishads están de acuerdo al hablar del Ser Supremo de que este es algo absolutamente heterogéneo, algo que está "allende de la voz y la mente" y declaran que el intelecto es incapaz de llegar a él; y no es por lo tanto por medio de la razón que puede tener lugar la iluminación y la unión mística de que hablan. (cf. los textos citados al tratar de esta característica del Ser Supremo). Por lo tanto el término Jñana no representa una función mental, discursiva, sino una captación intuitiva e integral de la Realidad Suprema y aun mas la realización efectiva de esa realidad. Finalmente el amalgamamiento en forma tan completa de las doctrinas upanishádicas con las creencias de las religiones de Visnú, Krisna, Rama, religiones de amor y de ternura, amalgamamiento que se revela en la Bhagavad Gita y en otros textos no habría podido tener lugar si la inspiración no fuese idéntica en ambos: sentimiento y emoción. Que no es la inteligencia sino la intuición, que no es una facultad del individuo sino su mas propio "yo", quien capta lo absoluto, también lo deducimos de la disciplina a que debe someterse él que quiere llegar a la visión suprema, disciplina que tiene por objeto hacerle encontrar su propia personalidad, centralizarlo en su yo efectivo y no aguzar su inteligencia y desarrollar su pe-

ricia en los métodos de pensar. La característica de esta disciplina es el ser negativo, toda ella tiende a purificar al hombre y su fin es la Katharsis absoluta. El vidente debe matar en si toda su vida psicológica, sentimientos, fantasías, sobre todo, todo deseo y aun la actividad intelectual de su espíritu que de una manera u otra lo ponen en contacto con el mundo exterior y con todo aquello que no es él mismo. (Heiler, *Die Mystik in den Upanishadden*, Leipzig 1925 p. 12-14).

Maurice Boucher en su estudio sobre la filosofía de Keyserling (París 1927 p.51 sg.), resumiendo las ideas de éste, alude a un rasgo esencial del espíritu hindú en oposición con el espíritu occidental. Sus palabras corroboran la interpretación que damos. "Los hindús están persuadidos que el conocimiento del Ser (Brahmavidya), el único conocimiento que les parezca deseable, no puede ser adquirido por el pensamiento discursivo, pues éste no se mueve sino en su esfera propia y por definición se encuentra incapaz de depasarla. Es tan poco apta a captar el conocimiento metafísico como los sentidos. El conocimiento metafísico, en efecto, solo puede ser alcanzado gracias a una trasposición de la conciencia.

Los métodos son completamente incomparables. El occidental reflexiona, experimenta, critica. El hindú practica la disciplina del Yoga. Su objeto es traspasar los límites que Kant asigna a toda experiencia posible, transformando el organismo de su pensamiento. El europeo progresa de noción en noción, induce, deduce, distingue, integra. El hindú avanza de estado en estado. El uno asciende siempre mas lejos en el mundo de las abstracciones, el otro modifica sin reposo la forma de su conciencia... Los hindús ellos también hablan de lo abstracto. Pero mientras que esta noción designa para nosotros un nivel de abstracción, ella expresa para ellos un estado vivido. No hay que ver una identidad ni aun una similitud donde no hay sino inconmensurables". Queremos tam-

bién recordar aquí la interpretación que daba de los Upanishads Dvijendranath Tagora (hermano del poeta): “He probado, he experimentado en mí mismo muchas de las verdades reveladas por los antiguos profetas. . . Nuestra filosofía india se resuelve en una práctica, en una experiencia de vida, adquiere valor en el momento en que pasa del campo de la abstracción al de la realización. En esto se aventaja de la filosofía del Occidente, la cual no llega jamás a conclusiones positivas, no se vuelve jamás religión (Formichi, India e indiani, Milán 1929, p. 151).

Al lado del elemento místico, es evidente e innegable la existencia de un elemento intelectualista y escolástico, y de un elemento mágico, de antigua historia en la India. Pero no son estos dos elementos, los característicos de los Upanishads.

Las causas que dieron origen a la nueva etapa que representan las Upanishads fueron sin duda variadas.

Ante todo, como ha ocurrido en toda religión, no es de extrañar que en ciertos sectores de la sociedad brahmánica se sintiese en un momento dado que las creencias tradicionales demasiado impregnadas de racionalismo y haciendo caso omiso de la sentimentalidad eran insuficientes para satisfacer las necesidades de religiosidad profunda del hombre y de ahí la necesidad de enfrentarles y remplazarlas por otras que respondiesen mejor a este sentimiento del espíritu humano. También se debe tomar en cuenta las influencias de los cultos de divinidades extrañas al Brahmanismo y de las sectas de Sofistas, Materialistas, Yogins. (cf. Masson Oursel, “Esquisse d’une histoire de la philosophie indienne. París 1923, p. 45-5). No debemos tampoco descartar a priori el aporte que puedan tener los cultos de los aborígenes, si no como modelos que imitaron los arios, a lo menos como fermento en sus especulaciones.

CARACTER REVOLUCIONARIO.

Presupuesto esencial de las doctrinas upanishádicas es un cierto desprestigio de las creencias tradicionales. Aunque las Upanishads no rompen de modo abierto y violento con la tradición, dejan sin embargo traslucir claramente que sus doctrinas nada tienen que ver con las creencias brahmánicas y que el Saber que ellas preconizan es una forma de saber superior al enseñado por brahmanes. En el inicio de la sexta lectura de la Chandogya, Chvetaketu Aruneya después de haber concluído su noviciado regresa donde su padre, orgulloso de su fresco saber; su padre le pregunta si ha aprendido aquello “por medio de lo cual lo no-oido deviene oído, lo no-pensado deviene pensado, lo no-conocido deviene conocido”; el hijo declara que sus venerables maestros por ignorarlo sin duda no se lo han enseñado y su padre debe instruirlo en la doctrina suprema del Atman y su identidad con el Ser Supremo, fundamento y explicación de todo. Por otro lado la Mundaka Upanishad declara que hay dos saberes: uno inferior que comprende los Vedas, sus Comentarios y Exégesis etc. y otro superior por medio de lo cual “se llega a aquello Inalterable”.

Pero mas importante a este respecto es el hecho que—quitando algunos raros pasajes, parásitos o sobrevivencias, según justa expresión de Oltremare—las Upanishads no conceden ningun valor ni a los actos rituales ni a las prácticas ascéticas, y mas bien las consideran como lazos que encadenan al círculo cerrado de las reencarnaciones al igual que cualquier acto de la vida. Según ellas es locura creer en su eficacia para llegar a la verdadera y real felicidad. (cf. Chandogya Upanishad 5,24; 8,1,6; Mundaka Upanishad 1,2; Brihadaranyaka Upanishad 3,8,10).

Por este aspecto por decir así revolucionario las Upanis-

hads se relacionan con el Budismo y el Djainaismo apareciendo los tres como reacciones frente a las creencias religiosas tradicionales que comenzaban a revelarse insuficientes para llenar la vida espiritual.

CARACTER ESOTERICO.

Para terminar de dar una idea general de las Upanishads antes de abordar la exposición de sus doctrinas hay que recalcar el carácter esotérico que ellas mismas se prestan. Contienen enseñanzas que el depositario debe transmitir al alumno solo después de muchos años de prueba y estudio (Chandogya Upanishad VIII, 7-12,) que debe darse en lugar desierto y sin testigos (Brihadaranyaka Upanishad III, 2, 13), y después de muchos ruegos; mas aun el maestro debe escoger cuidadosamente al discípulo a quien va a transmitir sus conocimientos (Chandogya Upanishad 3, 11, 5; Maitreyani Upanishad 6,29) y en algunos lugares el término *Upanishad* tiene el valor de *doctrina secreta*.

PUNTO DE VISTA ADOPTADO.

En la exposición de las doctrinas Upanishádicas seguiremos la interpretación mas generalizada y aceptada y la que desarrollada e integrada constituye la doctrina de la escuela clásica y ortodoxa del Vedanta. Pero esto no debe hacernos olvidar que al lado de la interpretación monista del Vedanta existen interpretaciones enteramente opuestas como la dualista de Madhva (cf. Betty Heimann, Madhava's Kommentar zur Kathaka-Upanishad, Leipzig 1922).

La misma variedad de puntos de vista se encuentra en el detalle, como en la doctrina de la unión mística. "La vagedad de las doctrinas de las Upanishads produjo el desarrollo de diferentes teorías a partir de los mismos textos.

Algunos budistas interpretan la idea Upanishádica como que es un aniquilamiento íntegro (entire loss), algunos vedantistas como la auto-inmersión del alma individual en lo supremo. Otros sostienen que es una existencia eterna, absoluta, en el pensamiento amor y disfrute de lo supremo y no un aniquilamiento". (Radhakrishnan, *Indian Philosophy*, I pp. 241-242 London 1923-1927). Por otro lado hemos acentuado el lado místico de las Upanishads por creer que una interpretación en ese sentido está más cerca de la verdad que una interpretación estrictamente filosófica.

DOCTRINAS DE LAS UPANISHADS. BRAHMAN.

La identidad del Ser Supremo (Brahman) con el alma individual (Atman) constituye el tema central de estos textos. Analizaremos por separado cada uno de los términos de esta ecuación.

La existencia de Brahman no necesita pruebas a los ojos de los autores upanishádicos. Estos se hallan ocupados en describirlo sin sentir jamás la necesidad de dar argumentos en favor de su existencia. Debemos ver en esto una consecuencia de la dependencia de las Upanishads y de sus autores con la literatura tradicional de los Brahmanes: la importancia de la noción de Brahman en aquellos textos, el lugar central que ocupaba ya antes de las Upanishads en la especulación hindú y el continuo uso que de ella se hace, había acostumbrado a los espíritus a dar por sentada y fuera de duda la existencia del objeto que constituía su contenido. Por otro lado, dado el carácter místico y experiencial de las doctrinas de los textos que comentamos, hay que tener en cuenta que para sus autores no era necesario una demostración de la existencia de un Ser con quien ellos místicamente habían entrado en contacto y de cuya existencia estaban plenamente seguros por conocimiento directo.

HETEROGENEIDAD DE BRAHMAN.

El rasgo de Brahman que primero llama la atención es que es algo que ni el intelecto ni los sentidos logran abarcar o percibir, algo que trasciende todas las categorías de nuestro pensamiento y que llega aún a ponerse en oposición con ellas, algo “absolutamente heterogéneo” como denomina R. Otto a una de las características más importante de lo “numinoso” (Lo Santo, Madrid 1935 p. 37). Citamos a continuación algunos textos al respecto: *Kena Upanishad*: “no llega ahí el ojo, no llega la voz ni la mente, no comprendemos, no imaginamos como alguien podría enseñarlo”; la *Tejabindu Upanishad* (7) declara expresamente que Brahman está “allende el dominio de la voz y de la mente”; *Brihadaranyaka Upanishad* III, 8, 11: “en verdad este inalterable, oh Garyi, es invisible y ve, inoible y oye, impensable y piensa, inconocible y conoce; solo él ve, solo él oye; solo él piensa, solo él conoce”; *Kena Upanishads* “es distinto de lo conocido y de lo desconocido”; *Mundaka Upanishad*: “es distinto del saber”. A este carácter del Ser Supremo se refieren los Upanishads cuando califican a Braham de “difícil de ser visto”, “impensable”, “que no puede ser visto”, “que no puede ser comprendido”, “que no tiene nombre”, “misterioso”, “maravilloso”. Dos observaciones más completarán este aspecto: por un lado no existe para Brahman el mundo natural en que está ubicado el hombre; Brahman está allende la naturaleza que contemplan los ojos humanos y que forman para el hombre el horizonte en que se halla aprisionado; *Mundaka Upanishad* II, 14, “No brillan allí los relámpagos y menos aun nuestro fuego”; y en la *Kaivalya Upanishad*, 23 el Atman, al realizar su unión e identidad con Brahman, exclama: “Para mí no hay ni tierra, ni agua, ni fuego, para mí no hay ni éter ni firmamento” y por otro lado no se halla sujeto a los predicados de las cosas

naturales; según la *Brihadaranyaka Upanishad* III, 8, 8, Brahman es “sin forma”, “sin interior ni exterior”, “sin medida”. Hay que relacionar con este primer rasgo los medios de que se valen las Upanishads para describir a Brahman, característicos de toda la literatura mística: la oposición por contrarios, la descripción por negaciones y la acumulación de predicados; *Icha Upanishad*: “se mueve, no se mueve, está lejos, está cerca, dentro de todo, fuera de todo”; *Brihadaranyaka Upanishad* III, 8, 8; “aquel inalterable, oh Garyi, los brahmanes dicen que no es ni grueso ni fino, ni pequeño ni grande, sin sangre, sin grasa, sin sombra, sin obscuridad, sin viento, sin espacio, sin adhesión, sin sabor, sin olor, sin ojos, sin orejas, sin voz ni mente, sin luz, sin aliento, sin boca, sin medida, sin interior, sin exterior, no devora nada ni nada lo devora”. No es necesario agregar después de lo anterior, que las Upanishads han dejado de lado la concepción antropomórfica de la divinidad: bástenos citar al respecto a la *Mundaka Upanishad* que entre los predicados que atribuye al Ser Supremo cuenta con: “sin ojos, ni oídos”, “sin manos ni pies”, “sin respiración”, “sin mente”.

PLENITUD DE BRAHMAN.

Estas negaciones sin embargo no significan que lo único que el vidente ve en el objeto de la experiencia mística es algo negativo, un ente abstracto, un concepto vacío de contenido. Por el contrario el Ser Supremo de los Upanishads es plenitud, riqueza, abundancia, aunque tal plenitud es verdad que no puede ser expresada sino de manera inadecuada por el lenguaje. En las magníficas letanías que en muchos lugares elevan las Upanishads a Brahman se manifiesta este rasgo de su ausencia, sin importar que en ellas aparezca con frecuencia predicados negativos y aun incongruentes con el concepto y sentimiento que uno se puede formar de lo

Absoluto. Cabe aquí recordar al respecto lo que dice Otto (ob. cit, p. 40) que a través de las mismas negaciones y contraposiciones se hace vivaz el sentimiento de las cualidades positivas del objeto místico, pues la visión total y final que se forma es la de un ser que supera y trasciende todo lo que abarca y conoce el hombre.

Citamos a continuación dos pasajes upanishádicos: *Tejabindu Upanishad* 5-II “aquello es lo supremo, misterioso, el sostén de todo, inmanifestado, Brahman que de nada depende, cuya forma es lo limitado, atómico y sutil. . . . desprovisto de forma, inmóvil, no implica la duda, desprovisto de apoyo y abstracto, el estado libre de contingencias, allende la voz y la mente. . . ., la alegría, allende lo alegría, difícil de ser percibido, sin origen, inalterable, libre de emoción, eterno, firme, indestructible, es Brahman, es el Ser Supremo, el último límite, el supremo refugio”; *Chandogya Upanishad* VII, 1, 4: “es espíritu puro, cuyo cuerpo es la vida, cuya forma es la luz, cuyo concepto es la verdad, cuya esencia es el espacio, autor de todo, origen de todo, de todo olor, de todo gusto, que envuelve todo, silencioso, indiferente”. Esta plenitud de Brahman también se revela en aquellos pasajes sobre los que luego trataremos en que aparecen afirmaciones de tinte panteísta: Brahman lejos de ser nada es todo!

BRAHMAN ES EL ARKHE.

Mas aun el Ser Supremo es la última y *suprema realidad* en el sentido en que Aristóteles interpretaba el arkhé de los presocráticos: “dicen (los presocráticos) que el elemento constitutivo (stoikheion) y el arkhé es aquello por lo que están formados todos los seres y de lo que se producen, como de un origen, y en lo que terminan, como en un fin” (Metaphy A. 3). En efecto, el Ser Supremo, Brahman, es el origen

de todo, todo ha salido de él, es aquello en que todo está establecido, es la esencia y sustancia de todo y es aquello en que todo termina, es, resumiendo, la realidad de la realidad” (satyasya satyam, Brihad aranyaka II, 1, 20). Algunos textos corroborarán lo anterior: “aquello de lo cual estos seres han salido, aquello en que viven cuando nacen y aquello en que entran cuando mueren, aquello es Brahman” (*Taittiriya Upanishad* III, 1); “Como de un fuego encendido salen numerosas chispas de la misma esencia así de lo inalterable, oh amigo, nacen los diversos seres y ahí mismo regresan” (*Mundaka Upanishad* II, 1); “en mí todo nace, en mí todo está establecido y en mí todo se disuelve” (*Kaivalya Upanishad* I 9); “de él nace el aliento, la mente y todos los sentidos, el cielo, el viento, el rayo, las aguas y la tierra sostén de todo. . . , de él de diversos modos han nacido los dioses, los espíritus, los hombres, los animales, los pájaros, el aliento inspiratorio y el aliento expiratorio, el arroz y el trigo, la penitencia y la fé, la verdad, los noviciados, los ritos” (*Mundaka Upanishad* II, 1); y la misma idea aparece en las magníficas parábolas de la *Chandogya Upanishad* (lectura VIII), que terminan todas con el refrán: “así, oh amigo, tu no percibes al Ser y el Ser está ahí; por esa esencia sutil, por ella todo está animado, ella es la realidad, ella es el Atman y tu eres eso, oh Chvetaketu”.

EL UNIVERSO.

En los textos arriba citados tenemos enfrentados por un lado a Brahman-Atman y por el otro el universo. En ellos no se niega la realidad de este aunque está indicada la idea que su realidad está subordinada a la Realidad Suprema.

Como dice Oltremare (*Histoire des idées Théosophiques dans l' Inde* p. 90): “está fuera de duda que de una manera general las Upanishads no han abandonado el pun-

to de vista del realismo. Lejos de ahí, ellas se muestran tan fieles a las viejas ideas animistas que ellas afirman la realidad del mundo percibido en el sueño, como la del mundo percibido en el estado de vigilia”.

Al lado de esta corriente sin duda la predominante en las Upanishads aparecen otras dos representadas por algunos textos y a la que algunos expositores de la filosofía upanishádica han dado el rango prevalente.

La una es la que hace del mundo una ilusión, una fantasmogoría *maya* el universo es ireal, producto del error del individuo que no conoce su identidad con Brahman y no sabe que fuera de este nada existe. Esta doctrina está tal vez expuesta en gérmen en algunos pasajes de la Brihadaranya Upanishad (II, 4, 14; IV, 3, 31, donde se trasluce la duda de la existencia de una dualidad), de la Chandogya Upanishad (VI, 1, 3, donde se establece que todo es una mera modificación de la realidad verdadera), de la Katakha Upanishad (IV, 10. sq.) y es propugnada francamente en la Cvetacvatara Upanishad y entre los críticos occidentales Deussen la ha difundido y declarado la doctrina fundamental de esos textos.

La otra corriente es la corriente panteísta, corriente que Radhakrishnan (Indian Philosophy. I, p. 202-203) con sentido apologístico pretende negar, pero que evidentemente aparece en algunos lugares como en la *Kaivalya Upanishad*, 9: “él solo es todo lo que ha sido y será”; y sobre todo en la *Chandogya Upanishad*, III, 14, 1: “todo lo que es, es Brahman”. Pero si no es posible afirmar que el panteísmo por decir así material (universo-Brahman) es una doctrina unánimemente profesado por las Upanishads, está fuera de duda que un panteísmo por decir así espiritual es tesis general de esa literatura, como ya dijimos, y pronto al tratar del Atman volveremos a ocuparnos de ello con ma-

yor atención: la identidad del Atman con Brahman es el principio básico y esencial no de una u otra sino de todas las Upanishads.

CREACION DEL UNIVERSO

Conviene que nos refiramos someramente aquí, aun a riesgo de romper la continuidad del tema, a dos cuestiones complementarias que se plantean al admitir la realidad del Universo: primeramente el problema de como fué creado el universo y en segundo lugar las relaciones de Brahman con el universo. Las Upanishads no indican en general de que manera fué creado el universo. Cuando lo hacen aluden por medio de imágenes a la creación por un proceso de emanación (cf. *Mundaka Upanishad* I, 1): “como una araña proyecta y retrae sus hilos, como las plantas brotan de la tierra, como los pelos y cabellos en el hombre, así de lo imperecedero nace este mundo” (y en la misma Upanishad II, 1, citado mas arriba), sin indicar claramente si ello ocurre con o sin el consentimiento, con o sin la intervención activa y efectiva de Brahman. Algunas veces se refieren las Upanishadas a teorías mas complejas, divergentes entre sí, en que son evidentes los rezagos de la inspiración mítica predominantes en otras partes mas antiguas de la Literatura Vedica. Así la *Chandogya Upanishad* VI, 1, 7 nos da una teoría cosmogónica en la que del Ser original “solo y sin segundo” salen por el deseo expreso de este de “devenir múltiple”, sucesiva y genealógicamente, el fuego, el agua, el alimento; luego el Ser penetrando en estos tres elementos y combinando a cada uno con los otros dos crea la multiplicidad de las cosas. La *Brihadaranyaka Upanishad* (I, 4) contiene otra teoría mas completa: el Atman en el origen se ve solo, se asusta de su soledad y deseoso de placer

se divide en dos, en un par matrimonial, siguiendo a continuación, de modo genealógico y por medio de divisiones sucesivas en pares de componentes masculinos y femeninos, la creación de todos los seres existentes. La teoría de la *Taittiriya Upanishad* II, 1 es de carácter más metafísico: establece la siguiente genealogía cósmica: del Atman nació el espacio, del espacio el viento, del viento el fuego, del fuego el agua, del agua la tierra, de la tierra el alimento, del alimento la semilla, de la semilla los hombres y todas las criaturas. Reminiscencias míticas, observaciones empíricas y fantasías filosóficas contribuyeron a la creación de estas teorías desde luego incongruentes con las doctrinas centrales de las Upanishads.

GOBIERNO DEL UNIVERSO.

En cuanto al segundo problema, el gobierno del universo, las más de las veces no hay indicación de una intervención y acción directa de Brahman sobre el mundo, solo rara vez lo declaran las Upanishads el principio que actúa de modo directo sobre la vida cósmica y que establece la norma que la regula. Así tenemos en la *Brihadaranyaka Upanishad* III, 8, 9: “por disposición de este imperecedero, oh Garya, el sol y la luna están separados, por disposición de este imperecedero los instantes, los momentos, los días y las noches, los medios meses, los meses, las estaciones, los años están separados; por disposición de este imperecedero, oh Garya, corren unos ríos al oriente, otros al occidente, cada uno en su dirección partiendo de las montañas blancas”.

TEISMO EN BRAHMAN.

Finalmente en relación con ese segundo problema mencionaremos la introducción que tiene a veces lugar en la no-

ción de Brahman de un elemento teístico. Esta introducción tiene lugar sobre todo en las Upanishads sectarias en que el teísmo, en su forma de glorificación de un dios personal a quien uno se confía y de quien uno se siente dependiente, es un elemento predominante. Pero ya en *Kathaka Upanishad* II, 23 encontramos este elemento en la idea de que el conocimiento no se obtiene con el aprendizaje sino que es revelado al hombre que es escogido por la suprema divinidad Brahman-Atman: “el Atman no puede ser alcanzado por medio del estudio o la inteligencia o de la mucha erudición; es alcanzado solo por aquel a quien el mismo Atman escoge; a este, el Atman revela su propia esencia”. Lo mismo ocurre en la *Cvetacvatara Upanishad* y *Mundaka Upanishad* I, 1, 1, 1: “Brahman es el primero de los dioses, hacedor de todo, guardián del universo”.

Estos rasgos de Brahman se completarán con aquellos del Atman de los que luego trataremos y que vista la identidad de ambos son propios del uno y del otro. Así tendremos desde dos puntos de vista la descripción de lo absoluto.

Pasamos por alto diversos ensayos hechos por las Upanishads para definir la esencia de Brahman, consistentes en establecer una relación de identidad entre Brahman y ya un elemento material (la luna, el éter, el fuego, etc.), ya una función del hombre (o el soplo, el amor, el habla, etc.), ya conceptos abstractos (el ser, la alegría, etc.). Keith (*the Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads*, Cambridge (Mass) 1925, p. 516-522) enumera de modo muy completo esos diversos ensayos, “clara prueba de la fuerte actividad mental de ese período”—ensayos desde luego en contradicción con el carácter de heterogeneidad de Brahman y en su mayoría juzgados insuficientes aun por las propias Upanishads.

LA DOCTRINA DEL ATMAN.

Frente al Ser Supremo o Brahman tenemos al alma individual o Atman, segundo término de la ecuación fundamental de las Upanishads: Brahman-Atman.

Lo mismo que con Brahman la existencia del Atman es un hecho al margen de toda discusión y que no necesita ser probado. Es su definición, su descripción lo que únicamente preocupa a los que compusieron estas obras.

Trataremos de acercar algo al lector a la idea de lo que es el Atman exponiendo primero la enseñanza de Prajapati a Indra, en seguida la teoría de los estados del Atman y finalmente enumerando las principales características del Atman.

ENSEÑANZA DE PRAJAPATI.

¿Qué es el Atman? tal es el difícil y complejo tema de la enseñanza que Prajapati, el creador, impartió a Indra que nos trasmite la Chandogya Upanishad (VIII, 7, 12). Prajapati empieza dando las características del Atman: “aquel Atman libre de mal que no está sometido a la vejez, ni a la muerte, ni al dolor, ni al hambre o la sed, cuyos deseos son realidad—hay que buscarlo, hay que desearlo conocer” (VIII, 7, 1). Prajapati en primer lugar asimila el Atman a aquel hombre que aparece en un espejo o en un recipiente de agua—concepción materialista del Atman—: el Atman es el cuerpo. Pero Indra piensa que en ese caso el Atman seguiría el destino del cuerpo; estaría bien adornado cuando el cuerpo lo estaría, bien vestido cuando el cuerpo estuviese bien vestido, sería ciego cuando el cuerpo fuese ciego, parálitico cuando el cuerpo lo fuese y moriría con la muerte del cuerpo, e Indra agrega: “en ello no veo nada de consolador”. Indra rechaza la primera solución tanto porque ella está en contradicción con la definición que implícitamente da Praja-

pati, en el comienzo, del Atman, cuanto porque no satisface su ansia de inmortalidad. En seguida Prajapati dice que el Atman es aquella individualidad que se agita en sueños. Pero a Indra tampoco satisface esta solución: en este caso el Atman es cierto no sigue las variaciones del cuerpo como en la solución anterior “pero parece que tiene conciencia del dolor, parece que llora, en ello no encuentra nada de consolador” (VIII, 10, 2). Esa individualidad que sufre y llora, aunque el objeto de su pena es irreal, que se encuentra sometida al sufrimiento, aunque en realidad este para ella no existe, que está sometida a las experiencias de su vida anterior, de su pasado psicológico, no puede ser el Atman que está allende del dolor, independiente, libre de todo, existente en sí y por sí. Y con esa solución cuan poco satisface Prajapati el anhelo humano de huir del mundo de sufrimientos y miseria en que yace encadenado el hombre. Por tercera vez da Prajapati una definición nueva del Atman: “cuando un hombre todo él dormido en una perfecta quietud no sueña—ese es el Atman—es la inmortalidad, es la felicidad, es Brahman” (VIII, 2, 1). Indra rehuye de esta concepción del alma porque comporta el aniquilamiento de la personalidad transformándola en una abstracción, en una nada dotada de existencia, en un ente formal carente de contenido—concepción incapaz de llenar el ansia humana de propia, efectiva e íntegra perpetuidad. Prajapati expone al fin la verdadera teoría del Atman: “Maghavan (1), este cuerpo es mortal y sometido a la muerte. Este cuerpo es el recinto del Atman, inmortal, incorporeal. Unido al cuerpo el Atman está sometido al placer y al dolor; libre del cuerpo puede librarse del placer y del dolor; cuando está libre del cuerpo ni el placer ni el dolor pueden afectarlo. El viento es incorpo-

(1) Indra.

ral, la nube, el relámpago, el trueno son incorporales. Así como estos, yendo mas allá de esos espacios y acercándose a la luz suprema, aparecen cada uno en su verdadera forma, así el Atman saliendo de este cuerpo y acercándose a la Luz Suprema aparece en su verdadera forma: es el espíritu Supremo" (VIII, 12, 1, 3). La inmortalidad, la incorporeidad, el no estar afecto por sentimiento alguno de placer y de dolor, el recobrar su forma verdadera al salir del cuerpo y acercarse a la Luz Suprema (Brahman) y en fin su identidad con el espíritu Supremo—estos son los elementos que Prajapati en su última enseñanza da como rasgos del Atman.

TEORIA DE LOS CUATRO ESTADOS.

Trataremos de hacer mas clara la teoría del Atman, expuesta por Prajapati integrándola con la doctrina de los cuatro estados del Atman y con la descripción que de este hacen las Upanishads.

Según las Upanishads (cf. *Mandukya Upanishad*) el alma tiene cuatro estados o condiciones: el estado de vigilia, el estado del sueño, el estado del sueño profundo sin visiones y el estado llamado turiya, estado trascendental—estados que corresponden a las cuatro soluciones que sucesivamente propone Prajapati a Indra. En el estado de vigilia el alma está en contacto con el mundo material por medio de sus sentidos, el predominio del cuerpo es evidente: "con su ser engañado por la ignorancia, consagrándose al cuerpo, hace todo y se divierte con los placeres variados de las mujeres, alimentos y bebidas" (*Kaivalya Upanishad* 12); "cuando percibe por medio de sus sentidos los objetos entonces es el estado de vigilia del Atman" (*Sarva Upanishad* I). El segundo estado, el estado del sueño con sueños comporta la creación por parte del sujeto de un mundo propio con los materiales que le suministra la memoria y que derivan de

la experiencia de la vigilia, por lo que en cierto modo el alma está en cierta medida bajo el influjo o dependencia del cuerpo: “en el sueño goza y sufre en un mundo de existencia creado por su propia ignorancia” (*Kaivalya Upanishad* 13); “es cuando impregnado de recuerdos, percibe por medio de sus sentidos, en ausencia de objetos reales, objetos que solo son recuerdos inconcientes, entonces es el estado de sueño del Atman” (*Sarva Upanishad* I). El tercer estado es el del sueño profundo, el sueño sin visiones, no se da en él ninguna actividad por parte del sujeto; el alma es la absoluta vacuidad, está pura de las experiencias del estado de vigilia, libre de la influencia corporal y de los recuerdos subconcientes del segundo estado: es un estado negativo; “con la cesación de la actividad de los órganos y la ausencia de conocimiento diferenciado se da el estado susupti, el sueño profundo” (*Sarva Upanishad* I). En las Upanishads más antiguas, la *Brihad Aranyaka* y la *Chandogya*, el tercer estado del sueño profundo representa el estado más alto; en esa vacuidad absoluta, en ese anonadamiento y sumersión absoluta en la nada por decir así divinizada se revela la esencia verdadera del Atman y en ella tenía lugar la unión del alma individual con Branman. (cf. Geden, *Hasting's Encyclopedia*, art. Upanishads).

Esta solución del aniquilamiento de la conciencia también es la de una serie de textos que no se refieren a la teoría de los estados del alma.

Citamos algunos pasajes al respecto a continuación: La *Brihadaranyaka* IV, 3, 21 tiene una soberbia imagen: “como un hombre enlazado por la mujer amada no tiene conciencia de nada ni externo ni interno; así también el espíritu enlazado por el Atman que conoce no tiene consciencia de nada ni externo ni interno; igualmente IV, 3, 19: “así como un águila o un gavián después de errar por el es-

pacio cansado, plegando a sí sus alas se deja ir a su nido, así el espíritu corre a aquel estado donde dormido no desea ningún deseo, no percibe ningún sueño". Radhakrishnan (*Indian Philosophy I* p. 240) comenta este texto diciendo: "es evidente que de un modo difícil de ser captado por nuestro intelecto el alma obtiene la liberación carente de toda actividad, percepción, pensamiento o conciencia". La *Chandogya Upanishad* VIII, 15, 4 expresa las mismas ideas: "y la calma profunda (samprasada, calma profunda, sueño sin visiones) que se realiza al salir de este cuerpo y llegar a la Luz Suprema es la inmortalidad, es la carencia de temor, es Brahman". Queremos recordar como conteniendo las mismas ideas las magníficas estrofas de San Juan de la Cruz en su canción mística: "*En una noche oscura*"

El aire de la almena
cuando ya sus cabellos esparcía
con su mano serena
en mi cuello hería
y todos mis sentidos suspendía
Quedéme y olvidéme
el rostro recliné sobre el Amado
cesó todo y dejéme
dejando mi cuidado
entre las azucenas olvidado.

Finalmente tenemos el cuarto estado, el que mas discusiones suscita. ¿Por qué los viejos pensadores de las Upanishads incluyeron en su teoría escolástica y derivada de los estados del alma un cuarto estado? ¿Es una construcción lógica y artificial o responde a alguna realidad? Ante todo si la unión con Brahman se realiza en el tercer estado y entraña el anonadamiento absoluto, el aniquilamiento total de la conciencia ¿cómo y cuándo el Atman percibe las cualidades

sobrenaturales que determinan su esencia, el contenido riquísimo de su naturaleza, el sentimiento de la universalidad de su verdadero ser—todo lo que se halla contenido en la descripción que nos dan las Upanishads del Atman y sobre la que luego trataremos?. La solución negativa está pues en contradicción con el aspecto positivo del Atman que dicha descripción nos suministra y por lo tanto los tres primeros estados no incluyen todos los aspectos de la vida del Atman. Esta observación justificaría la inclusión por motivos lógicos del cuarto estado. Además en toda la literatura mística nos encontraremos con dos aspectos de la experiencia sobrenatural: un aspecto negativo, como el expresado en las estrofas de San Juan de la Cruz; y un aspecto positivo como los contenidos en los numerosos textos citados por Otto en su obra citada y por William James en su obra *The Varieties of Religious Experience*, Edinburg (1901-1902).

Así pues, nos parece que este cuarto estado responde a una realidad de la experiencia mística—el estado del éxtasis.

Este cuarto estado dice Oltremare (*L' Histoire des idées theosophiques dans L' Inde*, P. 125, París 1906) “es aquel en que Brahman ya no está unificado, no es inteligente, no es no-inteligente, es invisible, escapa a toda demostración, trasciende todo pensamiento y no admite ninguna definición, la única prueba en lo que le concierne es la fé en el alma; es sin cambio, feliz, sin dualidad”, es un estado positivo, trascendente y heterogéneo.

Las características del Atman, sobre las que a continuación tratamos, nos darán una idea de este cuarto estado.

Dada la identidad esencial de Brahman y de Atman es natural que los rasgos distintivos del uno y del otro sean los mismos y que los del uno aclaren e integren la imagen del otro y recíprocamente—lo cual excusará las repeticiones en que incurramos.

HETEROGENEIDAD DEL ATMAN.

Ante todo mencionaremos la *heterogeneidad* del Atman: es un objeto que trasciende y derrota la mente humana. En muchos textos se halla expresada esta idea: cf. *Katha Upanishad I, 22*: “el Atman no puede ser alcanzada por medio del estudio o de la inteligencia o de mucha erudición”; *Brihadaranyaka Upanishad III, 4, 7*: “no podrías ver al que ve la visión, no podrías oír al que oye la audición, no podrías pensar al que piensa el pensamiento, no podrías conocer al que conoce el conocimiento; invisible y ve, inoible y oye, impensable y piensa, inconocible y conoce: solo El ve, solo El oye, solo El piensa, solo El conoce”.

Las Upanishads además emplean refiriéndose al Atman los mismos términos que vimos empleados respecto a Brahman para indicar que este no puede ser pensado ni expresado y también recurren a los dos medios característicos de descripción: la oposición de contrarios y la acumulación de negaciones. Respecto a este último medio queremos agregar que la *Brihadaranyaka IV, 2, 4* y *IV, 4, 21* declara expresamente que el Atman es *neti, neti, no, no*, es decir que para definirlo es preciso emplear negaciones y diferenciarlo de todo aquello que el hombre percibe en sus experiencias naturales.

PLENITUD DEL ATMAN.

Este rasgo no obsta sin embargo para que las Upanishads den algunas características positivas del Atman. Primeramente una *amplísima conciencia* de si mismo, el sentimiento de una personalidad cósmica, de la universalidad de su esencia; parece que el Atman encadenado hasta entonces por el cuerpo y el error rompiese de repente sus barreras y

desbordase e inundase por todo lo existente. Las Upanishads recurren a imágenes y analogías para la expresión de este sentimiento. “Tan vasto como el espacio, es este espacio, el interior del corazón; en él la tierra y el cielo están reunidos, el fuego y el viento, el sol y la luna, el relámpago y las estrellas, lo que es de cada uno en este mundo y lo que no es—todo en él está reunido” (*Chandogya Upanishad* VIII, 1, 3): “este Atman que hay en el interior de mi corazón... es mas grande que la tierra, mas grande que el espacio, mas grande que el cielo, mas grande que los mundos” (*ibid.* III, 14, 3).

ATMAN ES EL ARKHE.

Así como Brahman es declarado fundamento, origen y fin del universo así también lo es el Atman: “quien ve a todos los seres en el Atman y al Atman en todos los seres aquel ya no duda” (*Iça* 6); “en mi todo nace, en mi todo está establecido, en mi todo se disuelve” (*Kaivalya Upanishad* 19); “como de un fuego brillante salen chispas hacia todo lado, así de este Atman salen las fuerzas vitales (praña), de las fuerzas vitales los dioses, de los dioses los mundos” (*Kausitaki Upanishad* III, 2).

La *Brihadaranyaka* II, 7, 3, 23 dice: “aquel que estando en la tierra es diferente de la tierra, a quien la tierra no conoce y de quien la tierra es el cuerpo y quien estando en el interior de la tierra la gobierna—ese es tu Atman, moderador interno, inmortal” y luego monótonamente afirma lo mismo de todo en el “orden de los dioses” y en el orden de los seres”. “Aquel del cual surge el año con sus días, a aquel los dioses lo adoran como la luz de las luces, como la vida inmortal. Aquel en que están establecidos los seres y el espacio, aquel lo considero el Atman inmortal, yo sabio, yo que soy el Brahman inmortal” (*Brihadaranyaka Upanishad*

IV, 4, 16, 17); “para aquel que piensa así, que sabe así, que ve así, para aquel la vida procede del Atman, del Atman procede la esperanza, del Atman la memoria, del Atman el espacio, del Atman el vigor, del Atman las aguas, del Atman lo visible y lo invisible, del Atman el alimento, del Atman la fuerza, del Atman el pensamiento, del Atman la reflexión, del Atman la mente, del Atman la voz, del Atman las palabras, del Atman las formas sagradas, del Atman los actos rituales—del Atman procede todo”. (*Chandogya Upanishad* VII, 26, 1).

Del mismo modo se declara la identidad panteística del universo con el Atman: “yo soy todo lo que existe” (*Brihadaranyaka Upanishad* IV, 3, 20). Y también es declarado señor de todo: cf. *Brihadaranyaka Upanishad* IV, 4, 21.

DESAPARICION DE TODA DUALIDAD.

Además *toda dualidad* desaparece; la distinción entre objeto y sujeto, entre yo y aquello, entre lo interior y lo exterior deja de darse. (*Brihadaranyaka Upanishad* IV, 3, 23, 30). El hombre como dice la *Brihadaranyaka Upanishad* IV, 4, 2: “se ha vuelto uno (ekibhavanti). Como los ríos en el océano, como los jugos de las flores en la miel que elaboran las abejas (*Chandogya Upanishad* VI, 6, 9, 10) así todo se ha refundido en una sola unidad espiritual (*Sarva ekibhavanti, Mundaka Upanishad* III, 2). “No hay aquí diversidad alguna; de la muerte pasa a la muerte quien aquí ve diversidad” (*Brihadaranyaka Upanishad* IV, 4, 19). Y en esta unidad las funciones sensoriales mentales de percepción no pueden ya tener lugar: “cuando se da dualidad, lo uno ve a lo otro, lo uno siente a lo otro, lo uno gusta a lo otro, lo uno habla con lo otro, lo uno oye a lo otro, lo uno piensa en lo otro, lo uno percibe a lo otro, lo uno conoce a lo otro;

pero donde todo es Atman ¿por medio de que y a quien vería, por medio de que y a quien sentiría, por medio de que y a quien gustaría, por medio de que y a quien hablaría, por medio de que y a quien oiría, por medio de que y a quien pensaría, por medio de que y a quien percibiría, por medio de que y a quien conocería?” (*Brihadaranyaka Upanishad* IV, 5, 15). Nos parece que cuando las Upanishads hablan de la unidad (Ekatvan) que “contempla”, mejor dicho: “vive”, el vidente, no se debe interpretar en el sentido de una unidad filosófica, matemática como aquella a que llegan Parmenides y Platón, se trata mas bien de una unificación o refundición en un solo ser de todos los seres individuales, de una unidad concreta por decir así y no abstracta, producto de un sentimiento panteístico y místico y no de una especulación abstractizante de la mente. Por otro lado el Atman al recobar su esencia está allende las distinciones del mundo; ha superado lo relativo y ha entrado en la esfera de lo absoluto, mas allá de los valores morales, sociales y religiosos que ha establecido el hombre. “Entonces el padre ya no es padre, la madre ya no es madre, los mundos ya no son mundos, los dioses ya no son dioses, los vedas ya no son vedas; ahí el ladrón ya no es ladrón, el abortador ya no es abortador, el çandala ya no es el çandala, el paulkasa ya no es paulkasa, el monje mendigo ya no es monje mendigo, el asceta ya no es asceta” (*Brihadaranyaka* IV, 3, 22). “Entonces lejos de él: he hecho bien, he hecho mal, pues está allende de ambos; ya lo hecho y lo no hecho no lo atormentan” (ibid, 4, 21) “Allende del mal y del bien” (*Kathaka Upanishad* II, 14).

OTRAS CARACTERISTICAS.

Otra serie de epítetos aluden a un carácter del Atman, también muy importante, de firmeza, indestructibilidad, inal-

terabilidad, inmortalidad. En el capítulo segundo de la Bhagavad-Gita encontrará el lector un hermoso desarrollo de este concepto de las Upanishad. Aquí solo mencionaremos algunos trozos: *Brihadarranyaka Upanishad* IV, 2, 4 “este Atman es *no, no*; es incogible pues no puede ser cogido, indestructible pues no puede ser destruido, sin adherencia pues no está adherido, no ligado, no vacila, no perece”. *Ibidem* IV, 4, 20: “El Atman puro, allende el espacio, sin nacimiento, grande, firme”. *Ibidem* 24: “Sin muerte, inmortal, sin temor”.

ATMAN ES LA ALEGRÍA.

Y a base de todo esto un *sentimiento de goce y deleite* frente al que el placer y la alegría de este mundo es una vana sombra. La felicidad de Brahman dice la *Brihadarranyaka Upanishad* V, 13, 33 sq. es cientos de cientos de veces superior a la felicidad humana. La *Chandogya Upanishad* VII, 21, 1 dice: “solo hay alegría en la infinitud, en lo finito no hay alegría; la infinidad es la alegría” y luego aclara que entiende por *infinitud y por finito* “cuando no se ve a otra cosa, cuando no se oye a otra cosa, cuando no se percibe a otra cosa —esa es la infinidad—cuando se ve a otra cosa, cuando se oye a otra cosa cuando se percibe a otra cosa—es lo finito. La infinidad es lo inmortal, lo finito es lo mortal” (*ibid.* 24). “Es su (del Atman) supremo fin, es su supremo estado, es su supremo mundo, es su suprema felicidad; los otros seres viven de una partícula de esta felicidad (*Brihadarranyaka Upanishad* III, 4, 2; III, 5, 1; III, 7, 23).

“El Atman no está sujeto al hambre o a la sed, ni al dolor ni al error, a la vejez o a muerte (*Brihadarranyaka Upanishad* III, 5, 1). “La forma libre de dolor y miedo” (*Brihadarranyaka Upanishad* IV, 3, 21) “Entonces ha atra-

vesado todos los males del corazón". Otto (obra citada" p. 47, 61) da como uno de los elementos del objeto de la experiencia mística el aspecto fascinante del numen que se traduce en el vidente por una conmoción exaltada e inexpressable de alegría. Este sentimiento de goce se manifiesta en las experiencias de místicos de las mas diversas religiones; queremos solo citar a Santa Rosa de Lima que al ser interrogada sobre los efectos de "la presencia de la divinidad", declaró que estos eran "afectos tiernos de amor, un firme y dulce gozo sobre todos los gozos imaginables" (Juan Meléndez: Tesoros verdaderos de las Indias, Bibl. de Cultura Peruana; primera serie, número 7" los Místicos p. 142).

En algunas Upanishads se dice de Brahman que es ananda, el deleite o alegría y la Taittiriya Upanishad después de una extensa investigación identifica a Brahman con Ananda (Alegría). A base de este texto Radhalkrishnan (Indian Philosophy I p. 163 sq.) define la Realidad Suprema como Ananda. Pero esto nos parece un evidente error, primeramente porque contradice la aseveración frecuente de los Upanishads de que lo absoluto es indefinible y además porque en este caso tanto las Upanishads como Radhakrishnan identifican a Brahman como uno de los elementos del estado subjetivo experimentado por el vidente a consecuencia de la unión mística; el místico se siente henchido de gozo y alegría y con la incoherencia propia de su manera de expresarse afirma que Brahman es la alegría como podría serlo otro de los elementos de su experiencia.

IDENTIDAD DE BRAHMAN Y ATMAN.

Finalmente el rasgo mas importante del Atman es el expresado en la fórmula ya conocida: Atman-Brahman, principio básico de las Upanishad y que da a esa extensa

masa de textos de diversas épocas y autores distintos, unidad y coherencia: “yo soy Brahman” (*Brihadaranyaka Upanishad* I, 4, 10) “lo que tu eres eso yo soy” le dice el Atman a Brahman en el *Kausitaki Upanishad* I, 5, sq., fórmula que a cada paso es encontrada en los textos upanishádicos. En cuanto a la naturaleza de esta unión nos referimos a lo dicho al tratar de la teoría de los cuatro estados del Atman.

PESIMISMO.

La naturaleza de Brahman, de Atman y la identidad y unidad de ambos, son los temas esenciales de las Upanishads, pero al lado de ellos ocurren otros de menos importancia que pasamos a tratar de manera somera. La naturaleza de la India enervadora y exasperante, las condiciones sociales y económicas con su pobreza y su miseria establecidas y tal vez también la influencia de las poblaciones indígenas sometidas por los invasores indoeuropeos son consideradas como las causas principales del pesimismo doloroso característico del espíritu hindú (cf. H. D. Griswold, *Hasting's Encyclop*, art. *Pessimism*). Este pesimismo es característico de las Upanishad y es uno de los rasgos que los distinguen de la literatura anterior envuelta en una atmósfera de marcado optimismo en su concepción del mundo y de la vida. La vida es transitoria y sometida al dolor y el cuerpo es repugnante—tal es la forma que reviste el pesimismo en estos textos (cf. *Maitrayana Upanishad* I, 3, sq.; *Brihadaranyaka Upanishad* III, 1, 3; II, 10; IV, 3, 7; IV, 2; *Kathaka Upanishad* I, 16).

Al lado de este sentimiento de lo transitorio y pasajero del hombre y del mundo descubrimos a veces una ansia de inmortalidad, un deseo de descubrir un destino mejor y de salir de la duda al respecto, tan dolorosa como las limitaciones

a que está sujeto el hombre. Así recordamos el diálogo entre Prajapati e Indra con su trágico sentido y las afanosas interrogaciones de Naciketas a la Muerte para que le revele la verdad (en el Kathaka Upanishad); a través de estos pasajes vislumbramos la intensa inquietud espiritual que debió reinar en esa época.

LA TEORIA DEL SAMBARA.

Paralela a la concepción pesimista y contribuyendo a fortalecerla tenemos la idea del samsara, de las transmigraciones, del círculo cerrado de nacimientos y muertes sucesivas a que está encadenado de modo necesario el hombre.

Esta teoría no figura ni en los Vedas ni en los Brahmanas, excepto en el Catapatha Brahmana, obra por lo demás relativamente reciente e influenciado por las Upanishad, aunque si hay elementos favorables a su eclosión.

La doctrina de la trasmigración no necesita pruebas en la India, es por sí algo indiscutible que se impone como un dogma incommovible a la conciencia de todo aquel que piensa. El origen de esta creencia hay que remontarla, como se sabe, a las creencias comunes, a pueblos primitivos: de que el alma del hombre al morir se reencarna en plantas y animales, de que la concepción consiste en la "bajada" en el cuerpo de un ser desencarnado, antiguo hombre o animal, y de que el padre se reencarna en su hijo—creencia esta basada en parte en la semejanza corriente del uno en el otro, consideración esta que adquiere mayor fuerza si se toma en cuenta que todas las almas son originariamente idénticas a Brahman y entre sí—a lo que hay que agregar la idea que sin una existencia anterior, en que uno ha acumulado méritos y deméritos, serían inexplicables tanto las desgracias o felicidades que contra razón y sin causa experimenta uno

en la vida, como las desigualdades de los seres. Citamos algunos textos upanishádicos en que se refiere a esta teoría: “como el trigo, perece el hombre, como el trigo vuelve a renacer” (*Kathaka Upanishad* I, 8); “ojalá nunca vuelva al seno maternal, brillante, que devora sin dientes (?) ojalá nunca vuelva” (*Chandogya Upanishad* VII, 14); “como una oruga llegada a la extremidad de una hoja se desliza hacia otra hoja, así el alma liberándose del cuerpo y de la ignorancia pasa a otro cuerpo (*Brihadaranyaka Upanishad* IV, 4, 3).

A veces entrelazada con la idea del samsara aparecen otros motivos de menor importancia en la economía general de la doctrina. Por un lado un motivo de orden moral: la forma de las reencarnaciones depende de la conducta del hombre en su vida anterior: “aquellos que tienen una conducta satisfactoria tienen la perspectiva de tener un nacimiento satisfactorio: Brahman, guerrero, mercader. Aquellos por el contrario que tienen una conducta impura tienen la perspectiva de un nacimiento impuro: perro, puerco, paria” (*Chandogya Upanishad* V, 10, 7). Por otro lado un motivo constituido por rezagos de creencias anteriores al parecer de orden mítico: después de la muerte hay dos caminos : el camino de los dioses reservado a los que practican la fé y el ascetismo, a través de la llama, de los días claros del mes, de los meses claros del año, del sol, de la luna, del rayo hasta llegar donde Brahman—y el camino de los difuntos para el resto de las gentes, a través del humo de la noche, de los días oscuros, del mes, de los meses oscuros del año, del mundo de los difuntos, del espacio hasta la luna, donde permanecen mas o menos tiempo para regresar después por el mismo camino a reencarnarse de nuevo (*Chandogya Upanishad* V, 10, 3, 6, cf. *Brihadaranyaka Upanishad* VI, 2, 2).

En cuanto a la causa eficiente del samsara está constituida por el deseo: el que tiene deseos se reencarna y no llega donde Brahman. En cuanto al concepto de Karman, que tanto prosperaría ulteriormente y que es una etapa mas avanzada de la especulación alrededor de la creencia a las transmigraciones, no tiene este en las Upanishads antiguas un rasgo preminente. Cf. "quien tiene deseos, esc se reencarna aquí y allá" (*Mundaka Upanishad* III, 2); "aquel que no tiene deseos, carente de deseos, que ha obtenido su desco, cuya Atman es su deseo, de aquel los soplos vitales no se escapan y siendo Brahman llega donde Brahman... cuando desaparecen todos los deseos que surgen en el corazón, entonces de mortal se vuelve inmortal y alcanza a Brahman (*Brihadaranyaka Upanishad* IV, 3, 6, 7).

LA LIBERACION.

Por último, coronación de toda la doctrina tenemos el concepto de la liberación, problema capital del pensamiento hindú. Las Upanishads no constituyen una filosofía en el sentido occidental del término sino mas bien una religión, un modo de vivir, su finalidad no es la ciencia pura, sino la liberación del dolor, del sufrimiento y de la muerte por la entrada en una esfera supernatural y su método no es especulativo sino disciplinario. La liberación comporta dos elementos: un elemento negativo y un elemento positivo. Pues por un lado constituye la liberación del dolor y por el otro la entrada en un dominio de felicidad absoluta; contiene la destrucción de lo humano y relativo que envuelve el Atman para liberar a lo divino y absoluto que es el hombre en el fondo de su esencia: la derrota de lo mortal y la victoria de lo inmortal.

La liberación consiste en la unión mística con Brahman y por lo tanto en la liberación de las cadenas de la reencarnación. Esta es la doctrina general de las Upanishads; sin embargo este concepto es a veces oscurecido por la idea de que la liberación consiste en la inmortalidad y en la entrada en un mundo de recompensa rezagos de las ideas teísticas que dominarían después (Keith ob. cit. p. 582).

FERNANDO TOLA MENDOZA.



Biblioteca de Letras
«Jorge Puccinelli Converso»

Para una Filosofía de la Historia.

Como toda vida histórica se da en términos de objetivación espiritual, a la que denominamos "cultura", las alteraciones que sufre una supraindividualidad pueden ser estudiadas de manera científica mediante investigaciones en el mundo objetivo-espiritual (dirigidas a las "fuentes" tanto documentales como monumentales y a la tradición oral, en cuyos interiores moran los diversos sucesos acaecidos).

Atendiendo a las materias que le corresponde, la Ciencia en general puede dividirse en dos grandes territorios a) ciencias de lo "dado", cuya materia el hombre simplemente descubre; y b) ciencias de lo "efectuado", cuya materia, por el contrario, tiene al hombre como un factor inicial de creación.

A las ciencias de lo "dado" pertenece el grupo de las llamadas Naturales así como también el de las Ideales, cuyos ejemplares podrían estar representados por la Botánica y Geometría respectivamente. Entre las ciencias de lo "efectuado" tenemos, por ejemplo, a la Historia. En lo que sigue, nos dirigiremos en forma preferente a este último grupo y en particular a la ciencia de la Historia.

Las ciencias de lo "efectuado" son, pues, disciplinas de cuya materia nada podríamos decir si faltase la irremplazable actividad del hombre. Son ciencias que se desarrollan

a base del material objetivo espiritual. Este grupo es denominado o bajo el rubro de ciencias Culturales o bajo el rubro de ciencias del Espíritu. La Historia es una disciplina que pertenece a este campo, pues sus objetos propios: los Acontecimientos, no se encuentran como “dados” sino como “efectuados”, ya que el hombre (en función del Mundo) los va elaborando a través de su existencia. Ahora bien, es necesario decir—con fines de aclaración—que producido el acontecimiento, éste queda objetivado en su singularidad pudiendo, a su vez, ser “dado”, por hallazgo ante la búsqueda inquisitiva del historiador; pero esta dación, como se ve, es solamente a posteriori, cuando el acontecimiento ha sido ya “efectuado”. Lo dicho muestra una clara diferencia con lo que sucede en el primer grupo de ciencias, puesto que en aquellas el hombre es simple descubridor y nunca factor de creación.

La Historia es, pues, una ciencia cultural o espiritual. Pero la Historia, como todo ente, “es” algo más que simple “ciencia”; por lo tanto nuestra visión quedaría incompleta sin un nuevo aporte que se manifiesta gracias al filósofar.

Biblioteca de Letras
«Jorge Puccinelli Converso»

La Filosofía de la Historia no es una ciencia independiente, sino la parte filosófica de la Historia—pues toda disciplina es susceptible de mostrar un sector de su territorio bajo la influencia de la Filosofía.

Aventurándonos un poco más, y a modo de paréntesis, podríamos agregar: que todo contenido específico de conocimiento tiene como punto de partida la actitud crítico científica, pues los resultados objetivamente válidos pueden ser garantizados solamente “desde” la Ciencia. Sin embargo, esto deberá encontrarse unido de manera indisoluble al en-

foque "total" de lo que se va a estudiar, enfoque integralista que es esencial a la Filosofía. Pero, no queda terminada aquí la cuestión. La materia de la Historia tiene también otro aspecto bajo el cual se nos presenta como un Arte, dado que en la Historia lo anterior se complementa con una inherente "voluntad de forma". De modo, pues, que podríamos hablar de una estructura científico-filosófica-artística, susceptible de ser aplicada a una materia cualquiera (en nuestro caso a la Historia), dando por resultado la constitución de una disciplina específica en toda su normal plenitud. De donde se infiere la presencia de un triple aspecto en el ente objetivo espiritual denominado Historia, en cuyo "cuerpo": la Ciencia: nos permite el estudio metódico y la distribución sistemática; la Filosofía: nos permite el enfoque de su materia como una totalidad; el Arte: nos permite elevarnos hasta la individualización concreta mediante un acto de naturaleza creadora.

Saliendo del paréntesis y señalando, en forma especial, lo que en la Historia corresponde a la Filosofía de la Historia, podremos decir: que ella nos permite enfocar en su totalidad lo que la Historia "es".

Como decíamos anteriormente: la Filosofía de la Historia no es una disciplina independiente, sino una parte de la Historia. En este sentido cabe referirnos a una distinción esencial; acerca de una irreductible diferencia de la Historia con otra ciencia, que por su aspecto se encuentra en cercana ubicación: la Sociología (disipando así toda posible confusión de los territorios respectivos y preservándonos de sus erróneas consecuencias). (1).

Desde un punto de vista amplio, lo que transcurre en el espacio y en el tiempo se puede denominar: Suceso. Tanto la Historia como la Sociología se refieren a Sucesos. Ahora bien, en el Suceso podemos distinguir dos aspectos:

singular, el uno; común, el otro. Cuando el Suceso se presenta desde lo singular (con validez universal) tenemos a la Historia. Cuando el Suceso se presenta desde lo común (con validez universal) tenemos a la Sociología. De modo, pues, que mientras la Sociología estudia lo común-universal; la Historia estudia lo singular-universal. Si llamamos, brevemente, a lo común-universal: Hecho; y a lo singular-universal: Acontecimiento, tendremos: que la Sociología es una ciencia que tiene por objeto propios a los Hechos; mientras que la Historia tiene por objetos propios a los Acontecimientos. Por esto, mientras que la Sociología se interesa por el estudio de algo cuya índole es común: las clases sociales en el Perú, etc.; la Historia se interesa por algo cuya índole es singular, único: la captura de Atawalpa, la rebelión de Tupac Amaru, el gobierno de Manuel Pardo, etc.

Esbozada la esencial diferencia entre la Sociología y la Historia, habremos de referirnos al problema del método aplicado a la Historia.

Desde el punto de vista de una historia del conocimiento científico, vemos que las ciencias Ideales y Naturales son las que presentan un desarrollo inicial más alejado en el tiempo. De manera tardía aparecen las ciencias Culturales o Espirituales, que en un comienzo se nos presentan estrechamente vinculadas al terreno del Arte, por su común—aunque aparente—nexo imaginativo arbitrario. Este retardo podría ser explicado teniendo en consideración el hecho de que el hombre posee una mayor agudeza de visión para lo distante que para lo que se presenta en inmediata cercanía.

En el terreno científico, lo precedente ha dado como resultado que los métodos de los dos grupos de ciencias mencionadas (Ideales y Naturales) hayan sido, por uno u otro encaminamiento, indebidamente aplicados al campo de la Historia, a pesar de mediar una irreductible diferencia, cayéndose "en un tránsito a un orden de cosas completamente distinto". Esta inconsecuencia muestra una doble raíz: ora en el éxito de las ciencias mencionadas, ora en el deficiente uso de los conceptos de Causa y de Comprensión.

En Historia lo esencial no estriba en la explicación causal de lo acaecido (como sucede en el caso de las ciencias Naturales), pues nada se ha logrado específicamente con saber en donde se ha originado un determinado acontecimiento; cual es el encadenamiento espacial temporal que ha permitido su acaecer. Lo esencial, desde el punto de vista genuinamente histórico, es "comprender" los acontecimientos. Mientras en las ciencias Naturales lo principal es la explicación causal, es decir, señalar el lugar de donde viene el efecto; en las ciencias Culturales o Espirituales lo principal es señalar el fin, lo trascendente que le confiere sentido, es decir, que éstas se nos presentan como disciplinas teleológicas. Por esto, mientras en las ciencias Naturales existe solamente "proceso", en las ciencias Culturales o Espirituales existe "progreso".

Comprender en forma específicamente histórica, significa: aprehender el sentido objetivamente válido del Acontecimiento. De donde se sigue: que lo fundamental para el conocimiento histórico es la comprensión de lo acaecido. Ahora bien, luego de haberse "comprendido" un determinado acontecimiento histórico, se deberá usar del concepto de Causa para consolidar la específica actitud científico-histórica. De modo, pues, que mientras en las ciencias Naturales la causalidad ocupa una ubicación ini-

cial; en las llamadas ciencias Culturales o Espirituales deberá ir necesariamente a la zaga. Efectuar una inversión funcional llevaría a la incompreensión de lo histórico.

Este comprender de lo histórico, sin embargo, no es algo psicológico, sino algo que debe estar en función del método respectivo: el método de la Comprensión (Spranger), es decir, en función categorial. Se debe, pues, tratar de "explicar" mediante la relación de causa a efecto, en Historia, solamente lo que de manera previa haya sido "comprendido". Los conceptos precedentes nos permiten llegar a la siguiente conclusión: que la Historia es una ciencia **PREDOMINANTEMENTE** teleológica (no absolutamente).

Cabe interrogarse ahora: ¿cómo debe mirarse desde la Filosofía de la Historia tanto a la Filosofía como a la Historia?. En términos generales: mientras la filosofía se interesa por el Ser en su absoluta totalidad; la Historia se interesa, no por el Ser en cuanto tal, sino por el Devenir del Ser. De lo que se infiere: que todo interesarse por el devenir está condicionado por un precedente interés acerca del ser. La Filosofía de la Historia se nos presenta así como un momento previo a toda actividad histórica. Lo dicho puede ser extendido en forma ecuménica a toda posible disciplina.

Posándonos ahora en la senda que conduce al devenir, podremos distinguir: que cada época deja, como su huella, un contenido cultural sui generis, una zona objetiva de la actividad espiritual dirigida a ciertos valores, pues según las épocas, en determinado lapso, los hombres se dirigen de manera predominante más hacia unos valores que hacia otros. Cuando se pasa desapercibido para esta específica actitud axiológica yacente en una determinada objetivación espiritual, ante la fisonomía propia de cada cultura; cuando

la prospectividad es ignorada; cuando se trata de interpretar lo histórico usando de modalidades heterogéneas a su ser — así, es entonces cuando se cae en el anacronismo o sinsentido histórico. Este fundamental defecto debe ser combatido en forma implacable por su fácil arraigo y perniciosas consecuencias para la elaboración de una historia científicamente válida. En el caso, por ejemplo de la Historia del Perú, esta deficiencia nos ha llevado a torcidas interpretaciones en las cuales florece un peligroso equívoco interior. En lo que sigue, marginaremos algunos aspectos en relación con el tema que estamos desarrollando.

En forma inicial nos interesa el aspecto referente a la irreductible diferencia que media entre lo Individual y lo Supraindividual.

Existe una apodíctica diferencia de género entre un Individuo (Juan) y un Supraindividuo (Perú). Sin embargo, no siempre son conservadas las distancias. La raíz de este nuevo equívoco radica en la extralimitación del uso del método de la Analogía. Según este método—como sabemos—se trata de poner algo individual enfrente de otro algo también individual, buscándose como finalidad “ilustrar” el conocimiento. Pero, sucede que lo que es usado como simple artificio metódico se toma a la letra, como si se tratara de una referencial esencial. Tan grosera mixtificación ha llevado en Historia al llamado biologismo histórico.

La irreductible diferencia mencionada (entre Individuo y Supraindividuo) se hace patente si reparamos en lo que sigue: mientras el individuo Juan quiere, llora, salta, camina, etc.; del supraindividuo Perú no puede decirse lo mismo, salvo en sentido translaticio, meramente analógi-

co, como, por ejemplo, cuando decimos: que el Perú “ha caminado más” durante los últimos veinticinco años que durante todo el republicano siglo XIX.

La confusión entre Individuo y Supraindividuo podría ser denominada en Historia, brevemente, bajo el rubro de “analogismo”, entendiéndose por tal: el que lo meramente ilustrativo sea tomado como constitutivo.

Si atalayamos ahora desde el Hombre que comprende el acaecer histórico, es necesario dar prioridad a la intuición emocional sobre la intuición intelectual (rebasando en forma científica, todo momento puramente psicológico: el cual, extraciencia, es el transfondo constante).

En la aprehensión del sentido de los acontecimientos, es la intuición emocional la que nos permite obtener una base específica para continuar hacia la finalidad a la que dispara lo acaecido singular (de validez universal). Esto significa: que para la genuina comprensión de lo histórico la intuición emocional (categorialmente informada) predomina sobre la intuición intelectual.

Finalmente, existe en la Historia otro aspecto sui generis: la manera del crecimiento de la supraindividualidad histórica a quien le acaecen los acontecimientos. En el caso del Perú, por ejemplo, los acontecimientos siguen un encaminamiento de adentro hacia afuera, se desenvuelven. Existe pues, en las supraindividualidades históricas un crecimiento por *intususcepción* y nunca por mera yuxtaposición mecánica. Esta sería una adjetivación más,

que la Historia, como ciencia de lo "efectuado", presenta ante la actitud descriptivo-esencial. Por esto vemos: que la historia del Perú es la historia de algo que es siempre lo que "es" (Perú), pero cuyo ser permanente está en continua y natural alteración. Es decir, que la historia del Perú nos permite divisar: cómo en el Perú lo latente se va haciendo patente merced a este crecimiento intususceptivo que acrecienta su plenitud en una progresiva actualización.

CARLOS VALCÁRCEL.



Biblioteca de Letras
«Jorge Puccinelli Converso»

(1).—No es aumentar sino desconcertar las ciencias, el confundir los límites de unas y otras".

Kant: "Crítica de la Razón Pura". Prólogo de la 2da. edición, en el año 1787.—Trad. de M. García Morente.

Sentido humanista y trascendencia sociológica del folklore.

La ciencia antropológica, tomada en sentido amplio de ciencia general del hombre, tiene aplicaciones de un alcance más humano y más universal que las otras ciencias de la naturaleza. Porque el hombre es el "centro común" de todas nuestras preocupaciones y los seres humanos constituyen las únicas entidades reales y tangibles que encarnan necesidades—sobre todo necesidades, necesidades materiales y espirituales—, tendencias y aspiraciones. De aquí que para el hombre ningún conocimiento sea más sugestivo a la vez que más eficaz que el conocimiento de sí mismo a través de todas las situaciones posibles de considerarse.

El hombre es un ser cuya complejidad rebasa el límite temporal y espacial; su complejidad arraiga en el pasado—instinto, recuerdo, tradición—y se proyecta en el futuro—aspiraciones, ensueños, ideales. Entre los extremos de esa complejidad alienta la conciencia de lo que hay de universal y objetivo en el espíritu y en la sensibilidad humana, conciencia que se traduce en el anhelo de plenitud y de armonía que busca el hombre a través de todas las manifestaciones de su vida: física, espiritual, técnica y filosófica.

La Sociología como historia natural de las socieda-

des humanas, abarca el enorme ámbito de este cuadro de "hechos de la vida social", que considerados individualmente dan margen a disciplinas especiales e independientes, con problemas, métodos y exigencias propios. Estas ciencias diversificadas son el producto de la experiencia y de la herencia social, que no siempre reflejan perfeccionamiento físico o espiritual del hombre.

El aprendizaje y la experiencia humana comenzaron en el momento mismo en que el hombre inicia su existencia. No es del caso pretender señalar el momento inicial de esta experiencia. Recordemos solo que la primera tarea del hombre fué vivir; y era entonces la vida ruda y áspera, imponía decisiones tremantes y gestos instantáneos. El vivir creó la lucha por la subsistencia; creó a la vez medios de realizarla, haciendo nacer, formando o inventando los instrumentos destinados a suplir las naturales deficiencias del hombre.

La naturaleza humana resulta así, a lo largo del tiempo y con el aporte de innúmeras generaciones, el órgano generador de las infinitas creaciones de la civilización y la cultura. Ella actúa siempre y en todos los casos bajo la presión invencible de las necesidades, que constituyen el principio fatal e indispensable, fecundo y general, en que se basan nuestra constitución individual y nuestra estructura social,

La naturaleza humana es idéntica en su fondo común, las necesidades, más o menos diversificadas por factores contingentes, han sido siempre las mismas en todos los hombres y a través de todos los tiempos; y ellas han determinado semejantes actitudes y acaso idénticas consecuencias.

Lanzado el hombre a la lucha por la vida, hubo de afrontar sus peripecias y contrarrestar las asechanzas del mundo circundante. Sorprendamos en ese instante al hombre, pugnando con la naturaleza fiera y hostil, viviendo al rigor de

todos los elementos, ejercitando intensamente su animalidad; su inteligencia aun no destella, ni le aclara ni le facilita la vida. Pero pronto sus reacciones dejan de ser puramente instintivas; la experiencia diaria y los sufrimientos incesantes le hacen sentir deficiencias. Y este sentir despierta necesidades de protección y defensa; en el tráfigo de su agitada vida busca un remanso y una seguridad. Entonces aprende a prever lo contingente, a economizar sus energías, a jerarquizar su condición, despertando así a nuevas posibilidades.

En cada caso fué concretando una actitud, dando origen a hechos matizados de un sentido individual, que luego se tiñen de tono social, definiéndose finalmente en un uso, en una costumbre, en una tradición. Surgen así las diversas entidades que constituyen la cultura. Discutible la forma y el orden en que van apareciendo cada una de ellas; el impulso del momento define una actitud que puede ser observada y repetida por otro u otros del mismo grupo; y así el uso se hace costumbre y se generaliza, extendiéndose como norma respaldada en la experiencia.

Así se va formando el gran almacén de la experiencia humana: las costumbres, las artes, las normas morales, los preceptos jurídicos, las creencias, las supersticiones, que por fuerza de las mismas necesidades van perfeccionándose, pero cuyos orígenes y gérmenes se pierden en el polvo del largo camino recorrido por la humanidad. En este proceso están ya operantes las necesidades espirituales. Porque el hombre no es solo centro de necesidades físicas; experimenta también necesidades espirituales; el misterio y el más allá le sugestionan vivamente; la razón y el fin de las cosas le preocupan; y sobre todo, su posición y su destino le inquietan agudamente. Y todo esto trata de explicarse penetrando en lo desconocido mediante sondajes de imaginación o atisbos de razón que le permiten deducir y formular

explicaciones elementales. Surgen así los mitos, las leyendas y las supersticiones.

El mito es la forma espontánea y fantástica con que el hombre trata de explicar su asombro frente al mundo; es el instrumento preferido de la mentalidad primitiva que vive de admiración y de espanto, más de imaginación que de directivas de la razón, analogizando lo misterioso con lo conocido, lo de más allá con lo de aquí, lo de ahora con lo de siempre y lo divino con lo humano. Labor es esta que no se cumple en una vida ni en una generación; representa el esfuerzo anónimo de múltiples generaciones que van sedimentando sus varias contribuciones para formar la experiencia humana, tosca y elemental primero, y que luego se elabora hasta hacerse técnica, ciencia y filosofía.

Este oscuro y anónimo trabajo del espíritu humano en su afán por vivir y explicarse la vida, es siempre harto interesante e instructivo. Nos muestra al hombre actuando con mano inexperta y con mente débil; ofuscado ante lo incognoscible, como frente a un rayo, pero siempre afanoso e infatigable en su propósito inquisitivo. Toda esa lucha, ese afán angustioso por satisfacerse y superarse en sus fracasos, en sus dolores y en sus desengaños, refleja el hombre en forma más o menos atinada en sus dichos, en sus adagios, en sus cantos y en sus fórmulas, que son como pedazos de sabiduría arrancados a la cantera del diario vivir.

El hombre así en su individualidad y en su conjunto resulta una síntesis de necesidades y experiencias tumultuarias y milenarias, que van transformándose por exigencias de la misma vida, que a cada época y en diferentes circunstancias exige diferentes formas de satisfacción, pero que en el fondo y en su esencia, son permanentes.

El fenómeno humano ofrece múltiples aspectos: económico, social, político, religioso, moral, jurídico, filosófi-

co, etc. Las ciencias sociales abarcan, consiguientemente, un campo de acción ingente y considerable. Al grupo de estas ciencias, aunque no con una personalidad perfectamente definida, pertenece el Folklore, ciencia y sabiduría popular, que por la naturaleza de su campo de acción y por sus métodos de investigación va erigiéndose en una ciencia independiente.,

Tanto por el material que emplea cuanto por los métodos que usa, el Folklore suscita un alto y profundo interés humano. Nos da la clave para comprender la vida, descubrir los resortes que mueven la humanidad y los motivos de amor a la patria y comprensión a los hombres. Es una disciplina esencialmente humanista que nos descubre las huellas del hombre en sus diferentes etapas de evolución y frente a los diversos problemas que la vida le plantea: en la etapa de subordinación y respeto a la naturaleza, en la de fraternización y reconocimiento y en la de pugna y dominio. En cada una de estas etapas el hombre va tomando diversas actitudes; y de ellas se desprenden formas de vida, fórmulas, creencias y supersticiones que apesar del largo tiempo transcurrido se conservan más o menos prístinas en las capas populares, en las que se sedimentan mejor las experiencias de la vida.

Esta gran tarea del hombre por conocer y profundizar, por fraternizar y por dominar la naturaleza se realiza en un largo y complicado proceso de altísimo interés humano y sociológico. Nos revela actitudes que pueden considerarse técnicas, concepciones elementales que pueden calificarse filosóficas, pero que se hallan presentadas bajo un matiz bronco, en forma contundente o con sentido dramático. Porque es indudable que el mito, la fábula, los proverbios, las máximas y los cantares muestran una sutil captación de las posibles relaciones de las cosas y de los he-

chos, de los hechos y de los hombres, de los hombres entre los hombres; y significan asimismo una explicación aproximada de los hechos que no nos es posible conocer en su objetividad. Estas captaciones y estas explicaciones se han producido muchas veces en forma accidental y contingente; así como del choque de dos piedras salta la chispa, así de una experiencia, de un incidente se deduce un ejemplo, una enseñanza, una fórmula, una creencia que habrá de repercutir en el ámbito impresionable del grupo. Es decir, que en principio esas captaciones son pseudoconocimientos, generalizaciones crudas y apresuradas, que muchas veces nacen de una experiencia dolorosa que hace sentir, pensar y precaverse al hombre, dándole la sensación de la limitación de sus fuerzas y de los inagotables recursos de la naturaleza. Así, lenta y progresivamente se van formando las trascendentales nociones de la vida, de la filosofía, las intuiciones de la vida política, del derecho, de la moral y del arte, que son reacciones generalizadoras de la necesidad, de la experiencia, del placer y del dolor que se recogen a cada paso en el camino de la vida.

Todas esas facetas de la experiencia humana se sedimentan en forma natural en la conciencia popular y forman el Folklore. De aquí el enorme interés humano del Folklore, que nos permite penetrar en la conciencia humana, captar la raíz mítico-emotiva y descubrir las fuentes primigenias que alimentan el espíritu humano en el mundo y la vida.

Empero, como lo que más directamente nos atañe es lo inmediato —nuestra tierra y nuestros hombres— y lo que más fuertemente nos interesa es lo circundante—las escenas y el drama de nuestra vida—el folklore tiende a suscitar hondo y verdadero amor a lo nuestro, fundamentándolo en sus bases naturales, acrecentándolo mediante el cono-

cimiento de sus recursos y sus resortes, y utilizando los mismos, hasta donde es posible, en la superación de las artes y la técnica.

El folklore nos demuestra la gran influencia que tiene el pueblo en todos los dominios de la vida social. Traduce la historia anónima, la gesta multitudinaria con todas sus actitudes y repercusiones; sus generalizaciones apresuradas, su sensibilidad amplia y contagiosa, sus impulsiones terribles, sus oscuras supersticiones. En él campea la omnipotencia de la imaginación que durante largas épocas ha dirigido, construyendo y reglando la marcha de la humanidad, dando normas, imponiendo "tabus", sembrando dogmas. No olvidemos principalmente su influencia en el lenguaje, en el que por la fuerza expresiva de sus vocablos y la viveza de sus giros llega a imponer la creación de su genio radioso y sugere. Porque el lenguaje, como lo expresara magistralmente Unamuno, lleva, bajo la presión atmosférica de siglos, el depósito de las edades, el más rico aluvión del espíritu colectivo.

Recordemos siempre que la marejada profunda del espíritu nacional viene del fondo popular. Como lo apunta ampliamente Quintiliano Saldaña al referirse a la influencia del pueblo en la vida social, su fuerza es invaluable en las creaciones culturales: el espíritu popular es, en el tiempo, la tradición; en el espacio, el carácter nacional; en el derecho, la costumbre; en la sociología, la lengua; en la ética social, la opinión pública; en la psicología colectiva, la conciencia social; en política, el voto de la mayoría; en religión, las creencias populares; en arte, el genio de la raza; en el procedimiento criminal, el veredicto del jurado; en la penalidad, el linchamiento; en la tragedia griega, el coro.

He ahí la enorme importancia de las creaciones del co-

razón, del cerebro y de la mano populares. Toda esa creación es producto de la vida libre, suelta y naturalmente dirigida. Matices, sabor y sentido propios que son quintaesenciados en la lucha directa, en el abrazo tenaz con la tierra, de donde surge la llama ardorosa e inextinguible del alma nacional. De allí que las naciones que buscan fortificar su espíritu y vitalizar su carácter hallen en el folklore los recursos indispensables y las directivas eficaces para sus trascendentales propósitos.

Las supervivencias milenarias, la tradición y la continuidad de los usos y costumbres atan al hombre al pasado, dándole unidad y sentido histórico; porque no todo es nuevo, ni ninguna sociedad o grupo puede preciarse de ser totalmente nueva; será cada vez diferente por la complejidad creciente de la vida social, por la constante sedimentación de lo nuevo sobre lo viejo. Por eso, la actitud serena no niega el pasado; conjuga las fuerzas que animan bajo diversos fondos la existencia del organismo colectivo, buscando la permanencia y el mejoramiento de aquello que no cambia, o adaptándolo a las nuevas exigencias de la vida social.

En cada dicho, cuento, leyenda, canto y creencia popular, podemos encontrar un eslabón de la cadena de oro que une a generaciones de hijos de una misma patria, superstite y concreción de las marejadas históricas. Y todo esto, en el fondo, unifica y esclarece nuestra condición humana. Porque la trama de nuestra vida está hecha de hábitos prestados y supervivencias que no son puramente nacionales o locales, sino humanas. Las formas más originales de la vida popular están impregnadas de un tinte de universalidad y de antigüedad, que es universalidad y antigüedad de lo humano. El fondo común es fondo humano que vine fluyendo de edades y vertientes remotas, arrastrando partículas de vida, es decir, de angustias y de esperanzas

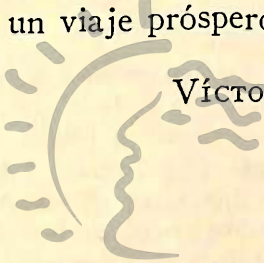
de innumerables generaciones, que se sedimentan en un marco que les da sentido y carácter especiales, constituyendo la tradición y el espíritu nacional. De esa formación universal nos viene esa maravillosa y noble sensación de sentirnos hombres en la amplitud cósmica del término, por la comprensión, por el gesto y por la altura a que nos disparan las actitudes superiores.

Nosotros formamos un pueblo de existencia secular; como dice el ilustre compatriota nuestro, Ventura García Calderón: Cuatro siglos de cultura confieren al Perú fisonomía peculiar en el Continente sur. En nuestro correr histórico arrastramos sedimentos de diversas épocas, que confluyen vitalmente a la estructuración de nuestro yo actual y nacional. Nuestros valores y nuestras fuerzas no son fuerzas ni valores improvisados al azar en un salto o en una dislocadura de la historia. Nuestra vida es el resultado de una solidaridad indefinible que se concreta en lo actual y que nos impone una más efectiva solidaridad en el presente que armonice todos los factores y todos los elementos para alcanzar proyección en el futuro.

Los pueblos de hondura histórica, como el Perú, tienen en sí todos los elementos indispensables para constituir una sólida y duradera estructura nacional. Hundidos en el tiempo histórico y expandidos en forma afirmativa en el espacio geográfico, podemos proyectarnos serenamente en el futuro. Para lograr esta actitud hay que buscar y valorizar las raíces fundamentales que viven en nuestro fondo, porque ellas, por sí solas, sin el estímulo valorativo y el esfuerzo coordinador, son ineficaces; se pierden estérilmente como las raíces de los árboles caducos. Nuestro sentido histórico y nuestra aptitud para el dominio espacial, representan la virtualidad consagrada que fomenta y estimula las

creaciones y las energías culturizadoras del hombre peruano. Y ese hombre, factor imprescindible y decisivo en las tareas terrestres y nacionalistas, debe alcanzar el logro de sus máximas posibilidades de desarrollo y bienestar. He aquí la tarea de la salvación del hombre nacional, que es, en suma, afirmación del presente, previsión del futuro y salvación de la integridad nacional.

Arriesguemos la nave en las aguas turbulentas de la historia, asegurando los fondos y disponiendo las velámenes hacia rumbos generosos. Así estaremos en condiciones de afrontar la tempestad con serenidad y ventaja. Y en la mirada alerta y decidida de cada uno de nosotros, habrá la sensación reconfortante de un viaje próspero y feliz.



VÍCTOR M. DÁVILA.

Biblioteca de Letras
«Jorge Puccinelli Converso»

SEMINARIO DE LETRAS

RABINDRANATH TAGORE A TRAVES DE LOS CAMPOS FILOSOFICO Y PEDAGOGICO.

Hace dos años, en los primeros días de Agosto de 1941, el cable nos trajo la dolorosa noticia de la muerte de Rabindranath Tagore, gloria del pensamiento hindú.

Nacido en Calcuta (La India) el 6 de Mayo de 1861, Tagore era descendiente de las altas clases indostanas, y cabe destacar desde sus primeros años su disconformidad con los métodos pedagógicos que se empleaban en su época, ya que él mismo los soportaba en carne y espíritu propios.

Siendo todavía muy joven, marchó a Londres en busca de nuevos horizontes. Cursó brillantemente sus estudios de jurisprudencia, disciplina de la que hubo de apartarse para seguir sus múltiples vocaciones: poesía, pintura, filosofía y pedagogía, materias todas en las cuales consiguió puesto preeminente, publicando importantes libros y dictando innumerables conferencias en los más avanzados centros intelectuales del mundo.

Por estos méritos se considera a Tagore como el intérprete del pensamiento hindú; uno de los más grandes filósofos modernos al par que excelso artista contemporáneo. Su nombre ha traspuesto todas las fronteras y sus obras han sido traducidas a todos los idiomas.

Sus ideales de paz y armonía, que propugnaba entre las naciones, coincidían con los de Mahatma Ghandi, del cual era profundo admirador, y que se reflejan en la siguientes líneas: "Así como la misión de la rosa consiste en desplegar sus pétalos, lo cual implica una cualidad de distinción, de la misma manera, la rosa de la humanidad sólo es perfecta cuando las diversas razas y na-

ciones han desarrollado sus características perfectamente distintas, pero sujetas todas ellas, a la raíz de la humanidad, por los vínculos del amor”.

En reconocimiento de sus cualidades literarias, le fué concedido en 1913 el Premio Nobel de Literatura. Pueden citarse entre sus obras literarias más importantes: “Recogiendo Frutos”, “La Luna creciente” y “El Jardinero”.

Como idealista no fué menos notable, teniendo como divisa este noble pensamiento: “Un minuto contemplativo, uno de esos minutos en que el alma comulga con el misterio de la creación, vale más, en concepto de eternidad, que diez años de esfuerzo materialista”.

Tagore fué a la vez el poeta que más exaltó las cosas humildes, pequeñas, fué el filósofo del microcosmos. Amó las piedras del camino y cantó al humilde cardo, a la gota de rocío y a la nube viajera.....

Como pedagogo demostró el mismo temperamento. De regreso a su patria pudo palpar muy de cerca los métodos anticuados que se empleaban en la enseñanza, proponiéndose desde entonces cambiar aquel estado de cosas; primero, haciendo una crítica a los sistemas existentes y después, creando una escuela.

Con una fina crítica poética dice de la instrucción que recibió: “Nos sentábamos como si fuéramos figuras inanimadas de un museo, para recibir del pupitre del maestro, las lecciones que nos dictaban, como cae el granizo sobre las flores”.

Como profundo conocedor del alma infantil y juvenil propugnó la implantación de una pedagogía en la cual armonizasen el niño, la escuela y la sociedad. De ahí sus palabras: “La mejor escuela es la que no se limita a instruirnos, sino la que nos armoniza con todo lo que existe”.

Para consagrar estos postulados fué que fundó en 1901, en la ciudad de Bolpur, una escuela a la cual llamó “Shantiniketan” o “Morada de la Paz”. Carente de mobiliario y de comodidades, en esta escuela acostumbraba a sus alumnos, por medio de la pobreza, a ponerse en contacto con la vida aprendizaje que serviría para adquirir las experiencias necesarias para la lucha de más tarde. La falta de enseres era suplida por los propios alumnos, que a la vez que practicaban el trabajo manual, despertaba en los niños el amor a todos aquellos útiles que hacían, prescindiendo del factor económico, pues lo que Tagore apreciaba era el sentido psicológico que producían todos estos trabajos.

Como profundo conocedor de la psiquis, no implanta el mismo método para todos, sino que trata de adecuarlo a cada escolar. Por eso dice: “Los niños difieren entre sí, hay que aprender a cono-



cerlos, a navegar entre ellos, como se navega entre escollos".—Y en otra ocasión agregaba: "La pedagogía ha dispuesto todo de tal modo que se anula completamente la personalidad del niño. Parece que todos tuvieran interés en que los niños fuesen iguales: se empieza uniformando su vestimenta y se concluye uniformando su espíritu". Por esto decía Tagore que había que respetar la individualidad y personalidad del niño, dándole la mayor libertad posible, porque "la escuela debe ser un mundo, no un local dispuesto para dar lecciones".

Considerando que la mejor enseñanza era dar el ejemplo, vivió al lado de sus discípulos, a los que ponía en contacto con la naturaleza, siendo por esto el precursor en el Oriente de la Escuela Nueva. Este afán lo deja traslucir en las siguientes poéticas frases: "Id. hacia la vida, allí donde ella reina. Salid del aula de la escuela; no lleveis los árboles a la clase; transportad la clase bajo los árboles".

Respetando la personalidad infantil el niño vive plenamente su vida. Hay que dejarlo por eso en libertad y que sus juegos sean la expresión espontánea y auténtica de su iniciativa, para así inferir su propia vocación.

Las críticas formuladas sobre la pedagogía hindú, inciden también sobre la pedagogía mundial; es por esto que sus ensayos e ideas han ido extendiéndose y aplicándose poco a poco en todos los países, a la vez que se acrecentaba la figura de Tagore como uno de los más altos exponentes en el campo filosófico y pedagógico de la época contemporánea.

Biblioteca de Letras

«Jorge Puccinelli Converso»

LUIS A. CABELLO H.

BIBLIOTECA DEL SEMINARIO DE LETRAS Y PEDAGOGIA.

LIBROS Y FOLLETOS RECIBIDOS

Libros:

- 1.—Algunos aspectos de la enseñanza secundaria.—Luis Bedoya Reyes (Tesis presentada a la Facultad de Letras y Pedagogía de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos para optar el grado de Bachiller).
- 2.—El nuevo Luciano de Quito.—Fco. Javier Eugenio de Santa Cruz y Espejo.—Quito, 1943.
- 3.—Cartas a mi hijo.—Psicología de la mujer.—Lastenia Larriva de Llona.—Lima, 1919.
- 4.—Un drama singular (Historia de una familia).—Lastenia Larriva de Llona.—Lima, 1920.
- 5.—El Comercio y la Navegación entre España y las Indias en época de los Habsburgos.—C. F. Haring.—París, 1939.
- 6.—La Rosa de los Vientos en la Música Europea.—Adolfo Salazar.—México, 1940.
- 7.—Conferencias.—Silveira Neto.—Río de Janeiro, 1940.
- 8.—Agua Encendida (Poesías).—M. Inés Romero - Nervegna.—Montevideo, 1941.
- 9.—La Concepción metafísico-moral de Federico Rauch.—Humberto Ponce Arenas (Tesis Doctoral).—Lima, 1942.
- 10.—Moacir de Almeida.—D. Martins de Oliveira.—Río de Janeiro, 1942.
- 11.—Oracoes.—Raúl Pederneiras y otros.—Río de Janeiro, 1942.
- 12.—Quintino Bocaiuva.—Alfonso Costa.—Río de Janeiro, 1943.
- 13.—Alcides Becerra (En Memoria).—Alfonso Costa y otros.—Río de Janeiro, 1938.
- 14.—Impresiones del Camino (Prosa).—Miguel A. Macau.—La Habana, 1942.
- 15.—Del Romancero Dominicano.—Emilio Rodríguez Demorizi.—Santiago, 1943.
- 16.—Relaciones históricas de Santo Domingo.—Emilio Rodríguez Demorizi.—Ciudad Trujillo, 1942.

- 17.—La Educación Pública en México.—Emilio Rodríguez Demorizi.—México, 1926.
- 18.—Hechos del Maestro de Alcántara Don Alonso de Monrroy.—Alfonso Maldonado.—Madrid, 1935.
- 19.—Los americanos en Santo Domingo.—Melvin M. Knight.—Ciudad Trujillo, 1939.
- 20.—Canciones de todos los tiempos.—Félix Armando Núñez.—Santiago, 1943.
- 21.—El genio helénico y los caracteres de sus creaciones espirituales.—Rodolfo Mondolfo.—Tucumán, 1943.
- 22.—Programas (Cursos de 1941)— Universidad de Tucumán.—Tucumán, 1941
- 23.—Héctor El Domador.—Leopoldo Lugones.—Buenos Aires, 1924.
- 24.—El Grillo.—Conrado Nalé Roxlo.—Buenos Aires, 1925.
- 25.—El Juego Existencial.—Carlos Astrada.—Buenos Aires, 1933.
- 26.—Nocturnos.—Luis Franco.—Buenos Aires, s-a.

Folletos:

- 1.—“Tupaj Amaru II.—Afirmación de Peruanidad”.—Julián Santisteban Ochoa.—Cuzco, 1942.
- 2.—El informe pericial en la reticencia.—Pedro E. Torres.—Buenos Aires, 1942.
- 3.—Problemas Educativos.—Guillermo Ludeña.—Lima, 1941.
- 4.—Cultura Femenina Uruguaya - Juana de Ibarbourou.—Alejandro Andrade Coello.—Quito, 1943.
- 5.—Responso Heroico (Poema).—Rafael García Bárcena.—La Habana, 1943.
- 6.—Labor Docente, Cultural y de Investigación en la Universidad de La Plata (Discurso inaugural de 1943).—Alfredo L. Palacios.
- 7.—El Perú en el Día de la Peruanidad.—Lima, 1943.
- 8.—Resumen del Informe de Sir William Beveridge sobre Seguros Sociales y Servicios Congéneres.—Ed. Ercilla.—Santiago de Chile, 1943.
- 9.—A Tristan Bibliography.—Robert Dana Walden Adams.—Los Angeles, 1943.

REVISTAS Y BOLETINES

- Revista de Educación, Tomo XVI, Nos. 2-3, Mayo-agosto de 1942.
Revista de la Facultad de Ciencias Económicas. Nos. 25 y 26.—Lima.
Revista del Instituto de Antropología de la Universidad Nacional de Tucumán, Vol. I. No. 1.—Tucumán, 1938.
Revista Nacional de Cultura, Nos. 35, 37.—Caracas, 1942.

- Boletín de la Academia Nacional de la Historia, Tomo XXV, No. 99.
—Caracas, Venezuela.
- Revista Hispánica Moderna, Año VIII, Nos. 1 y 2.—New York.—
Buenos Aires.
- Universidad Católica Bolivariana, Vol. VIII, Nos. 27 y 28; Vol. IX,
No. 29.—Medellín, Colombia.
- Universidad de Antioquía, Nos. 55, 56, 57 y 58.—Medellín, Colom-
bia.
- Revista Universitaria, Año XXXI, No. 83.—Cuzco.
- Boletín de la Unión Panamericana, Vol. LXXVII, No. 3, 4 y 5.—
Washington.
- Sur, Nos. 101, 102 y 103.—Buenos Aires, Argentina.
- Venezuela, Año I, No. 9.—Caracas.
- Marcha, Año III, Nos. 2 y 3.—Madruga, Cuba (periódico).
- Revista Nacional (Literatura—Arte—Ciencia), Año V, No. 60; Año
VI, Nos. 61 y 62.—Montevideo, Uruguay.
- Educación, Nos. 22, 23 y 24.—Caracas.
- Britain to - day, Nos. 80 y 81.—Londres.
- Hispania, Vol. XXV, No. 1.—Washington.
- Boletín del Instituto Internacional Americano de Protección a la
Infancia, Tomo VI, No. 3.—Montevideo, Uruguay.
- Educación, No. 1.—Córdoba, Argentina.
- Boletín del Instituto de Sociología, No. 1.—Buenos Aires.
- Informaciones Argentinas, No. 69.—Buenos Aires.
- Mundo Eslovo, Año IV, Nos. 40 y 49.—Lima.
- Boletín del Colegio de Graduados de la Facultad de Filosofía y Le-
tras, Año XII, No. 32.—Buenos Aires, Argentina.
- Revista Policial del Perú, Año XI, No. 132; Año XII, No. 135.—
Lima.
- Boletín Estadístico Municipal de la Ciudad de Lima, Año XI, No. 44.
- Revista de Ciencias, Año XLV, Nos. 443 y 444.—Lima.
- Universidad de La Habana, Nos. 43, 44 y 45.—La Habana, Cuba.
- Revista Cubana, Vol. XV (Enero - Marzo, 1943).—La Habana, Cuba.
- Revista del Archivo Nacional, Nos. 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41 y 42.
—Bogotá, Colombia.
- Revista del Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario, Vol.
XXXVIII, Nos. 367 y 368.—Bogotá.
- Revista del Museo del Atlántico (Número Preliminar).—Barran-
quilla, Colombia.
- Instituto Nacional de Estudios de Teatro.—Cuaderno de Cultura
Teatral, Nos. 16 y 17.—Buenos Aires.
- Atenea (Revista Mensual de Ciencias, Letras y Artes), Año XIX,
Tomo LXVIII, No. 204.—Concepción, Chile.

- Studios in Philology, Vol. XL, No. 2.—Chapel Hill, North Carolina.
Peruanidad, Vol. II, Nos. 9 y 13.—Lima.
La Crónica Médica, Año 59, Nos. 947 al 951.—Lima.
Revista de Historia de América, No. 14.—México.
El Economista (Organo del Instituto de Estudios Económicos y Sociales), Nos. 96, 97, 98, 100, 102 y 105.—México.
Indice de la Revista de Historia de América, Nos. 11, 12 y 13.—México.
Boletín del Banco Central de Reserva del Perú.—Lima, 1943.
Revista de la Universidad Católica del Perú, Tomo XI, No. 1.—Lima.
Revista de la Escuela Militar, Nos. 205, 206, 207 y 208.—Chorrillos.
The University of New México Bulletin (Catalog. Series). Vol. 56, No. 2.—Albuquerque, New México.
Hispania, Vol. XXVI, No. 2.—Washington, D. C.
Philosophy and Phenomenological Research, Vol. III, No. 3.—Buffalo, New York.
Anais do Congresso das Academias de Letras e Sociedades de Cultura Literaria do Brasil (Teses).—Rio Janeiro, Brasil.
Anais do Congresso das Academias de Letras e Sociedades de Cultura Literaria do Brasil.—(Atas e Resoluções - Conferencias).—Rio Janeiro, Brasil.
Iberoamericana: 21, 22, 23, 24.—Berkeley, California.
Revista del Instituto Nacional "General Francisco Menéndez", Año XI, No. 37.—San Salvador.
Rotario Peruano, Nos. 116 y 117.—Lima.
New Mexico Historical Review, Vol. XVIII, No. 32.—Santa Fé, New Mexico.
Boletín de la Escuela Nacional de Ingenieros, Serie III, Tomo XVI.—Lima.
Gaceta Militar de la Juventud, Año III, No. 8.—Lima.
Informaciones Cooperativas, Año 20, Nos. 5-6.—Montreal, Canadá.
Revista de Derecho y Ciencias Políticas, Año VI, No. III.—Lima.
Think. Vol. IX, No. 6.—New York.
The Yale Review, Vol. XXXII, No. 4.—New Haven, Connecticut.
América, Nos. 75-76.—Quito, Ecuador.
Sol y Luna, No. 10.—Buenos Aires, Argentina.

NOTAS BIBLIOGRAFICAS

CARLOS GARCIA PRADA.—José Asunción Silva. *Prosas y Versos.*—Editorial Cultura.—México D. F.—1942.

En una de las magníficas ediciones del Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, Carlos García Prada ha dado a luz una antología vertebrada de la obra del gran poeta colombiano. Para tener una noción de la seguridad con que García Prada resuelve estos problemas basta recordar la Antología de los Líricos Colombianos publicada por el Ministerio de Educación de ese país, hace varios años, y que constituye un modelo de la materia, o su constante labor frente a las páginas de tono severo pero siempre actual de la Revista Iberoamericana de Literatura.

El primer tomo de la Colección que comentamos, dedicado al Perú, constituyó un verdadero éxito, y ahora, la Antología de José Asunción Silva significa segura afirmación de que la línea intelectual de sus animadores no corre peligro de perderse en ningún momento. Personalidad de extraña atracción, el poeta llena — con la íntegra amplitud que cabe en expresión — todo un momento de la Literatura Colombiana.

García Prada abre la emoción estética de la obra de Silva con una Introducción cuyas tres partes absuelven aspectos fundamentales de la ruta del lírico colombiano. En la segunda — de fundamental interés — expone la teoría de la "Vida y Carácter de Silva". No sería arbitrario calificar de problema el derrotero vital del autor del Nocturno. Su existencia, fuente riquísima de sugerencias de todo orden, tiene intensa relación con su producción poética y es índice, a su vez, de un porvenir literario en América. García Prada elogia con justeza la importancia de las páginas de la biografía de Alberto Miramón. Nacido el año 65, la plenitud de Silva coincide con los últimos años del siglo diecinueve. Esto es muy sintomático. Sin llegar al 900, su posición de cierto bizantino refinamiento, condiciona las reacciones de sus contemporáneos. Y así, el perfil del Silva, romántico en lo vivido, fué de señero modernista en sus visiones estéticas.

El tercer capítulo de la Introducción está dirigido al análisis de la poesía de Silva. Un refinamiento innato, depurado por sus incesantes lecturas y por sus colmados años de Europa, pone en su poesía esas notas que Unamuno se complacía en subrayar. Natural consecuencia del volumen de su personalidad, no fué adherente a ningún partido político de la Literatura, sino sus actitudes contribuyeron a delimitar un campo nuevo. Su calidad, le permitió ser al mismo tiempo, lo que es más difícil para un artista: satisfacción de los grandes grupos y de los núcleos selectos, simultáneamente. Sin banderizarse, ni desearlo, ni encontrarse lanzado por la cronología, cuando se habla del modernismo es imposible olvidar a Silva.

Esta presentación de la poesía y de la prosa de Silva lograda con mesura y serenidad críticas, se encuentra avalorada igualmente por un apéndice de notas y bibliografía, utilísimo para quien se interese en conocer básicamente la figura plena de sugerencia del gran poeta colombiano.



L. F. X.

Biblioteca de Letras
«Jorge Puccinelli Converso»

ACTIVIDADES DEL CLAUSTRO

SECRETARIO GENERAL TITULAR DE LA UNIVERSIDAD

El Consejo Universitario, en sesión realizada el 30 de junio último, eligió, por unanimidad de votos, Secretario General Titular de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos de Lima, al doctor Roberto Mac Lean y Estenós, Catedrático Principal Titular de la Facultad de Letras y Pedagogía y miembro de la redacción de nuestra Revista.

En el Libro de Actas del Consejo Universitario, correspondiente a la citada sesión, se consigna la elección practicada por el Consejo, en la forma siguiente:

“Elección del Dr. Roberto Mac-Lean y Estenós para desempeñar el cargo de Secretario General Titular de la Universidad”.

“El señor Rector dijo que habiendo quedado vacante el cargo de Secretario General Titular de la Universidad, por jubilación del Dr. F. Solari y Hurtado, siendo indispensable proveer la vacante producida; y en cumplimiento de las disposiciones legales y reglamentarias pertinentes, sometía a la deliberación del Consejo, para los fines de ley, la respectiva terna formada por los doctores Roberto Mac-Lean y Estenós, Julio Chiriboga y Teodosio Cabada, catedráticos de la Universidad. La terna fué sometida a votación actuando como escrutadores los doctores Alzamora y Monge. Votaron diez señores miembros del Consejo. El Dr. Mac-Lean se abstuvo de votar. El resultado de la votación fué el siguiente: Dr. Roberto Mac-Lean y Estenós, diez votos o sea la unanimidad. Acto continuo el Sr. Rector proclamó elegido Secretario General Titular de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos al Dr. Roberto Mac-Lean y Estenós, agregando la complacencia con que el Consejo se había producido en este acto. El Dr. Mac-Lean agradeció vivamente al señor Rector y al Consejo la enaltecida distinción recaída en su persona”.

En cumplimiento del acuerdo unánime del Consejo Universitario, se expidió la Resolución Rectoral No. 3655 que transcribimos a continuación:

“Lima, 30 de junio de 1943.

Habiendo quedado vacante el cargo de Secretario General Titular de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos de Lima, por jubilación de quien lo desempeñaba; y habiendo el Consejo Universitario, en sesión de la fecha, previo el cumplimiento de las disposiciones legales y reglamentarias pertinentes, elegido, por unanimidad de votos, al doctor Roberto Mac-Lean y Estenós, para desempeñar, con el carácter de titular, ese cargo vacante,

Se resuelve:

Queda elegido Secretario General Titular de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos de Lima el doctor Roberto Mac-Lean y Estenós, Catedrático Principal Titular en la Facultad de Letras y Pedagogía.

Regístrese, comuníquese y archívese.

(fdo.) Pedro M. Oliveira, Rector.

(fdo.) Roberto Mac-Lean y Estenós, Secretario General.

HOMENAJE DE LA FACULTAD DE LETRAS AL DOCTOR ROBERTO MAC-LEAN Y ESTENOS

«Jorge Puccinelli Converso»

La Junta de Catedráticos de la Facultad de Letras y Pedagogía ofreció un almuerzo, al Dr. Roberto Mac Lean y Estenós, con motivo de su elección para el cargo de Secretario General Titular de la Universidad y como una significativa expresión de solidaridad y compañerismo.

Asistieron a este homenaje los catedráticos Dres. Horacio H. Urteaga, Decano de la Facultad, Luis Miró Quesada, Mariano Iberico Rodríguez, José Gálvez, Ricardo Bustamante y Cisneros, Pedro Dulanto, Jorge Basadre, Enrique Barboza, Raúl Porras Barrenechea, Alfonso Villanueva Pinillos, Juan Manuel Peña Prado, José Jiménez Borja, Julio A. Chiriboga, Oswaldo Hercelles García, Luis E. Valcárcel, Aurelio Miró Quesada Sosa, Teodosio Cabada, José M. Valega, Elías Ponce Rodríguez, Manuel Beltroy, Héctor Lazo Torres, Francisco Cadenillas, Nicandro Pareja, Luis F. Xammar, Augusto Tamayo Vargas, Francisco Miró Quesada C., Ricardo Mariátegui Oliva, Carlos Cueto Fernandini y Napoleón Burga.

Ofreció el agasajo, en conceptuosos términos, el Decano de la Facultad, Dr. Horacio H. Urteaga, respondiendo el Dr. Mac-Lean en adecuadas frases de agradecimiento.

LICENCIA AL CATEDRATICO PRINCIPAL TITULAR DE HISTORIA DE LA PEDAGOGIA

Por Resolución Rectoral de 20 de julio ppdo., se ha concedido al Dr. Roberto Mac Lean y Estenós, licencia por el resto del presente año académico en la regencia de la cátedra de Historia de la Pedagogía.

CATEDRATICO PRINCIPAL INTERINO DE HISTORIA DE LA PEDAGOGIA

La Junta de Catedráticos, en sesión de 4 de junio último, eligió, Catedrático interino de Historia de la Pedagogía al Dr. Carlos Cuento Fernandini, por el tiempo que dure la licencia de que goza el titular del curso, Dr. Roberto Mac Lean y Estenós.

LICENCIA A UN CATEDRATICO POR MOTIVO DE VIAJE

En sesión de 4 de junio último, la Junta de Catedráticos accedió a la licencia solicitada por el Catedrático principal titular de Elocución y Composición Castellanas y Catedrático principal interino de Castellano (curso superior), Dr. José Jiménez Borja, por el tiempo que dure su ausencia con motivo de su viaje a los Estados Unidos, invitado a dictar el curso de Español Avanzado, en la Concentración de Profesores de Español que se efectúa en esa nación.

CATEDRATICO PRINCIPAL INTERINO DE ELOCUCION Y COMPOSICION CASTELLANAS

La Facultad, en sesión de 4 de junio, eligió como Catedrático principal interino de la cátedra de Elocución y Composición Cas-

tellanas, al Dr. Luis F. Xammar, por el tiempo que dure la licencia de que goza el titular del curso, Dr. José Jiménez Borja.

CATEDRATICO PRINCIPAL INTERINO DE CASTELLANO (CURSO SUPERIOR)

En sesión de la misma fecha, la Junta de Catedrático eligió al Dr. Augusto Tamayo Vargas, Catedrático principal interino de Castellano (curso superior), por el tiempo que dure la licencia concedida al Dr. José Jiménez Borja, nombrado anteriormente.

LICENCIA AL CATEDRATICO PRINCIPAL TITULAR DE HISTORIA DEL PERU (REPUBLICA)

Por Resolución Rectoral de 20 de julio último, se ha concedido licencia por el resto del presente año académico en la regencia de la cátedra de Historia del Perú (República) al Catedrático principal titular, Dr. Jorge Basadre.

CATEDRATICO PRINCIPAL INTERINO DE HISTORIA DEL PERU (REPUBLICA)

La Facultad, en sesión de 10 de agosto ppdo., eligió al Dr. José M. Valega, como Catedrático principal interino de Historia del Perú (República), por el tiempo que dure la licencia concedida al titular del curso, Dr. Jorge Basadre.

CATEDRATICO PRINCIPAL TITULAR DE HISTORIA DEL PERU (CONQUISTA Y COLONIA)

La Junta de Catedráticos, en sesión de 25 de agosto último, en ejercicio de la atribución que la confiere el artículo 451, inciso 1.º de la Ley Orgánica de Educación Pública; eligió, por unanimidad de votos, al Dr. Raúl Porras Barrenechea como Catedrático Principal titular de Historia del Perú (Conquista y Colonia).

PATRONATO DEL ESTUDIANTE

Resolución No. 3615

Lima, 8 de junio de 1943.—Considerando que es deber de la Universidad cuidar del bienestar y del porvenir de los estudiantes; y estando a lo acordado por el Consejo Universitario, a iniciativa del Rector, en sesión de la fecha;

Se resuelve:

- 1.º—Créase el Patronato del Estudiante Universitario.
- 2.º—En cada Facultad funcionará la Junta del Patronato del Estudiante Universitario, presidida por el Decano e integrada por cuatro miembros elegidos de su seno por la Junta de Catedráticos. Actuará como Secretario el de la Facultad.
- 3.º—Son atribuciones de la Junta del Patronato:
 - a) Conseguir empleos o colocaciones adecuadas a los alumnos pobres, de buena conducta y distinguido aprovechamiento;
 - b) Facilitar a los recién graduados ocupaciones de acuerdo con sus aptitudes profesionales;
 - c) Procurar el cumplimiento de las disposiciones de la Ley Orgánica de Educación Pública que interesen al bienestar moral, intelectual, físico y económico de los estudiantes.
- 4.º—Los Decanos de cada Facultad quedan encargados del cumplimiento de esta Resolución, debiendo informar, por lo menos semestralmente, al Consejo Universitario, de las actividades de la Junta del Patronato de su presidencia.
Regístrese, comuníquese, publíquese y archívese.

(Fdo.) **Pedro M. Oliveira**, Rector.

(Fdo.) **Roberto Mac Lean y Estenós**, Secretario General.

JUNTA DEL PATRONATO DEL ESTUDIANTE DE LA FACULTAD DE LETRAS Y PEDAGOGIA

De conformidad con la Resolución No. 3615 del Rectorado de la Universidad, referente a la creación del Patronato del Estudiante Universitario, la Junta de Catedráticos de la Facultad de Letras

y Pedagogía en sesión de 16 de julio, eligió a los catedráticos titulares Dres. Pedro Dulanto, Roberto Mac-Lean y Estenós. Juan Manuel Peña Prado y Alfonso Villanueva Pinillos, como integrantes de dicha Junta.

INVITACION Y VIAJE DE UN CATEDRATICO

Por invitación especial de las Universidades argentinas, viajó en el mes de julio a ese país, el Dr. Francisco Miró Quesada Cantuarias, Catedrático de Filósofos Contemporáneos, quien sustentó en las Universidades de Buenos Aires, La Plata y Tucumán, un ciclo de conferencias de carácter filosófico. Fué asimismo, portador de un saludo de nuestro claustro para esos centros de estudios.

CATEDRATICO AUXILIAR INTERINO DE HISTORIA DEL PERU (EMANCIPACION)

Por elección de la Junta de Catedráticos, en sesión de 10 de agosto último, ha sido nombrado el Dr. Carlos E. Valcárcel Esparza, como Catedrático auxiliar interino de Historia del Perú (Emancipación).

Biblioteca de Letras
«Jorge Puccinelli Converso»

CATEDRATICOS ADSCRITOS

En sesión de 10 de agosto, la Junta de Catedráticos eligió al Dr. Salvador Velarde, como Catedrático adscrito a la Sección de Literatura.

En la misma sesión, el Dr. Delfín Ludeña, fué elegido Catedrático adscrito a la Sección de Historia.

AYUDANTE DEL SEMINARIO

El Dr. Delfín Ludeña, fué nombrado por la Facultad en sesión de 4 de junio, como Ayudante del Seminario.

AYUDANTES DE PRACTICAS METODOLOGICAS

La Junta de Catedráticos, en sesión de 4 de junio, eligió a la señorita Aurea Tejada Barba como Ayudante de Prácticas Metodológicas de Ciencias Biológicas, en reemplazo de la señorita Carmen Giles, que ha renunciado.

Fué elegida, en la misma sesión, la señorita Rita Castro Ramos como Ayudante de Prácticas Metodológicas de Filosofía y Ciencias Sociales.

NOMBRAMIENTO DE PROFESORES DE IDIOMAS

La facultad, en sesión de 30 de abril ppdo., nombró como Profesores del Instituto de Lingüística y Filología a los siguientes señores: Nurdo Nicholson, Emilio Le Roux, Miguel Sardón, Aristides Castro y Raúl López de la Fuente, para la enseñanza de Inglés; a los señores Antenor Borja García y Darío Herrera Paulsen para Francés; al señor Ciro Simone para Italiano; al señor Federico Schwab para Alemán; al señor Fernando Tola Mendoza para Latín y al señor Alberto Pincherle para la enseñanza del Griego.

GRADOS DE BACHILLER EN HUMANIDADES

La Facultad, en sesión de 5 de mayo ppdo. confirió el grado de Bachiller en Humanidades al señor Luis Bedoya Paredes, quien presentó con este objeto una tesis intitulada "Algunos Aspectos de la Enseñanza Secundaria".

Con fecha 12 de mayo último, la Junta de Catedráticos otorgó el grado de Bachiller en Humanidades a la señorita Germina Villar Igreda, quien sustentó como tesis un trabajo intitulado "Un Estudio sobre Literatura Infantil".

GRADOS DE DOCTOR

La Junta de Catedráticos, en sesión de 7 de junio, confirió el grado de Doctora en Pedagogía, especialidad de Gramática y Li-

teratura, a la Bachillera en Humanidades señorita Consuelo Montoya, quien presentó con este objeto una tesis intitulada "Walt Whitmann, su Vida y su Obra".

El Bachiller en Humanidades, señor Salvador Velarde, optó el grado de Doctor en Literatura, en sesión de 9 de junio último, habiendo sustentado en este acto, una tesis titulada "El Teatro de Pirandello".

La Facultad, en sesión de 11 de agosto, otorgó el grado de Doctor en Pedagogía, especialidad de Filosofía y Ciencias Sociales, al Bachiller en Humanidades señor Gustavo Saco Miró Quesada, quien presentó con este objeto una tesis titulada "La Preparación de la Mente y la Experiencia Educativa".

TITULOS DE PROFESORES DE SEGUNDA ENSEÑANZA

La Facultad, en sesión de 16 de junio ppdo. confirió el título de Profesor de Segunda Enseñanza, especialidad de Ciencias Químicas, al señor Eliseo Pérez Díaz, quien sustentó como tesis, un trabajo intitulado "La Organización y la Enseñanza en general en los Colegios de Instrucción Media".

La Junta de Catedráticos, en sesión de 25 de agosto último, otorgó el título de Profesora de Segunda Enseñanza (especialidad de Ciencias Biológicas) a la señorita Josefa Ramírez Arbaiza, quien presentó con este objeto una tesis titulada "Estudio Pedagógico que tiene la importancia del buen mantenimiento del aparato respiratorio, de la capacidad vital y de los perímetros torácicos en la salud del escolar".

CONFERENCIAS

Bajo la presidencia del señor Rector de la Universidad, Dr. Pedro M. Oliveira, se efectuó el 25 de junio ppdo. en el Salón de Actos de la Facultad, la primera conferencia del ciclo organizado por la Sociedad Peruana de Filosofía. El conferencista Dr. Honorio Delgado se ocupó de la "Dinámica de la Personalidad y Formación del Carácter" tema comprendido en el artículo del Dr. Delgado, titulado "La Personalidad y el Carácter", que publicamos en este número en lugar preferente.

“PUNTO DE PARTIDA DE LA FILOSOFIA”,
Por el profesor Risieri Frondizi.

El 12 de junio último, el Profesor argentino Dr. Risieri Frondizi, Catedrático de la Universidad de Tucumán, sustentó en el Salón de Actos de la Facultad una conferencia que versó sobre el tema “Punto de Partida de la Filosofía”.

Ocuparon el estrado altas autoridades de la Universidad y de la Facultad, así como distinguidas personalidades universitarias. Iniciando el acto, ocupó la tribuna el doctor Enrique Barboza, Catedrático de Filosofía, quien, en elogiosos términos hizo la presentación del conferenciante, poniendo de relieve la personalidad y la obra del profesor Frondizi.

Seguidamente ocupó la tribuna el doctor Risieri Frondizi, quien, luego de agradecer los términos en que había sido presentado, entró en materia refiriéndose a los ataques que ha tenido que soportar la Filosofía en el decurso de su historia. Se detuvo, particularmente, en el análisis de la tesis del empirismo lógico, que niega todo valor cognoscitivo a la filosofía, para hacer, en seguida, su refutación y mostrar cómo la filosofía tiene un objeto propio de estudio, explayándose en una serie de importantes consideraciones en apoyo de sus conceptos.

Luego, el orador pasa a señalar, detalladamente, en qué sentido puede afirmarse que la filosofía es un saber estricto, y yendo al punto principal de su conferencia se interroga acerca de su punto de partida. Distingue, primeramente, el problema del punto de partida de la filosofía de la cuestión psicológica acerca de lo que mueve al hombre a filosofar y de la disputa sobre la prioridad de la gnoseología de la metafísica.

A continuación, señaló con amplitud las condiciones que debe llenar toda realidad que pretenda ser punto de partida y mostró en qué medida la solución personal al problema en referencia está de acuerdo con la tendencia general de la filosofía contemporánea. Prosiguiendo, el doctor Frondizi dijo: “El yo haciendo algo es la realidad primera que encontramos y de la que debe partir todo análisis filosófico”.

Continuando en el desarrollo de su disertación, el orador llamó a esa realidad primera “la totalidad de nuestra experiencia”, distinguiéndola de la experiencia pura o general. Atacó por igual al “sensismo”—que calificó de unilateral—y a las investigaciones puras que, a su juicio, son investigaciones estériles o están condenadas a admitir clandestinamente elementos empíricos.

El profesor Frondizi pasa a continuación a explicar detalladamente y con amplio dominio del tema, el sentido de su solución a este importante problema filosófico y se refiere al carácter intencional de los fenómenos psíquicos y al sentido social de toda experiencia individual, criticando la unilateralidad de la gnoseología moderna que se ha reducido a un análisis de la percepción visual, e hizo hincapié en la necesidad de ampliar el campo de la gnoseología sustituyéndola por lo que él denomina "teoría general de la experiencia".

Finalizando su interesante conferencia, el profesor Frondizi analizó los caracteres empírico y lógico de la filosofía, abundando en conceptuosas conclusiones para dar término a su exposición señalando lo que entiende por filosofía. A este respecto, afirmó que la filosofía no es más que "el conjunto sistemático de las ideas que explican la experiencia humana total".

**"LA TEORIA DEL CONOCIMIENTO Y LAS LABORES
DE LA SOCIEDAD PERUANA DE FILOSOFIA",
por el Profesor Oscar Miró Quesada.**

De conformidad con el ciclo de conferencias organizado por la Sociedad Peruana de Filosofía, se efectuó el 22 de julio último, en el Salón de Actos de la Facultad, la sustentada por el Dr. Oscar Miró Quesada, catedrático de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos y miembro de dicha institución científica, sobre "La Teoría del Conocimiento y las labores de la Sociedad Peruana de Filosofía".

Después de breves palabras de presentación del Presidente de la mencionada Sociedad, doctor Víctor A. Belaúnde, el doctor Miró Quesada comenzó su disertación diciendo que la Sociedad Peruana de Filosofía había cumplido dos años de existencia y que resultaba interesante ocuparse de las labores llevadas a cabo por ella por ser la primera sociedad que se había fundado en el Perú con el objeto de dedicarse al cultivo del pensamiento especulativo puro; dijo que la sociedad, para encausar sus actividades, había organizado un seminario en donde se desarrollaron los trabajos de acuerdo con programas de investigaciones referente a la teoría del conocimiento. Explicó, luego, la forma en que funcionaba el seminario pasando a exponer las razones que tuvo la Sociedad Peruana de Filosofía para iniciar sus labores en torno del problema del saber humano.

El problema del conocimiento dijo el conferencista ha sido como el eje de la evolución de la filosofía porque ha formado el núcleo de las especulaciones de los filósofos de todas las edades..

Desde ese punto de vista el pensamiento filosófico ha asumido tres actitudes: la dogmática, la escéptica y la crítica. En sus comienzos la filosofía griega fue dogmática, pero de un dogmatismo inconsciente pues, ni siquiera sospecho que el conocimiento fuera un problema; pero los puntos de vista de Anaxágoras, Demócrito, Heráclio y Empédocles y sus contradicciones doctrinarias permitieron la aparición de los sofistas, que pueden ser considerados como los iniciadores del escepticismo en Grecia. Posteriormente, con Sócrates, Platón y Aristóteles surge de nuevo el dogmatismo, pero un dogmatismo racionalista porque los partidarios de esas doctrinas filosóficas creen en la omnipotencia de la razón para conocer y fundamentar la verdad. Los estoicos, que suceden a los peripatéticos, es decir, a los discípulos de la filosofía de Aristóteles, creyeron hallar la certidumbre en la tensión del alma en la fuerza de convicción, pero Pirrón, fundador del verdadero escepticismo griego, niega la posibilidad del conocimiento, algo más, hace de la negación de la ciencia la posibilidad del soberano bien; los escépticos posteriores con el probabilismo de Arcesilao y la verosimilitud de Carneades, permiten un resurgir del dogmatismo a través de la doctrina ecléctica que ve en la conciliación de las diversas teorías filosóficas un criterio de certidumbre. Pero el escepticismo renace modificado y robustecido por Enesidemo, Agripa y Sexto Empírico, de modo que al llegar al siglo II de nuestra era, predominaba como doctrina filosófica legada por el panismo.

En la edad media, desde sus comienzos, se busca otro fundamento del saber y se le halla en la religión uniendo la razón y la fé, sometiendo el raciocinio al éxtasis. Con el nominalismo se separan la razón y la fe y un nuevo escepticismo se apodera de los hombres cultos. Descartes inicia la reacción, y partiendo del pienso luego existo, crea un nuevo dogmatismo racionalista que predomina en Europa por más de un siglo. Los empiristas ingleses, Locke Berkeley y Hume, combaten el racionalismo como fuente del saber y partiendo de la percepción como origen del conocimiento llegan con Hume a un escepticismo fenomenista en el que se niega toda validez necesaria y universal a la verdad.

Tal era la situación de la filosofía con respecto al problema de la posibilidad del conocimiento, cuando apareció Kant, en el siglo XVIII, filósofo formidable que restauró la fé en la certidumbre del saber y en la necesidad y universalidad de las leyes científicas, haciendo, para ello un análisis a fondo del entendimiento humano, que demostraba que el conocimiento se realizaba en virtud de la actividad sintética del espíritu que impone a los datos sensibles las formas propias de su estructura mental, que no dependen de la experiencia y sin las cuales no hay conocimiento posible, por que sin

ellas, ni las sensaciones dispersas se reúnen dentro de los marcos del tiempo y del espacio para formar la percepción, ni las percepciones se unifican de acuerdo con las categorías del entendimiento, para constituir los conceptos, Kant demostró que el espíritu era el legislador del conocimiento y que lo legislaba con leyes de valor, necesario y universal.

Este análisis de los límites, validez y posibilidades del entendimiento considerado como el instrumento del conocer, constituye el método criticista, que después de Kant se ha convertido en una investigación previa de todo estudio filosófico serio y ha dado origen a una ciencia filosófica, independiente, la gnoseología o teoría del conocimiento.

En la última parte de su conferencia, el Dr. Miró Quesada explica la importancia de la gnoseología o ciencia que estudia el conocimiento y las razones que había tenido la Sociedad Peruana de Filosofía para iniciar sus labores con un programa de investigación gnoseológica, pasando luego a exponer el contenido de los trabajos llevados a cabo en el seminario, refiriéndose a las ponencias de los doctores Manuel Argüelles, Francisco Miró Quesada, Luis Felipe Alarco, Mario Alzamora Valdez y a la suya propia, relativas a la diferencia que existe entre la Lógica, la Psicología y la Gnoseología, a la descripción del conocimiento al problema de la trascendencia, a la teoría aristotélica del conocimiento y a la trascendencia en Platón.

El conferenciante terminó con una alegoría destinada a subrayar la importancia de la Filosofía para la cultura superior de los individuos y de los pueblos.

«Biblioteca de Letras
Jorge Puccinelli Converso»

“LA ONTOLOGIA DEL CONOCER”, por el Dr. Mario Alzamora Valdez.

En el salón de actos de la Facultad, se realizó el 26 de agosto, la tercera conferencia del ciclo organizado por la Sociedad Peruana de Filosofía, que estuvo a cargo del doctor Mario Alzamora Valdez, Vice-presidente de la citada Sociedad, quien se ocupó sobre el tema: “La Ontología del Conocer”.

A la hora anunciada, ocuparon el estrado el Decano de la Facultad doctor Horacio H. Urteaga; el Presidente de la Sociedad Peruana de Filosofía doctor Víctor Andrés Belaúnde, catedráticos de la Universidad y miembros de la mencionada institución.

Dando comienzo al acto, el doctor Víctor Andrés Belaúnde hizo la presentación del conferenciante, refiriéndose a la labor filo-

sófica que desarrolla en el Perú como catodrático y como escritor en defensa de los principios fundamentales de la filosofía.

Seguidamente, el doctor Mario Alzamora Valdez ocupó la tribuna. Comenzó manifestando que el conocimiento es una de las más altas actividades del hombre y que estas actividades se hallan subordinadas las demás. Expresó a continuación que la Teoría del Conocimiento como disciplina filosófica es una ciencia nueva pero que, desde la época de Descartes, adolece de una desviación fundamental y que esta consiste en que se la ha considerado independiente de la Ontología. Estudió después las relaciones de ambas disciplinas sosteniendo que la Ontología es la base y el fundamento de la Gnoseología.

Se ocupó después, de la naturaleza del conocimiento, analizando este fenómeno con toda penetración. Dijo que conocer es “devenir el otro en tanto que otro” y que el conocer es un ser, ser de relación como califica N. Hartmann. Estudió la existencia natural y la existencia intencional, insistiendo en que la noción escolástica de intencionalidad es la clave para comprender lo que es el conocimiento en sí. Agregó que la noción de intencionalidad que Francisco Brentano introdujo en la filosofía moderna ha perdido su eficacia y sentido en los continuadores del gran filósofo austriaco.

El orador pasó a ocuparse del objeto y de la cosa. Manifestó que ningún conocimiento es exhaustivo, ilimitado, sino que es proporcionado a las facultades del cognoseente. La cosa en cuanto conocida es el objeto, la cosa transubjetiva es la cosa en sí. Estudió la noción kantiana de cosa en sí y demostró su inexactitud, para terminar esta parte de su exposición con una crítica de la fenomenología de Husserl, que ha construido objetos sin ser.

El conferencista trató del problema de la verdad del conocimiento, manifestando que todo verdadero conocimiento es conocimiento verdadero para analizar posteriormente la naturaleza misma de la función que es una actividad inmanente que pertenece a la categoría de lo que la escolástica llama cualidad, o disposición y que es la forma más elevada de la vitalidad.

Trató en su disertación de la experiencia y el conocimiento, estudiando las especies o formas sensibles e intelectuales que nos procuran el conocimiento sensible y el conocimiento intelectual, afirmando que la creación y la libertad son los caracteres de este último. Terminó el conferencista con un breve estudio sobre las diferencias entre el objeto del conocimiento y el objeto del amor. Mientras el primero dijo, es un “puro objeto” y el objeto del amor es un objeto, revestido del carácter de fin, es centro de atracción y deseo.

REVISTA DE REVISTAS

CIENCIAS SOCIALES

LUIS BETANCOURT.—Sobre Reglamentación Legal de los Partidos Políticos.—Revista Universitaria de Antioquia. Colombia.—No. 57.—Febrero-Marzo 1943.—Pág. 43.

ENRIQUE CORDOVA.—Las Sociedades de Economía Mixta en las Empresas de Servicio Público.—Revista El Economista.—México. Tomo IX.—Año V.—1.º de Junio de 1943.—No. 103.

ARTE

FRANCISCO CASTILLO NAJERA.—La Pintura Mexicana.—Boletín de la Unión Panamericana.—Washington.—EE. UU.—Junio de 1943.—Vol. 77.—No. 6.—Pág. 300.

Biblioteca de Letras

«Jorge Puccinelli Converso»

FILOSOFIA

PATRICK ROMANELL.—Una Concepción Platónica de la Filosofía.—Revista Universidad (Revista de la Universidad de Panamá) No. 20.—Curso de 1940-1941.—Pág. 39.

OCTAVIO NICOLAS DERISI.—El Espíritu de la Filosofía.—Revista Sol y Luna.—Buenos Aires, República Argentina.—No. 10.—1943, pág. 68.

FRANCISCO ROMERO.—La Filosofía de la Cultura.—Revista Universidad de Antioquia.—Medellín.—Colombia.—N.º 58.—Abril-Mayo 1943.—Pág. 243.

HUMBERTO DIAZ CASANUEVA.—El Filósofo y la Existencia Concreta.—Revista Atenea.—Concepción, Chile.—Año XIX.—No. 204.—Junio 1942.—Pág. 422.

MIGUEL ALONZO ROMERO.—Panorama de la Filosofía China.—Revista de la Universidad de La Habana.—No. 43-44-45.—Julio-Agosto 1942.—Pág. 133.

HISTORIA

- EL VIRREY CABALLERO** de Croix al Bailio Fray Antonio Valdés sobre inconveniencia de aplicación de las Ordenanzas de Intendentes. Año 1790. (Archivo General de Indias) Revista de la Biblioteca Nacional de Buenos Aires.—Director Felipe Barreda Laos.—Tomo VIII.—Primer Trimestre de 1943.—No. 25.—Pág. 105.
- DISCURSOS DE LOS MINISTROS** de Relaciones Exteriores de Argentina y Venezuela en la inauguración del Monumento a Bolívar en Buenos Aires.—Revista de la Unión Panamericana. Washington.—Pág. 75.—Junio de 1943.
- CEDULA REAL** de 20 de Diciembre de 1538 nombrando Adelantado de la Provincia del Río San Juan a Pascual de Andagoya.—Revista del Archivo Nacional.—Bogotá.—Colombia.—Pág. 16.—Tomo IV.—Nos. 32 a 34.—Octubre-Diciembre 1941.
- RAFAEL HELIODORO VALLE.**—Morazán en el Perú.—Revista del Archivo y Biblioteca Nacionales.—Tegucigalpa.—Honduras.—Tomo XVI.—No. 4.—Octubre 1942.—Pág. 252.
- JOSE DE LA RIVA AGUERO.**—Los Dos Perús.—Revista Peruanidad.—Vol. II.—No. 9.—Agosto 1942.—Pág. 723.
- CLAUDE G. BOWERS.**—Tomás Jefferson y la América del Sur.—Boletín de la Unión Panamericana.—Washington.—Vol. 77.—No. 4.—Abril de 1943. Pág. 182.
- LUIS ALAYZA PAZ SOLDAN.**—El Mariscal Domingo Nieto.—Revista de la Escuela Militar del Perú.—Chorrillos.—No. 206.—Febrero de 1943.—Pág. 71.
- BERNARDO CLARIANA.**—Dos Vidas Casi Paralelas: Albio Tibulo y Garcilaso de la Vega.—Revista de la Universidad de La Habana.—No. 43-44-45.—Julio-Agosto-Setiembre 1942.—Pág. 19.
- EMILIANO JOS.**—La Génesis Colombina del Descubrimiento.—Revista de Historia de América.—México.—No. 14.—Junio de 1942.—Pág. 12.

LITERATURA

- LUIS ALBERTO SANCHEZ.**—Juan de la Rosa.—Revista Kollasuyo.—La Paz. Bolivia.—No. 43.—Agosto de 1942.—Año IV.—Pág. 97.
- ANDRES IDUARTE.**—Martí.—Revista Hispánica Moderna.—Buenos Aires.—Pág. 193.—Año VIII.—No. 3.—Julio de 1942.
- ALBERTO PINCHERLE.**—Notas acerca de un manuscrito del P. Leonardo de Peñafiel.—Boletín Bibliográfico. Publicado por la Biblioteca Central de la Universidad Mayor de San Marcos de Lima.—Pág. 155.—Año XVI.—Julio de 1943.—Nos. 1-2.

- MARIANO PICON SALAS.**—Español de América y Español de España.—
Revista Hispania. Vol. XXVI.—Mayo, 1943.—No. 2.—Pág. 131.
- JOSE FERRATER MORA.**—Voltaire y la Razón en la Historia.—Revista
Sur.—Buenos Aires.—Mayo y Junio 1943.—Año XII.—Pág. 7.

FILOLOGIA

- ALFREDO F. PABEON.**—Los Arcaísmos españoles.—(Comentarios a la obra
del Dr. Carlos Martínez Vigil) Boletín de Filología.—Tomo III.—No. 15.
—Setiembre 1940.—Montevideo, Uruguay.

PEDAGOGIA

- DEODORO ROCA.**—Palabras sobre los Exámenes.—Revista Educación.—Córdo-
ba.—República Argentina.—No. 1.—Noviembre de 1942.—Pág. 39.



Biblioteca de Letras
«Jorge Puccinelli Converso»

ADVERTENCIA

LA CORRESPONDENCIA Y CANJE DE LA REVISTA DIRÍJASE A LA SECRETARÍA DE LA FACULTAD DE LETRAS, UNIVERSIDAD MAYOR DE SAN MARCOS, CALLE DE SAN CARLOS No. 931.

LAS INSTITUCIONES A QUIENES ENVIEMOS LA REVISTA LETRAS SE SERVIRÁN ACUSAR RECIBO DE LOS NÚMEROS QUE LLEGUEN A SU PODER, A FIN DE CONTINUAR ENVIÁNDOLES NUESTRA PUBLICACIÓN. LA FALTA DE ESTE ACUSE DE RECIBO DETERMINARÁ LA SUSPENSIÓN DEL ENVÍO DE LOS NÚMEROS POSTERIORES.

ESTE ACUSE DE RECIBO NO ES NECESARIO SI LA INSTITUCIÓN DESTINATARIA, NOS FAVORECE CON EL CANJE DE SUS RESPECTIVAS PUBLICACIONES.





Biblioteca de Letras
«Jorge Pucciari Converso»