

# LETRAS

ORGANO DE  
LA FACULTAD  
DE LETRAS  
Y PEDAGOGIA



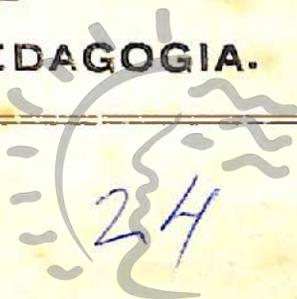


**Biblioteca de Letras**  
**«Jorge Puccinelli Converso»**

# LETRAS

UNIVERSIDAD NACIONAL MAYOR DE SAN MARCOS

ORGANO DE LA  
FACULTAD DE  
LETRAS Y PEDAGOGIA.



Biblioteca de Letras  
«Jorge Pucinelii Converso»



PRIMER 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 Susa.
" " Luis Miró Quesada.	" " José M. Valega.
" " José Gálvez.	" " Teodoro Cabada.
" " Mariano Iberico Rodríguez.	" " Oswaldo Herceles García.
" " Pedro Dulanto.	" " Elías Ponce Rodríguez.
" " Ricardo Bustamante Cisneros	" " Manuel Beltroy.
" " Jorge Basadre.	" " Raúl Porras Barrenechea.
" " 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. Calenillas.
" " Julio A. Chiriboga.	" " Nicandro Pareja.
" " Luis E. Valcárcel.	" " Ricardo Mariátegui Oliva.
" " Alfonso Villanueva Pinillos.	

### SECRETARIO

Sr. Dr. Héctor Lazo Torres.

## Biblioteca de Letras

### 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.

000002



## **SUMARIO**

Ideas sobre las Imágenes y el Mito, por Mariano Iberico Rodríguez.  
Escuelas, Colegios, Seminarios y Universidades en el Virreynato del Perú, por Roberto Mac Lean y Estenós.  
Fundamentación de las Ciencias Espirituales, por Enrique Barboza.  
La Poesía de Ricardo Peña, por Luis F. Xammar.  
Rasgos Fundamentales de la Filosofía Contemporánea, por Francisco Miró Quesada C.

### **SEMINARIO DE LETRAS**

Influencia Mítica en la Ceremonia Educativa del Guarachico, por Enriqueta Herrera Gray.  
Libros y folletos recibidos.

### **NOTAS BIBLIOGRAFICAS**

### **ACTIVIDADES DEL CLAUSTRO**

Elección de Catedráticos Principales Interinos.  
Elección de Catedráticos Auxiliares Interinos.  
Grados de Doctor.

### **REVISTAS DE REVISTAS**



**Biblioteca de Letras**  
**«Jorge Puccinelli Converso»**

## Ideas sobre las imágenes y el mito.

El mundo de las imágenes es un mundo de presencias vivientes que agita un soplo desconocido y misterioso. Como las velas en el mar, vienen, van, se pierden y reaparecen para detenerse en la rada silenciosa del alma. No sabemos por qué se van ni por qué vuelven. Son gratuitas, puras y esquivas; y aunque navegamos en todas ellas siempre nos parecen lejanas y como si entre sus formas radiantes y nosotros se interpusiera, infranqueable, el abismo.

### Biblioteca de Letras

Las cosas persisten, las imágenes pasan. O mejor, las cosas son núcleos sólidos que se mantienen los mismos a través de todos los cambios de coloración o de perspectiva en que nuestra mirada los contempla mientras que las imágenes se dan una vez y ya no vuelven. Los árboles, los ríos, las rocas que componen un paisaje, quedan, permanecen en la inmutable realidad de su existencia, y yo puedo dejarlos en mi infancia y volver a encontrarlos en mi vejez; pero yo no puedo resucitar en ese conjunto la misteriosa palpitación de la luz de tal crepúsculo, la seducción de un minuto de fugaz armonía, las imágenes en fin que llenaron de color y de vida el escenario de la naturaleza. Aparecieron y fugaron como las luces inciertas de la noche.

Las imágenes son así como la piel cambiante, multicolor e impalpable de las cosas.

Las cosas son, las imágenes parecen. Cuando yo me encuentro en presencia de una cosa admito que ella existe fuera de mi contemplación, que es algo sólido, aparte, en sí. Cuando yo me extasio ante una imagen, no sé si ella existe o no existe fuera de mi contemplación. Sólo sé que la veo. Que las cosas son quiere decir que yo puedo tomarlas, dejarlas o incluso destruirlas, pero siempre y de todos modos que las cosas se afirman como algo distinto de su mera aparición. Que la imagen parece significa que ella no existe sino porque es contemplada, porque hay un alma que es como el lugar metafísico de su radiante fantasmagoría.

Así se dibuja un dualismo o más exactamente una oposición entre las cosas y las imágenes, entre el mundo de la existencia en que las cosas permanecen y el mundo de la apariencia en que las imágenes fulgen, pasan y se disipan.

Pero hay más: como quiera que el mundo de las imágenes es un conjunto de visiones que cual velo de Maya encubren el mundo de las cosas, el dualismo entre cosas e imágenes se convierte en un dualismo entre lo visible y lo invisible. Y ocurre que en esa oposición mientras crece la jurisdicción de lo invisible se va apagando poco a poco hasta extinguirse la luz de las imágenes.

Para la mente primitiva hay entre lo visible y lo invisible una cierta relación de polaridad, de suerte que siendo opuestos son inseparables. Para la mente primitiva todo lo que se ve es un signo de lo que no se ve, pero que no lo encubre simplemente ni lo disimula como una máscara, sino que lo expresa y encarna, del mismo modo que el cuerpo humano es la expresión viviente, la imagen auténtica del alma. Así todo lo invisible es visible y todo lo visible está lleno de

una misteriosa palpitación, de algo oscuro, indecible, profundo, de algo en fin que a través de las varias imágenes propaga el ritmo universal de la vida.

El pensamiento abstracto, en cambio, desdeña las imágenes y en un progresivo trabajo de eliminación llega a concebir el mundo como un sistema de relaciones matemáticas, sistema que es la culminación de la vieja tendencia metafísica, que a partir de la forma pura de Aristóteles, pasando por la razón cartesiana y la sustancia de Spinoza, quisiera encerrar en una fórmula simple, pura de todo resto sensible, la realidad suprema, la última esencia de las cosas.

Mas este desinterés por la imagen como tal, es decir por la imagen como simple aparecer, como pura visión, no es exclusivo de la actividad teórica. Lo encontramos también en el dominio de la actividad práctica, es decir en el dominio de la actividad que utiliza las cosas, que se sirve de ellas para la realización de fines, puesto que servirse de una cosa es prescindir de su mera aparición para retener tan sólo su aspecto utilizable, su función; y la función es invisible ya que no se da en la imagen misma sino que se adhiere a ella por virtud de un acto intelectual del espíritu. Con lo cual las cosas pierden su coloración y su individualidad para incorporarse en los esquemas abstractos de la acción y más propia y específicamente de la técnica.

De este modo por el trabajo combinado del pensamiento abstracto y de la actividad práctica, el universo no es ya un conjunto de imágenes sino un sistema de relaciones invisibles, que la teoría concibe ora como ecuaciones, ora como fuerzas, ora como puras formas de la mente y que la actividad práctica utiliza no reteniendo de la concreta policromía de lo real sino los elementos indicativos de una función posible, de un servicio posible.

Así se apaga la luz de las imágenes y así finalmente queda abolido el sentido de la visión y, con él, un conjunto de experiencias vitales necesarias no sólo para la economía interior del alma sino también para la fecundidad y la armonía superior del espíritu.

Por todo lo cual acaso llega el tiempo de reivindicar la importancia de lo visible y de su espontáneo, gratuito florecer.

---

Hemos dicho que las imágenes son la piel de las cosas; sólo que a veces se desprenden y vuelan y se adhieren a otras cosas, o se fragmentan y disipan e, uniéndose a otros fragmentos errantes, componen figuras inesperadas. Hay en ciertas zonas indecisas del alma un gran aleteo de formas dispersas, y el alma misma o es quién sabe otra cosa que la ley ignorada de su composición. De esta suerte con las formas inéditas, con los fantasmas que no corresponden ya a lo antes visto surge en el alma que los crea y contempla un reino mágico de ilusión y maravilla.»

Es un reino de presencias vivientes donde todo cambia, florece y se marchita. Mundo polícromo en que todo es diverso y en que todo está suspendido en el mismo soplo animador. Mundo de los sueños lo llamaríamos, no porque lo confinemos en el círculo de las visiones que pueblan la noche del hombre dormido, sino porque, contraponiéndose al pensamiento abstracto y a la acción utilitaria, se nos ofrece con toda la riqueza, la vida y esa como flotante irrealidad de los sueños.

Nuestra atención, o más exactamente, nuestro sentimiento de la realidad y de la vida oscilan entre un paisaje de

imágenes, de sueños y un mundo incoloro de abstracciones, entre un abandono a las visiones gratuitas espontáneas e inagotables de la vida y una actitud de reflexión, de crítica que sustrayéndonos a ese abandono, nos mantiene distintos, separados y firmes, en fin nos mantiene como cosas en medio a una encantada fulguración de apariencias.

Este abandono del alma a la visión, este embriagarse en el torrente sin fin de las imágenes es, tomando esta palabra en su acepción más primitiva, el éxtasis.

El éxtasis es la fascinación ante la imagen, el abandono a la visión, un como confluir de todas las corrientes de la vida en el mar infinito del alma. Las imágenes surgen a veces solitarias, a veces consteladas, a veces inmóviles, a veces cambiantes, pero siempre llenan el espacio del éxtasis de una misteriosa plenitud y dominan, incontestadas y absolutas, desde su impalpable inconsistencia o desde su estelar lejanía.

Biblioteca de Letras  
«Jorge Puccinelli Converso»

Las cosas se yuxtaponen en el espacio, se separan, se reúnen pero nunca se fusionan, ni se transforman, ni se pierden las unas en las otras. Las cosas tienen siempre su "en sí" separado, impenetrable. Las imágenes en cambio pueden fusionarse, transformarse perderse las unas en las otras, y el alma en que aparecen puede también perderse en ellas, liberarse por virtud de su fascinación del imperio geométrico y glacial de las cosas. La visión, es decir la presencia de la imagen tiene una maravillosa potencia de absorción en cuya virtud el contemplador se funde en la irradiación de la imagen como en una llama. Este fenómeno no sólo lo experimentan los místicos sino que lo describen y proclaman los artistas considerándolo como una forma sa-

grada de la vida. El éxtasis, en suma, ya sea religioso, ya sea artístico, es siempre la liberación de las cosas, la súbita proyección del alma en una como nueva dimensión de lo real.

A una nueva esfera, en que las distancias se borran, los límites se pierden y sólo quedan en el espacio nocturno del alma la imagen y su misteriosa irradiación.

---

Los sueños, es decir las imágenes gratuitas que pueblan el espacio nocturno, son visiones extáticas. Ellas nos sumergen en un mundo primitivo y nos devuelven a la comunión prehistórica del hombre con la realidad en cuanto a imagen.

Entre los sueños nace el mito como una fosforescente condensación de la atmósfera del alma. Y así fulge en la noche primitiva hasta que un día incoloro viene a apagar conjuntamente así las tinieblas profundas como las luces sagradas de la noche.

El sol de la mañana no sólo disipa las tinieblas, también apaga las estrellas que son las lámparas místicas del alma.

---

Asistir a la germinación del mito sería un admirable privilegio. Pero no es posible. Sólo podemos asistir a la revelación de la vida, pero nunca al misterio de su preparación, nunca al laboratorio de su alquimia, nunca a la zona de lo que no se ve. Y es que la vida es, en lo absoluto de su realidad, secreto. El intelecto puede conocer la estructura invisible de las cosas, el éxtasis puede ver la fulguración de

las imágenes, pero nadie puede violar el secreto de la vida. Por eso los verdaderamente fieles a la vida son los que la aceptan, la aman y la viven sin intentar explorar sus abismos.

En este sentido el mundo de las plantas es el mundo más fiel, más interior a la vida. La planta vive interiormente a la vida; no le pregunta, no le interroga, no se emancipa de ella para conocerla, ni mucho menos para utilizar en servicio de fines separados las fuerzas de la vida. Por eso la planta es auténtica. Nada es en ella construido, artificial, arbitrario y así en la planta, desde las raíces que en la sombra succionan el jugo maternal de la tierra hasta el fruto que el sol madura, todo tiene la misma frescura, y en todo pulsa la misma palpación vital.

Es lo que comprendieron profundamente los antiguos quienes hicieron de la planta el símbolo de toda vida. Los escandinavos se la representaban en la figura del árbol Igdrásil cuyas raíces se hunden en lo más profundo del reino de la muerte y cuyo ramaje cubre todo el universo, y los griegos, incluyendo en el concepto de la vegetación así la vida animal como la humana, hicieron que las mismas grandes divinidades agrarias: Demeter, Dionisios presidieran conjuntamente, con el misterio de la germinación vegetal, el de todo lo que alienta y vive.

En toda vida hay una esencia vegetal: he ahí la profunda intuición de los antiguos. Una esencia vegetal, es decir una eterna posibilidad de floración, de una constante renovación de formas, que aparecen, pasan y desaparecen impulsadas por una inspiración fundamental que al par que las multiplica, las condiciona y las limita. El hombre, como ser viviente, encierra también una esencia vegetal, y así su vida se da como un aparecer y renovarse de formas que obe-

decen a una secreta inspiración. Su cuerpo crece como un árbol y su alma no es sino la atmósfera donde nace, se multiplica y se extingue la floración de las imágenes.

---

El mito es una imagen que en el espacio del alma fulge desde una inalcanzable lejanía. Y esa lejanía es una cierta región del pasado, en cierto modo anterior al tiempo y donde se realiza el éxtasis primario, el contacto inicial del hombre con el mundo de la visión. Con el mito se expresa la absorción del hombre en el sueño vital del cosmos, más exactamente en el seno germinal de la naturaleza donde nace, muere y resucita la vegetación. Por eso es la manifestación visible de la esencia vegetal de la vida.

El mito es una imagen primordial y radiante. Primordial, no sólo porque inicia la historia del alma, sino porque es la imagen suprema, el paradigma visible que desde el fondo del pasado vierte su luz. Y es radiante no sólo porque es luminosa sino porque, comparable al sol que junto con su luz difunde en el espacio físico la vida, así la imagen mítica difunde a través de los espacios del tiempo que son los espacios del alma, la vida y la ilusión.

El mito no es una obra de fabricación y como tal acabado, inerte sino que es la revelación visible, espontánea, directa de la vida. Por eso vive, es decir engendra y cambia al par que se conserva y mantiene la ley fundamental de su forma. El mito tiene la fidelidad de la planta para con la actividad misteriosa que la crea. Y así su reino es el reino vegetal del espíritu.

---

Las imágenes del arte — especialmente las de la poesía — son como las imágenes del mito, fosforescencias que atraviesan la atmósfera del alma, y como aquellas, propagan con su luz y su magia la palpitación primordial de la vida. Si se nos permitiera esta comparación diríamos que las imágenes del arte son las chispas errátiles desprendidas de la llama central de las visiones míticas. Y agregaríamos que todas las imágenes se apagan cuando el puro conocimiento racional — aliado de la técnica — vierte desde su implacable zenit su claridad incolora. Porque el conocimiento racional es sin duda claridad, pero tan sólo claridad abstractiva, esquemática — *la paradójica claridad de lo invisible* — hostil a la visión de las presencias vivientes, de los fantasmas fúlgidos, de las sombras simbólicas que pueblan el mundo del mito, del arte, de los sueños.

Las imágenes son, aparentemente, pura superficie, mas en ellas pulsa la obscura profundidad del todo. Dispersas, fugaces, viven sin embargo en una única atmósfera vital; luminosas, brillan como estrellas en la noche; etéreas, brotan como las hojas de los árboles del seno maternal de la tierra. Por eso las visiones gratuitas, errantes, inconsistentes que el hombre de hoy desdeña — prisionero en sus esquemas abstractos, en sus ocupaciones urgentes, en esa triste vida urbana en fin que como dice Abel Bonnard “deja apenas aparecer las estaciones” — son al par que una liberación y una elevación, un llamado trascendente hacia la misteriosa y fecunda hondura de la vida, que es el alma.

MARIANO IBERICO.

## Escuelas, Colegios, Seminarios y Universidades en el Virreynato del Perú.

La Iglesia y el Estado pactan alianza tácita en la aventura homérica de la conquista y colonización del Nuevo Mundo, cuyos más altos símbolos resultan por eso la cruz y la espada. Ambos se ayudan recíprocamente. El poder civil enriquece con ingentes propiedades a los órdenes religiosos y el poder eclesiástico robustece, con su autoridad espiritual, la acción expansiva del Estado. Los monarcas acuden a los pontífices para reafirmar sus dominios en las nuevas tierras descubiertas por Colón. La Bula de 1493 otorgada por el Papa Alejandro VI es el título que la Corona de España exhibe ante el mundo para justificar su expansión en América, dándole un carácter político-religioso. Mientras los rudos soldados ganaban nuevas tierras para la Corona, los misioneros conquistaban nuevas almas para Dios. Explícense así la llegada de los religiosos junto con los conquistadores y su extraordinario incremento en los largos años de la colonización.

Los dominicos fueron los primeros en venir a nuestro país, entre otros Fray Vicente Valverde uno de los protagonistas de la tragedia de Cajamarca, cómplice de la muerte de Atahualpa y primer obispo del Perú; Fr. Martín de Esquivel primer prior del Convento de Santo Domingo, construido en el solar que hasta hoy ocupa, a los muy pocos años de funda-

da Lima; Fray Tomás de San Martín, Obispo de Chuquisaca y Provincial de la Orden, a cuya iniciativa se fundó la Real y Pontificia Universidad Mayor de San Marcos de Lima (1). En 1535, autorizados por el emperador Carlos V, llegan a nuestras tierras veinticuatro religiosos mercedarios, a órdenes del Superintendente Fray Francisco de Cuevas, fundándose entonces en esta capital el Convento de la Orden (2). Ese mismo año vienen también los primeros franciscanos, entre ellos los frailes Francisco de la Cruz, Marcos de Viza, Pedro Portugués y Francisco de los Angeles, el primero de los cuales solicitó y obtuvo del Conquistador Francisco Pizarro la autorización respectiva para fundar un convento, el que se erigió alejado del centro de la ciudad, expuesto a los ataques de la gente sediciosa, trasladándose posteriormente al lugar que hoy ocupa (3). Los agustinos se unieron luego a las otras congregaciones en el empeño de propagar la fé en América. Las crónicas de la Orden recogen los nombres de Fray Andrés Salazar, Fr. Antonio Lozano, Fray Pedro de Cepeda, Fray Antonio Ortega y algunos otros que fueron los primeros en llegar al Perú. En 1551 se funda el Convento de San Agustín en Lima y en los años subsiguientes se extienden por las demás regiones del Virreynato (4).

En 1568 llegan al Callao tres sacerdotes y cuatro coadjutores de la Compañía de Jesús, llamada a tener tanta importancia en el desenvolvimiento de la pedagogía del Perú Colonial.

Las órdenes religiosas contribuyeron a morigerar la

---

(1) Datos consignados en la Crónica Dominicana redactada por Fray Juan Meléndez.

(2) Así consta en la Crónica Mercedaria de Alonso Ramón.

(3) Crónica Franciscana redactada por Fr. Diego de Córdoba.

(4) Fray Antonio de la Calancha, "Crónica Moralizadora de la Orden de San Agustín en el Perú". Barcelona, 1639.

violencia de los conquistadores, procuraron catequizar a los indios convirtiéndolos al cristianismo y mantuvieron durante trescientos años la dirección intelectual del Virreynato, en todos los grados de la enseñanza. Un escritor peruano, insospechable de toda influencia dogmática, confesional o conservadora, José Carlos Mariátegui, marxista convicto y confeso, reconoce y proclama la influencia benéfica de las órdenes religiosas, afirmando que ellas “contribuyeron a la organización virreynal no solo con la evangelización de los infieles y la persecución de las herejías, sino con la enseñanza de artes y oficios y el establecimiento de cultivos y obrajes. Importaron con sus dogmas y sus ritos, semillas, sarmientos, animales domésticos y herramientas. Estudiaron las costumbres de los naturales, recogieron sus tradiciones, allegaron los primeros materiales de su historia. Los indios explotados en las minas, en los obrajes y en las encomiendas encontraron en los curatos su más eficaces defensores” (5).

El período agitado y turbulento de la Conquista y de las guerras civiles entre los conquistadores no fué propicio al establecimiento y desarrollo de la instrucción, no sólo por la bajísima calidad intelectual de los audaces aventureros hispanos sino por el continuo sobresalto individual y colectivo en las pendencias entre españoles y ante la amenaza de posibles sublevaciones indígenas.

Cronológicamente los *misioneros* resultan los primeros maestros dedicados a la enseñanza de la doctrina católica entre los aborígenes. En la institución de las encomiendas se impuso al encomendero la obligación, incumplida siempre, de educar a los indios encomendados, adoctrinándolos

---

(5) José Carlos Mariátegui, “Siete Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana”.

en nuestra fé. Más tarde cuando se consolida la Conquista con la destrucción definitiva del Incanato y se sedimentan las pasiones entre los conquistadores y se inicia la fundación de las ciudades coloniales, se comprueba la ausencia de toda preocupación educativa. Los fundadores distribuyen los solares en las nuevas urbes, asignando los correspondientes a la Plaza Mayor, la iglesia, el cabildo, la casa del gobernador y las residencias de los vecinos. En ninguna fundación se separa el solar destinado a la escuela. El espíritu de la escuela, vale decir de la cultura, está ausente en el proceso de fundación de las ciudades peruanas del virreynato.

Disponían las Leyes de Indias que todo lo que no estuviera previsto en ellas, para el buen gobierno de las colonias, debería regirse por la legislación común de la Metrópoli. No existiendo en ellas ningún dispositivo relacionado con la educación, estaba por tanto en vigencia teórica en las colonias de América el régimen educativo implantado por las Siete Partidas de Alfonso el Sabio cuya absoluta inaplicabilidad en estas tierras, y especialmente entre los indios, es indiscutible si se aprecia el contenido de este Código que establece el régimen escolar desde la enseñanza de las primeras letras hasta los estudios superiores; el "estudio" o sea la reunión de maestros y discípulos para aprender los "saberes" es decir los conocimientos de la instrucción; la ubicación de las escuelas fuera de las ciudades en sitios solitarios y saludables; los métodos de la enseñanza y el número de los maestros; la solución de los conflictos entre profesores y alumnos por tribunales en que ellos eran sus propios jueces, excepto en cuestiones de orden penal; los sueldos a los maestros en caso de enfermedad y los derechos de sus herederos; las exoneraciones del servicio militar y el pago de contribuciones como una su-

pervivencia de las ordenanzas de los emperadores romanos y de los privilegios de las universidades medioevales.

La preocupación de los lejanos monarcas españoles, especialmente de Carlos V y Felipe II, sobre la educación en sus colonias queda escrita, solamente escrita, en algunas cédulas reales en las que se ordenaba que "para servir a Dios Nuestro Señor y para el bien público de nuestros reinos, es indispensable que nuestros vasallos y los súbditos naturales, estudien y se gradúen en las ciencias conocidas, a fin de acabar con la ignorancia".

### GRADOS DE LA INSTRUCCION COLONIAL

En el Virreynato del Perú el proceso de la instrucción pública es originalísimo. No se cumple lógicamente desde abajo hacia arriba, empezando con el establecimiento de las escuelas primarias y culminando con los centros de cultura superior. Primero se fundan en el Perú colonial las Universidades, luego los colegios y seminarios, posteriormente las escuelas.

En julio de 1548 se establece, en el Convento de Santo Domingo en Lima, fundado ocho años antes, un "Estudio Particular", a iniciativa de su Provincial Fray Tomás de San Martín y como base para los futuros "Estudios Generales", denominación ésta última con la que entonces se designaba a las universidades. La Real Audiencia de Lima, el Cabildo y el Pacificador Don Pedro de La Gasca convinieron el 10 de diciembre de 1549 enviar a España a los procuradores el Capitán Jerónimo de Aliaga y Fray Tomás de San Martín con el objeto de gestionar ante el Emperador Carlos V la autorización correspondiente para fundar una Universidad en esta capital. No pudo el Capitán de Aliaga cumplir tan honroso cometido por haberle sobrevenido una

enfermedad a consecuencia de la cual murió. Viajó, en consecuencia, sólo Fray Tomás de San Martín, llegó a España después de varias semanas de penosa travesía, trasladándose de allí a Alemania donde se encontraba a la sazón el monarca. Sus gestiones fueron arduas y dilatadas y se prolongaron más de un año. Al fin el 12 de mayo de 1551 se firmó en Valladolid la Cédula Real ordenando la fundación de la Universidad de Lima con "iguales franquicias y excepciones que tiene y goza el estudio de Salamanca". Su funcionamiento se inició el mismo año de 1551 (6) aún antes de que regresara a Lima Fray Tomás de San Martín. Como la permanencia de éste en la Corte—informa Meléndez—"viniese prolongándose más allá de lo que él calculara, para no defraudar en sus justos anhelos a la Ciudad de los Reyes, ni privarla con su demora de los frutos, que se prometieran sus vecinos de la nueva institución, determinó remitir a su Cabildo, la cédula y reales despachos que para ella había obtenido, y es así como el Estudio pudo fundarse antes de que el Ntro. San Martín tornara a esta ciudad" (7). El 25 de julio de 1571 el Papa Pío V expidió la correspondiente Bula por la que se erige en Universidad el Estudio General de Santo Domingo (8). El nombre de San Marcos fué el resultado de un sorteo realizado entre los nombres de los santos evangelistas.

La Cédula Real de 1551, la Bula Pontificia de 1571 y los estatutos que le dió el Virrey Toledo constituyeron los títulos de la Real y Pontificia Universidad Mayor de San Marcos de Lima, la primera y más antigua de las que se

---

(6) Calancha, Ob. cit. Libro I, Cap. XXXVIII.

(7) Meléndez, "Tesoros Verdaderos de las Indias".—Tomo I, Lib. II, Cap. X, pág. 181.—Roma, 1681.

(8) Fr. Javier Hernández, "Colección de Bulas, Breves y otros documentos relativos a la Iglesia de América y Filipinas".



crearon y funcionaron en América. La sigue en antigüedad la Universidad de México cuya Cédula Real, posterior a la de Lima, se firmó el 21 de setiembre de 1551 y cuya Bula Papal sólo se expide en 1595. Previa aprobación real, el Virrey Toledo le otorga también a la Universidad su escudo de armas que hasta ahora ostenta (9).

La más antigua Facultad de San Marcos concorde con las preocupaciones espirituales predominantes en la época, fué la de *Teología*, cuya fundación la atribuyen unos al propio Fray Tomás de San Martín, otros al Cabildo de Lima, no faltando quienes aseguren que fué el Arzobispo Loayza o el Pacificador La Gasca, punto este que no está definitivamente dilucidado hasta hoy. Los religiosos dominicos del Convento del Rosario tuvieron a su cargo desde 1553, la dirección de esta Facultad. La primera cátedra que se instituyó fué la llamada "Prima de Teología" que estuvo desempeñada por eminentes frailes entre ellos Diego de Ojeda, autor de la *Cristiada*. El principio teológico campea y se yergue sobre los demás en la tan propicia atmósfera colonial peruana (10).

A Fray Francisco de San Miguel le corresponde el privilegio histórico de haber sido el primer Rector de San Marcos, en 1577. Fueron sumamente restringidos en los primeros años, las actividades universitarias en los claustros de Santo Domingo, en esta época en que estaba exclusivamente reservado a los religiosos el desempeño de los cargos

---

(9) El escudo de armas de la Universidad es elíptico y partido. Ocupa el primer lugar, en campo de oro, el Evangelista San Marcos, con su león al pie y las letras S. S. negras. En el segundo campo azul se levantan las columnas de Hércules, de plata sobre el mar, con su leyenda en rojo "Plus Ultra". Exornan tres coronas de oro y un lucero de plata. Sobre el escudo, una cabeza laureada con una guirnalda y dos cornucopias saliendo de su boca hacia los lados.

(10) Carlos Rodríguez Pastor, "La más antigua Facultad de San Marcos". Boletín Bibliográfico de la Biblioteca Central de San Marcos, No. 8. —1924.

directivos y docentes. Debióse ello sobre todo la muy estrecha capacidad económica de la Universidad apenas sostenida por sus exiguas rentas consistentes en trescientos pesos que le asignó el Convento y cuatrocientos pesos con que la dotó el Virrey Andrés Hurtado de Mendoza el 18 de agosto de 1557. Enseñábase entonces teología, gramática y artes. En sus años primigenios la Universidad, según el acertado aunque triste decir de Don Alonso de Salazar "sólo fué un embrión de letras que no tenía formación de estudios por falta de espíritus que le debían dar los estipendios de la cátedra y de los oficiales necesarias con que fué preciso que los amantes padres sirviesen las que por entonces se habían fundado y que al gobierno de aquella Universidad corriese a cargo de los Piores del Convento como Rectores de su Escuela (11).

Se imponía laicaizar este centro de cultura para intensificar sus actividades y hacer más proficua su labor. Así lo informó el Virrey don Francisco de Toledo a Felipe II y por Real Cédula del 31 de diciembre de 1571 se ordenó la *secularización de la Universidad*, iniciándose entonces una nueva etapa para la misma. Con esta medida sufre un positivo quebranto la hegemonía dominicana. La Universidad se emancipa de los claustros donde había nacido y se traslada a un local especial en la calle de San Marcelo. Apúntase un atisbo de reorganización docente con la fundación de nuevas cátedras de Gramática, Artes, Teología, Cánones y Leyes. Se implantó la alternabilidad entre los religiosos y los laicos, tanto en el Rectorado de la Universidad como en la docencia. No están concordes las opiniones sobre quien fué el primer Rector lego. Afirman unos

---

(11) Dn. Alonso Eduardo de Salazar y Cevallos, "Constituciones y Ordenanzas de la Real Universidad de San Marcos", recopilación ordenada por el Marqués de Castelfuerte.

que ese honor insigne le cupo al médico Gaspar Meneses, elegido en escrutinio secreto el 2 de julio de 1572 (12), en tanto que otros aseguran que fué el doctor Fernando de Valenzuela, Alcalde del crimen en mayo de 1571, a quien los doctores y alumnos eligieron Rector del Estudio ese mismo mes, según un manuscrito de la época (13). Por Cédula del 27 de febrero de 1571 se dispuso que los grados académicos debían otorgarse en la Iglesia Mayor por el Maestre-escuela, nombrado Canciller, en nombre del Rey. Disfrutó la Universidad entonces de una asignación vi-reynal ascendente a 13.000 pesos, contribuyendo además a su sostenimiento diversas rentas de la Corona, principalmente el producto de los novenos decimales reservados al Erario en todas las diócesis del Reyno.

Importante medida, precursora de las orientaciones contemporáneas de la pedagogía peruana, fué la creación de la Cátedra de Quechua en la Universidad Mayor de San Marcos, el 18 de setiembre de 1580, a fin de que los eclesiásticos aprendieran el idioma nativo y tuvieran así mayor facilidad en el desempeño de su misión doctrinaria entre los indígenas (14). Se comprendió desde entonces la necesidad de captar el espíritu del indio en su propio idioma. El predominio religioso de esta época solo consideró la misión evangelizadora entre las grandes masas autoctonas. Era indispensable para ello que los misioneros aprendiesen la lengua aborígen y predicasen en ella. Este hecho

---

(12) Mendiburu, "Constituciones y Ordenanzas de la Real Universidad de San Marcos".

(13) Eguiguren, L. A., "Revista Universitaria", noviembre, 1911.

(14) Inauguró esta cátedra el presbítero Dn. Alonso de Herrera y luego la desempeñaron sucesivamente los canónigos Juan de Balboa (el primer peruano que se graduó de doctor—Alonso de Osorio, el seglar José Rosa Mejía, los canónigos Antonio de la Serna, Juan Martínez de Ormaechea, Estanislao Vega, Francisco Landero, Diego Arias Maldonado, Pedro Zubieta, Alonso Corvera de Zárate y otros más. La cátedra fué suprimida posteriormente.

quedó como un valioso precedente histórico. Siglos más tarde cuando se piensa no sólo en adoctrinar sino en culturizar a los indios, se incurrió, en la etapa inicial de esta campaña desanalfabetizadora, en el craso error de pretender enseñarles a los indígenas en castellano, idioma extraño al suyo propio, en vez de obligar a los maestros, como luego se hizo, a transmitirles en la lengua quechua los mensajes de la cultura elemental.

*Las primeras crisis universitarias en San Marcos* fueron provocadas por las rivalidades entre las distintas órdenes religiosas, intransigentes en sus empeños teológicos y en hacer resaltar sus propios prestigios. Los jesuitas fundaron en 1568 el Colegio Máximo de San Pedro y San Pablo, estableciendo en él cátedras que rivalizaron con las dictadas en San Marcos y que pronto fueron ganando las simpatías del alumnado. Con este motivo los claros en las aulas sanmarquinas fueron cada vez más ostensibles, en tanto que engrosaba la clientela de las aulas jesuítas, prestigiadas por la brillantez de sus maestros. El claustro de San Marcos, en su empeño de evitar el éxodo cada vez más creciente, ofreció su Rectoría al padre jesuita José Acosta. Este declinó el honor y la Universidad se quejó de este desaire ante el Virrey Toledo, quien en Carta que le dirige al Rey Felipe II el 27 de noviembre de 1571 le informa de estos hechos, expresándole que los religiosos de la Compañía de Jesús “habían querido tener competencia con la Universidad General, queriendo que a sus estudios acudiesen todos los hijos de vecinos”. Propúsole el remedio “admitiendo que ellos tuviesen estudios para sus religiosos y que los legos concurriesen a la Universidad General”. Además Toledo dió nuevo vigor a la Cédula Real de 1571—la misma que había privado a los dominicos de su prerrogativa

de ejercer exclusivamente el Rectorado de San Marcos— y ordenó en octubre de 1578 que “ningún estudiante debería escuchar facultad alguna en los monasterios y conventos de la ciudad”. No se resignaron los jesuitas ante esa disposición y apelaron de ella ante el Monarca, obteniendo de Felipe II la Real Cédula del 22 de febrero de 1578 que los autorizó a reabrir sus cátedras, pudieron recibir en su colegio alumnos externos, con la limitación de no poder dictarlas a las mismas horas que en San Marcos y no poder conferir grados académicos, prerrogativa esta que se reservaba únicamente a la Universidad. Cobró así nuevo auge la Facultad samarquina de Teología, pero ello no fué obstáculo para que el Colegio Máximo continuase siendo el epifoco de la más selecta juventud estudiosa de la Colonia.

El Colegio Máximo de San Pedro y San Pablo, cuyo primer director fué el padre Miguel de Fuentes, estuvo destinado al principio solo para Seminario de la Compañía, es decir para la preparación de los jóvenes aspirantes al sacerdocio, pero luego abrió sus aulas a los alumnos seculares que quisieran frecuentarlas, recibiendo a 40 niños hijos de los nobles. En 1580 estudiaban allí 250 jóvenes de la nobleza limeña y el año siguiente espléndidas donaciones de familias acaudaladas aseguraron definitivamente la existencia de este plantel.

Nuevos conflictos surgieron posteriormente entre la Universidad y los Colegios de las congregaciones religiosas sobre el *monopolio de la enseñanza* que reclamaba para sí la primera y que impugnaban los segundos, avocándose el conocimiento de esta cuestión tanto la Audiencia de Lima como el Virrey Marqués de Cañete, quien dispuso, entre otras medidas, que los estudios de latinidad continua-

sen en los colegios de los jesuitas a los cuales se consideró como “Escuelas Menores de la Universidad”; que los estudiantes de latín debían, empero, matricularse en la Universidad y jurar obediencia a su Rector; que los jesuitas dictaran en San Marcos, por su propia cuenta, algunos cursos entre ellos el de Artes; y que era requisito indispensable para optar el grado de bachiller haber cursado todas las materias. No se avinieron enteramente los jesuitas con estas medidas del Virrey que los subordinaba a la autoridad del Rector de San Marcos y formularon algunas representaciones sobre el particular. Pero el Marqués de Cañete mantuvo sus disposiciones en la convicción de que la mejor manera de terminar con estas rivalidades entre la Universidad y los jesuitas era vincular a ambas instituciones en un mismo empeño. Las influencias jesuíticas ante la Corte en España restringieron, en parte, la eficiencia de las disposiciones virreynales, ya que, dispensándolos de lo ordenado por el Marqués de Cañete, se les permitió dictar clase de Teología y Filosofía en su Colegio.

La fundación de nuevos colegios y seminarios volvió a desequilibrar luego la estabilidad universitaria de San Marcos. El 1.º de agosto de 1582 el Virrey Martín Henríquez, cumpliendo orden de Felipe II, funda el *Real Colegio de San Martín*, con honores y privilegios reales, con el derecho de ostentar en su fachada las armas de la Corona y con doce becas reales sostenidas por Su Majestad. Fue puesto bajo la advocación de San Martín y el patronato de Felipe II. La dirección y el profesorado se encargó a los padres jesuitas, siendo el P. Joseph de Arriaga su primer Rector. En sus aulas se enseñaban los mismos cursos que en la Universidad. La finalidad del Colegio Mayor de San Martín era “educar a los hijos de los conquistadores y de-

más descendientes de ellos y que fuese seminario de Ministros y obreros para las iglesias y doctrinas de aquel Reyno" (15).

Nueva competencia sufrió la Universidad de San Marcos con la fundación del *Colegio Real de San Felipe*, por el Virrey García Hurtado de Mendoza, el 6 de mayo de 1589, con los privilegios de los Colegios Mayores de España, para la instrucción de los hijos de familias nobles, sostenido a expensas de la Real Hacienda (16); y con la creación del *Seminario* por el Arzobispo de Lima, Santo Toribio Alfonso de Mogrovejo en 1585, el primero que se estableció en América. Frente a contingencias, tan llenas de posibilidades adversas, la Universidad de San Marcos hizo una concesión más: consintió en 1636 que *las Ordenes religiosas fundaran cátedras en ella*, lo que permitió que las citadas congregaciones incrementaran su influencia extendiéndola a la Universidad.

Altibajos de lucidez y decaimiento atraviesa la Universidad de San Marcos durante el Virreynato. En veces florecen en ella las letras y en veces sufre desmayos por falta de oposición a las cátedras, por el poco interés que ellas despiertan en los alumnos. Quéjase el Virrey — Arzobispo Don Melchor de Liñán y Cisneros del atraso en que en su tiempo, se encontraban las cátedras de Prima y Vísperas de Teología, Cánones y Leyes, así como las de Medi-

---

(15) Famoso fué este Colegio por los hombres ilustres que dió al Virreynato. "Memorable plantel—afirmaba un escritor de la Colonia—ornamento de Lima y honor de la América en cuyo recinto se vieron dos patios coronados con los retratos de sus hijos, con las insignias de sus dignidades, para que sus nombres se perpetuasen y para que el ejemplo de los pasados encendiese a los presentes en el amor y en la preparación a los estudios". Este Colegio fué refundido en el Convictorio Carolino en 1767, a raíz de la expulsión de los jesuitas.

(16) Este plantel funcionó en la calle llamada hasta hoy, por eso, del Colegio Real, en el local que actualmente ocupa el Estado Mayor del Ejército.

cina, Prima y Vísperas (17). El Virrey Don Melchor de Navarra y Rocafull, Duque de la Palata, en su Memoria correspondiente al año 1681, refiérese también a los florecimientos y desmayos de la Universidad. Por cédula virreynal del 5 de marzo de 1684 se sacaron a concurso las cátedras vacantes y se instalaron las cátedras del Código de Instituta, al estilo de las que se regentaban en las universidades europeas. Dictó además algunas medidas para la regularización de las rentas y opinó por la conveniencia de crear en Lima una Facultad de Medicina que él consideró la más necesaria (18). “De la Universidad puede decirse—afirma el Virrey Don José de Almandaris—ha sido un orbe de ingenios y un Perú de letras. Tiene 33 cátedras dotadas con la renta de 14,000 pesos. Hoy desgraciadamente ha decaído el número de estudiantes, resultando que hay más maestros que discípulos y más doctores que cursantes. La causa de esto comenzó en la reforma de votos de los estudiantes que por evitar las molestias de los opositores en las cátedras se aminoró el número de oyentes. Otro motivo es la falta de premios para los letrados pues viene a ser instituir certamen sin corona, contentándose los hijos de la patria con los honores y los grados y aumentándose éstos se revoca el claustro. Este exceso de graduados ha venido a tal desorden que los que antes valían 2,500 pesos hoy valen menos de 800 y se pondrán a 500 pesos, decadencia que en la vileza del precio se hace desprecio del honor. El remedio parece que lo he encontrado en reducir los grados a dos de indulto por 1,500 pesos en los primeros cuatro años, y después a 2,000 pesos. Esta medida bien aplicada daría dentro de 25 años una renta de 100.000 pesos de

---

(17) Memorias de los Virreyes.—Colección A. M. Fuentes.—Tomo I, pág. 295.—Edición de 1859.—Lima, Librería Bailly.

(18) Memorias. Ob. cit.—Tomo II, pág. 55.

fondo para la Universidad. En cuanto alentar a los estudiantes se van a proveer premios, alcanzados con una asistencia regular a sus lecciones. Las demás universidades del Reyno son poco más que estudios privados y por esto no tienen punto aparte. Sin embargo Cuzco y Quito suelen producir sujetos capaces de brillar” (19).

*La autonomía universitaria* fué desconocida en el Virreynato. La Universidad no era autónoma y, antes bien, se gobernaba por Cédulas Reales. Estatutos expedidos por los virreyes y confirmados por el soberano, Capítulos de Visitas, Autos del Real Acuerdo y Decretos del Gobierno. Creada por el Estado, la Universidad, era constantemente supervigilada por el poder público quien intervenía en su marcha docente, en la elaboración y aprobación de los planes de estudio y en la provisión de las cátedras.

El Rey Felipe III, en una de las Cédulas expedidas en 1618, ordena que los virreyes le informen minuciosamente sobre el estado de las universidades y colegios. “Para la doctrina y enseñanza de nuestra Santa Fe Católica, y facultades necesarias a la vida natural y política, hemos fundado las Universidades de Lima y México, y está a cargo de los virreyes principalmente velar por su buen gobierno, de forma que resulten los buenos efectos para que se fundaron. Y porque Nos tengamos entera noticia de su conservación y aumento ordenamos a los Virreyes que nos envíen relación muy particular en las ocasiones de Armas, de las rentas de que gozan, de su distribución, calidad, estado y fábrica; si los Catedráticos de propiedad y temporales acuden a su obligación con la puntualidad que conviene como se gobiernan los colegios y si los cursantes son regidos y gobernados de suerte que aprovechen de las Fa-

---

(19) Ob. cit.

cultades que profesan, y en todo se guarden las Constituciones”.

Tal es el espíritu invariable de la monarquía. Por eso, ya en los últimos años del Virreynato, Fernando III firma en Madrid, el 4 de mayo de 1815, una Orden Real estableciendo la superintendencia del Príncipe en todas las clases y grados de instrucción pública “considerando que los Colegios, Seminarios, Universidades y Convictorios Reales, no pueden conseguir el debido lustre, ni conseguido ser de mucha permanencia, por buenos que sean sus estatutos, si de tiempo en tiempo no velan las autoridades su puntual observancia”.

Una estricta censura, ejercida por el Fiscal de la Real Audiencia, sujetaba a la enseñanza universitaria hasta en los menores detalles. La ley imponía, en este sentido, al Censor Regio obligaciones categóricas. “No consentirá se defiendan pro-universitate ex-cátedra las cuestiones y materias que no sean conforme a la asignatura de la cátedra del que la presida; reprobará las que se opongan a las regalías de Su Majestad, leyes del Reyno, derechos nacionales, concordatos, y cualesquiera otros principios de nuestra constitución civil y eclesiástica; no consentirá se sostenga disputa, cuestión o doctrina favorable al tiranicidio o regicidio, ni otras semejantes de moral laxa y perniciosa; no admitirá conclusiones opuestas a las Bulas pontificias y decretos reales que tratan de la Inmaculada Concepción de Nuestra Señora” (20). Ordenóse también a los catedráticos que “cuando llegaren a tratar materias en que suele leerse la cuestión de la limpieza de la Serenísima Virgen María Nuestra Señora en su Concepción, no la pa-

---

(20) Novísima Recopilación de Leyes. Libro I, Título XVIII, Ley IV.

sen en silencio, y expresamente prueben cómo fué concebida sin pecado en el primer instante de su ser natural, so pena de perder la cátedra”. Necesitábase igualmente la aprobación real para que entrasen en vigor los planes de estudios.

*La provisión de las cátedras* se efectuaba en muy diversa forma, ya sea mediante el nombramiento directo hecho por el Gobierno, como ocurría con la de Matemáticas; ya por nombramiento del Virrey y recaído en las ternas simples presentadas por el Rector, como sucedía con la Prima de Escritura de los Mínimos de Sn. Francico de Paula; ya proveyendo las cátedras mediante la elección de una Junta integrada por el Virrey, el Arzobispo, el Oidor más antiguo de la Real Audiencia de Lima y el Prior de Santo Domingo, tal como acontecía con la Prima de Teología, fundada por Felipe III, quien hizo de ella “merced” a la orden dominicana; ya, en fin, proveyendo las cátedras “en general convocatoria”, es decir a mérito de una elección realizada por “todos los doctores de la Facultad de que era la cátedra que se contendía, el Rector, el maestro-escuela, demás catedráticos y treintinueve estudiantes del curso, sorteados entre los que componen los Colegios de San Carlos, Santo Toribio y Gremio de Manteistas”. Este último sistema constituye uno de los atisbos del co-gobierno en el régimen universitario peruano.

El Virrey era el Vice-Patrono de la Universidad con la facultad privativa de permitir que el Rector fuese reelegido por segunda vez.

No permaneció la Universidad al margen de los *acontecimientos notables* que interrumpía de vez en vez la monotonía de la vida colonial. La juventud ponía entonces todo su empeño en exteriorizar sus sentimientos de lealtad a la Corona y la llegada de los virreyes les brindaba la oportu-

tunidad propicia para ello. Algunas veces se celebraron, en honor del Virrey recién venido, concursos literarios en el que participaban maestros, alumnos y graduados, iniciándose con un desfile callejero que todos ellos, vestidos de gala, realizaban desde el local universitario hasta la Plaza de Armas. En retribución de este homenaje el Virrey concurría días más tarde a la Universidad donde era recibido por el claustro en pleno y en cuyo salón de actos se le exaltaba con una laudatoria académica pronunciada casi siempre por uno de los alumnos más distinguidos (21).

---

Las *tendencias racistas*, claramente expresadas en la estratificación social de la Colonia, tuvieron también su afirmación en la Universidad Real y Pontificia de Lima. Se prohibía el ingreso a ella a quienes no acreditaran su "legitimidad y limpieza de sangre". La cultura universitaria estaba prescrita para los mestizos y los mulatos, para los indios y para los negros. El Conde de Castelar don Baltasar de la Cueva Enriquez prohibió que se les admitiera en la Universidad (22), más como la orden no estuvo confirmada por el monarca muchos de los afectados con ella consiguieron, después de no pocas gestiones y esfuerzos, que se les admitiera y graduara únicamente en Medicina. Para evitar estos desacatos, los Virreyes Conde de la Moncloa y Marqués de Villagarcía ratificaron la prohibición y el Rey, por decreto del 27 de setiembre de 1752, la confirmó, en razón de que los mestizos, zambos, mulatos y cuar-

---

(21) Documentos Universitarios.—Boletín Bibliográfico de la Universidad de San Marcos de Lima, 1925.—No. 3.—Acta levantada para dejar constancia del homenaje que se le tributó a la llegada del Virrey Amat (1660).

(22) Memorias de los Virreyes. Ob. cit. La del Conde de Castelar no tiene otra referencia de índole pedagógica.

terones estaban incapacitados de ingresar y graduarse en universidades y colegios "por la infamia de hecho que los manchaba".

No debieron seguramente tener estricto cumplimiento tales disposiciones, explicándose por ello que Su Majestad insistiera en aplicarlas y exigiera, por Real Cédula del 14 de Julio de 1768, expedida en Madrid, "legitimidad y limpieza de sangre" para ingresar a los colegios y universidades, optar grados académicos y recibirse de abogados en las Audiencias (23), en mérito de insistentes gestiones realizadas con tal objeto. "Lo contrario—afirmaba la orden—es nocivo al público como vergonzoso a los que no se hallen manchados con el feo borrón de un vilísimo nacimiento de zambos, mulatos y otras peores castas, con quienes se avergüenzan de alternar y rozarse los hombres de la más me-

---

(23) La Real Cédula dice así:

"EL REY. — Por quanto de parte de la Real Universidad y Protomedicato de la ciudad de Lima se me ha hecho presente con fecha veintitrés de diciembre de mil setecientos cinquenta, que estando dispuestos por la Junta que por Real Orden formó el Conde de Castelar siendo Virrey de aquel Reyno, y confirmado por el capitulo quarto de la ley zinquenta y siete, titulo veinte y dos, libro primero de la Recopilación de Indias, no se admiten a matriculas los mestizos, zambos, mulatos ni quarterones, sinembargo con el pretexto de no haberse confirmado expezificamente esta exclusión por la Ley, sino mandado que en quanto a eija se observe la constitución doscientas treinta y ocho de la misma universidad (al presente sinquenta y ocho del titulo once) que excluie a los que tuvieran alguna nota de infamia, o havido algunas de estas castas por medio del favor y poco ceio de los que han gobernado la escuela, han conseguido se les admita y gradúe con especialidad en la Facultad de Medizina: Por lo cual siendo Virrey el Conde de la Monclova, declaró no deben ser admitidos los zambos, mulatos ni quarterones, y que si se les confiriese algunos grados fuesen nulos por la nota de infamia que tenían, en cuya virtud por decreto de el Virrey Marqués de Villa García, proveído en el año de mil setecientos treintisiete, se repelió a uno de ellos de la oposición de la Cáthedra de Método, y ponderando los graves inconvenientes que se originan de semejante inobservancia, pues por ella además de ascender al honor de los grados y destinos consiguientes a eija sujetos no veneméritos y de lo indecoroso que es a la propia Universidad, resulta retraerse al estudio de la Medizina los que no se hallen con tales defectos en sus nacimientos, y haver en daño del bien común poquísimos profesores en la referida Facultad de tal suerte que actualmente solo existen quatro graduados en ella, siendo por lo contrario crecido el número que se halla en las otras, se me ha suplicado me digne en esta atención declarar que

diana esfera". Esta Real Cédula fué recibida y cumplida en Lima (24).

Color blanco y cuna honrada exigían el foro y la medicina en la época colonial. Sólo los blancos y los bien nacidos podían graduarse de doctores y recibirse de médicos. Hasta la Iglesia Peruana llegó esta exigencia de la época, pues entonces en ella "no podía vestir ni siquiera en la condición de humilde lego al que llevase en el rostro el estigma de la esclavitud". "A las demás ciencias naturales—reza en un manuscrito de la Biblioteca Nacional de Lima—ya sea porque no hay quien las enseñe o ya porque las miran con desprecio, se les aplica rarísimo. Una de estas es la Medicina la que dentro de poco se hallará practicada por gente de color si no se remedia este abuso, sin embargo de necesitar esta ciudad más que otras de facultativos doctísi-

la sitada ley excluye de las matrículas y grados a dichos zambos, mestizos, mulatos y quarterones, y que tienen incapacidad de obtenerlo por la infamia de hecho con que están manchados, y mandar para mayor lustre de la profesión literaria que así como en los informes para escribanías y notarias se pregunta si el pretendiente es mulato, se pregunte en las matrículas si es de algunas de las cuatro castas expresadas, y en caso de serlo no se le admita y en el de conseguirlo por engaño o fraude se puedan testar y borrar sus grados. Y visto en mi Consejo de Yndias con el testimonio que se ha acompañado de lo mandado por los antecitados virreyes y de lo que dijo mi Fiscal, he venido en hacer la Declaración que se solicita para excusar controversias y que sirva de regla en lo futuro: Por tanto, mando a mi Virrey y Audiencia de Lima, a la misma Universidad y protomedicato de aquella ciudad y a todos a quienes de cualquier modo correspondiere que enterados de esta mi Real Resolución la observen, guarden y ejecuten, y han de guardar, cumplir y ejecutar puntualmente, en todo y por todo, como en ella se contiene que tal es mi voluntad: Dada en Buen Retiro a veinte y siete de septiembre de mil setecientos cinquenta y dos".

#### YO EL REY".

(24) Así consta en el documento expedido por Don Luis Agustín González, Escribano de S. M. y Real Protomedicato, que dice textualmente:

"Por mandato del Rey mi Señor: Dn. Joachin Joseph Vasquez y Morales, concuerda con la Real Cédula original de donde se sacó esta copia para cuyo efecto me la exivió al Dr. Dn. Ypólito Bueno de la Rosa, Cathedrático de Visperas en esta Real Universidad, y protomédico general de este reyno del Perú, a quien se la devolví; y habiéndola corregido y concertado va cierto y verdadero a que en lo necesario me remito, y para que conste de su pedimento verbal doy el presente en los Reyes, en 25 de septiembre de 1759.—y en fé de ello lo signo y firmo, es testimonio de verdad.

mos en ella porque su temperamento es hipócrita". Únicamente se permitía el ejercicio de la cirugía a la "gente de color y mal nacida" Tres modalidades revestía entonces la profesión de cirujano: 1) "cirujano latino" era aquel que conociendo el latín había hecho en esa lengua estudios teóricos y prácticos; 2) cirujano "romanista" o puramente práctico; y 3) cirujano "flebotómicos" o sangradores cuyo arte quirúrgico no iba más allá de aplicar ventosas o sangrías. A la primera de estas modalidades perteneció el ilustre polígrafo Dn. José Manuel Valdés, hijo de ilegítimas relaciones de un indio y una mulata limeña, y quien, a pesar de sus excepcionales méritos, no pudo, por culpa de su color e híbrida casta, iniciarse en el estudio y al ejercicio de la medicina. Optó por eso por la carrera de "cirujano latino", bajo la dirección del doctor Cosme Bueno, y a ella dedicóse con tal empeño que su prestigio creció hasta el punto que el Virrey, el Ayuntamiento y la Audiencia elevaron al Rey de España una súplica para que se dignara dispensarlo de las "tachas de su nacimiento y color" y ordenar se le admitiese en la Universidad, se le confiriesen los grados correspondientes y se le permitiese el ejercicio legal de la medicina. Carlos IV acogió tan justa solicitud y por Cédula del 11 de junio de 1806, firmada en Aranjuez atendió ampliamente la súplica. En tal virtud Valdés se recibió de bachiller en Medicina el 4 de febrero de 1807 con la solemnidad y requisitos de estilo. Solo la intervención del Rey pudo abrirle las puertas de la Universidad a un mestizo eminente. Y aún así, uno de los objetantes del grado, el doctor Dávalos, no tuvo reparo en afirmar que "sin la gracia del Soberano, para el zambo José Manuel Valdés, cirujano latino de esta ciudad, siempre hubieran sido de bronce las puertas de este Liceo".

---

Contó el Virreynato del Perú con otras *Universidades Pontificias*, que sino llegaron al rango de la de San Marcos, contribuyeron en la órbita de sus limitadas actividades al proceso de la cultura colonial. Ellas fueron la de *San Ildefonso* que tuvo su origen en un colegio establecido por la Orden de San Agustín en 1608 y elevado posteriormente al rango de Universidad por Bula de Paulo V (25); la de *San Pedro Nolasco*, creada por la congregación mercedaria y cuya sede fué el colegio del mismo nombre fundado en 1626. Ambas funcionaron en Lima "intra-claustro", es decir dedicadas exclusivamente a la preparación del personal destinado a las respectivas órdenes religiosas. Existieron en el Cuzco dos Universidades Pontificias: la de *San Martín*, creada por orden del Virrey Marqués de Mancera el 29 de enero de 1648, encomendada a los jesuitas y en la que se dictaban las cátedras de Filosofía y Teología, Metafísica, Cánones y Leyes Instituta de Justiniano, Física y Música (26) y la de *San Antonio Abad*, fundada por el Obispo don Antonio de la Raya y Dávalos en el Seminario establecido en 1598 y cuya Bula Pontificia se expidió en Roma por Inocencio XII al 1.º de marzo de 1692 (27). En Ayacucho existió la *Universidad de San Cristóbal de Huamanga*, proveniente de un seminario, como la anterior. Su fundador fué Monseñor Cristóbal de Castilla. Tuvo esta Universidad, como la de San Marcos de Lima, el rango de Real y Pontificia, en mérito de la Bula Papal de 1677 y de la Real Cédula del 31 de diciembre de 1680 y go-

---

(25) Memoria del Virrey Diego Fernández de Córdoba, Marqués de Guadalcázar, 1622.

(26) Funcionó esta Universidad hasta 1767.

(27) Recopilación de Indias.—Ley de Colegios y Seminarios.

zó, por ende, de los mismos privilegios de las universidades españolas de Salamanca y Valladolid (28).

---

Tres orígenes distinguimos en los *Colegios que funcionaron en el Coloniaje*: 1) los que crearon los Virreyes, 2) los que establecieron las órdenes religiosas y 3) los que se desprendieron de las universidades. Todos ellos tuvieron una organización híbrida, en el sentido de no ser propiamente ni planteles de segunda enseñanza, ni facultades universitarias, participando de algunas características propias a ambos grados de la instrucción. Entre los primeros figuran los de San Martín y San Felipe de los que ya nos hemos ocupado. Refiriéndose a este último dice el Virrey-Arzobispo Don Melchor Liñán y Cisneros: "En él se imita a los de Salamanca y produce muy buenos sujetos. Por cuestión de rentas su gobierno se halla "descuidado" (29). Estudiaban en ese colegio "diferentes facultades mayores que gramática los hijos y nietos de conquistador y personas beneméritas que han servido a Su Majestad Real en este Reino". Tenía becas provistas por el Virrey, las cuales "eran muy pretendidas y los colegiales muy respetados porque después de acabar sus estudios los colegiales salen provistos en oficios honrosos, como son corregimientos y otros semejantes". Una provisión virreynal estableció que "el vestido que han de traer dichos colegiales sea de paño azul oscuro, las becas de paño azul claro con una corona amarilla que caiga sobre el hombro izquierdo y sus bonetes negros" (30).

---

(28) H. Unanue, "Guía Política", 1795.

(29) Memoria, 1678.

(30) Provisión del Virrey Don García Hurtado de Mendoza, Marqués de Cañete.

Fueron también importantes los *Colegios fundados por las Congregaciones Religiosas* sobresaliendo entre ellas, por su acción docente, la Compañía de Jesús. En 1568 establecen los jesuitas su primer Colegio en el Perú, con el nombre de Colegio de Lima, cambiándolo después con el de San Pedro y San Pablo y tomando luego título de Máximo. Su finalidad fué instruir a los alumnos seculares y preparar al noviciado de la Compañía, siendo en este sentido su principal Seminario. Este Colegio llegó a competir con la Universidad de San Marcos en múltiples e interesantes episodios de los que ya nos hemos ocupado. Posteriormente en 1571 fundaron en el Cuzco el Colegio de la Transfiguración, aprovechando para ello las valiosas donaciones del Capitán Diego de Silva y de Dña. Teresa Ordoñez. Dos años más tarde llega al Perú un jesuita eminente, el padre Joseph de Acosta, quien recorrió el sur del Virreynato dejando por doquiera huella fecunda de su paso. En 1578 el Licenciado Diego de Hidalgo, en Arequipa, deja un legado de dos mil pesos de renta para establecer allí un Colegio de Jesuitas. Fúndase en esta época otro colegio en Juli para evangelizar a los indios. Y en medio de no pocas dificultades prosiguen incansables su labor los hijos de San Ignacio de Loyola: en 1587 fundan el Colegio de San Cruz de la Sierra; en 1591 el de Chuquisaca; en 1605 el de Huamanga; en 1614 el del Callao; en 1618 el de Oruro; en 1620 el de Pisco; en 1623 el de Trujillo; y algunos otros más. En 1613 existieron en el Perú 365 jesuitas, distribuídos en doce domicilios, de los cuales ocho eran colegios; y en 1636 se contaban 491 religiosos. Ninguna otra orden o Congregación alcanzó en el siglo XVII igual número (31).

---

(31) Cano Pérez, Pedro, "Labor Pedagógica de los Jesuitas en el Virreynato del Perú", Mercurio Peruano.—Vol. XXII.—Lima, 1940.

*La organización y el plan de enseñanza en los colegios de los jesuitas del Perú* se cibió estrictamente al "Ratio Studiorum" sistema pedagógico elaborado durante treinta años por los jesuitas más eminentes, confrontado con la experiencia de sus numerosos planteles y universidades europeas y puesto en vigencia en 1599 para todos los colegios de la Compañía en el mundo. No trajo el "Ratio Studiorum" ninguna reforma educacional. Su mérito estriba en haber metodizado, en un código, las tradiciones escolares del siglo XVI dispersas en los establecimientos docentes del Viejo Mundo. La enseñanza superior comprendía tres momentos: 1) la explicación oral del profesor; 2) la repetición del discípulo; y 3) el debate entre los alumnos sobre distintos puntos controvertibles. En la enseñanza de latinidad se empleaban tres procedimientos progresivos: 1) memorización, 2) interpretación y 3) redacción y declamación. La composición, la declamación y la discusión eran los signos por los que valoraban los educadores jesuitas la capacidad intelectual de sus alumnos. Las "palestras", ejercicios en público, en que se controvertía una tesis, se realizaban con gran solemnidad, en las principales festividades religiosas del año y en las recepciones de virreyes y arzobispos, a las que acudían especialmente invitados estos personajes, quienes entregaban personalmente los premios a los alumnos más aprovechados.

Existieron tres *grados en los colegios* de los jesuitas en el Perú, inspirándose en el plan elaborado por el Padre Sainaz, General de la Orden. En los colegios de *grado inferior* se dictaban las clases de latín y gramática castellana. En los de *segundo grado*, además de latinidad, se estudiaba humanidades, artes y retórica y se practicaban ejercicios de composición y declamación de comedias y oracio-

nes públicas. En los colegios de *tercer grado*, además de las materias anteriores, se dictaban clases de Filosofía.

Los estudiantes de facultades mayores tenían “disputas científicas” y los de Letras pronunciaban “discursos latinos”, declamaciones en prosa o verso, composiciones elegantemente manuscritas que se fijaban en los tapices que adornaban los salones o patios en los que se celebraba el acto. Cuéntase que en las honras fúnebres que se hicieron en Lima, en 1761, en homenaje a la Reina María Amalia de Sajonia, se exhibieron en el Colegio de San Pablo composiciones poéticas escritas en catorce idiomas: latín, griego, castellano, inglés, francés, alemán, italiano, portugués, húngaro, vascuence, toscano, catalán, quechua y aimará. Las “representaciones dramáticas”, generalmente episodios del Antiguo Testamento o alegorías en verso con fines didácticos o piadosos, fueron muy cultivados en los colegios de los jesuitas. Empezaba a introducirse en ellos la representación de las obras de Lope de Vega y de algunos otros dramaturgos metropolitanos cuando el Padre Provincial, creyéndolas peligrosas para la salud espiritual del alumnado, prohibió en 1630 que “en ningún colegio jamás se hagan comedias de Lope de Vega ni otro alguno de romance de las que suelen presentar los comediantes”.

Fueron los jesuitas los primeros en implantar entre los españoles el régimen de los *internados* en los colegios. Funcionaron tres en el Virreynato del Perú: uno en Lima, otro en el Cuzco y el tercero en Chuquisaca. La provisión autoritativa del Virrey Martín de Enríquez indicaba claramente su finalidad: “en los cuales los dichos estudiantes viviesen con más recogimiento y clausura”. Signo distintivo de estos internados fué su carácter *clasista y vocacional*, ya que solamente tenían acceso a ellos los nobles hijos y descendientes de los Conquistadores y los jóvenes que aspiraban

a la carrera sacerdotal. No fué, por lo demás, una novedad en el Perú el sistema de los internados que existieron, siglos atrás, en el Tahuantisuyu, creados por Inca Roca, y que funcionaban en los "yachay-huasi" o casas del saber, donde vivían los niños de la nobleza junto con sus maestros, los sabios y los poetas, los "amautas" y los "haravecs".

La finalidad primordial de los colegios de los jesuitas en el coloniaje, sostenidos con apreciables rentas, incrementadas con ingentes donaciones en dinero efectivo, en haciendas o granjas agrícolas, estancias de ganado e inmuebles urbanos fué la sólida formación religiosa y moral de sus alumnos y el fomento de las vocaciones sacerdotales. La instrucción tuvo un aspecto adjetivo. Lo sustantivo fué para ellos la educación. Las Congregaciones Marianas o asociaciones piadosas bajo la advocación de la Virgen María, se establecieron en todos los colegios, acomodadas a la edad de los niños, a fin de fomentar entre ellos la piedad, la penitencia, la caridad, el ayuno y la frecuencia de los sacramentos.

*Otras congregaciones religiosas fundaron también algunos colegios particulares, que funcionaron en Lima, entre ellos el de Santo Tomás de Aquino creado por los dominicos en 1645; el de San Buenaventura por los franciscanos; y el de la Buenamuerte sostenido por la Orden de San Camilo de Zelis.*

---

*También algunos colegios de la Colonia tuvieron su origen en las Universidades de las cuales se desprendieron. Así la Universidad de San Marcos origina los Colegios de San Carlos y de San Fernando; y la Universidad del Cuzco, los de San Bernardo Abad y de la Transfiguración.*

*El Colegio de San Carlos, fundado por el Virrey Amat, en 1770, llegó a tener un auge extraordinario. Pos-*

teriormente se refundieron en él los colegios de San Martín, de San Fernando y del Príncipe y, así enriquecido en sus perspectivas docentes, el Convictorio Carolino funcionó en la Casa del Noviciado de los Jesuitas (32). Dictábanse las cátedras de Lenguas y Literaturas Clásicas (Latina y Griega), Filosofía, Metafísica, Lógica y Economía Política, Geografía Cronológica, Castellano, Derecho Natural de Gentes, Historia, Derecho Público, Derecho Romano, Derechō Canónico y Práctica Forense (33). El prestigio de San Carlos se acrecentó durante el Rectorado del Presbítero Toribio Rodríguez de Mendoza, considerado con razón como uno de los precursores de la gesta emancipadora, en el período de la efervescencia doctrinaria (34).

Rodríguez de Mendoza reformó el antiguo régimen de enseñanza, procurando emanciparla de la tiranía del pensamiento aristotélico y contó para ello, dentro del propio Convictorio, con la colaboración de dos notables presbíteros de ideas liberales: Mariano Rivero y Aranibar, uno de los grandes reformadores de la pedagogía de la Colonia y el polígrafo Ignacio Moreno, de mentalidad humanista y enciclopédica, docto en matemáticas, legislación, jurisprudencia, astronomía, historia sagrada y profana, castellano, latín y griego (35). Los tres redactan el nuevo plan de instrucción. Con la duda metódica de Descartes y el análisis de Condillac da el Rector Rodríguez de Mendoza un nuevo rumbo a los estudios filosóficos en San Carlos. Moreno amplía en sus aulas las perspectivas de las matemáticas, reducidas hasta entonces al aprendizaje de aritmética, álgebra y geometría, con las teorías de Copérnico

(32) El local lo ocupa actualmente la Universidad Mayor de San Marcos de Lima.

(33) Colección de Bulas, Breves y otros documentos.

(34) Jorge Guillermo Leguía, "El Precursor". Lima, 1924.

(35) Mendiburu, Tomo V, pág. 370.

Galileo, Newton y Kepler (36) y se empeña, sin conseguirlo, obstaculizado por los prejuicios de la tradición imperante entonces, en adquirir en Europa aparatos de Física, Mecánica y Astronomía para perfeccionar la instrucción. El Convictorio adopta, por obra suya, el sistema newtoniano y como se considerase necesario "para la inteligencia de éste el conocimiento de los principios de una buena metafísica del cálculo y geometría, Moreno arregla un curso completo de todas estas ciencias, en el que no menos ha consultado al recto método y cultura del idioma que al buen gusto y delicadeza de las ideas" (37). La renovación pedagógica amplía más aún los conocimientos de los estudiantes carolinos con el aporte de tratadistas notables. Se enseña la Historia de la Filosofía, Lógica, Ética, Derecho Natural, de Gentes y Civil por Heinecio; la Física por el padre Isidoro de Celis, autor del notable compendio de matemáticas y de física que inició a nuestra juventud en el estudio de la física de Isaac Newton; Teología por Duhamel; Derecho Canónico por Selvagio; Religión por Pauget. Bajo el nombre de Filosofía Moral, así bautizado para encubrir su contenido y eludir la vigilancia de las autoridades políticas, representativas del despotismo español, Rodríguez de Mendoza dictó clases de derecho constitucional. Implanta luego en la cátedra de Jurisprudencia los Derechos Natural y de Gentes "con los cuales—afirma acertadamente Leguía—arma a los muchachos de dos generaciones caballeros de la libertad y de la independencia de su patria" (38).

El prestigio del Convictorio se acrecienta día a día. Es un orgullo para la juventud limeña llevar el uniforme

---

(36) Mercurio Peruano, Edición Fuentes, Tomo VIII.

(37) Mercurio Peruano, ob. cit.

(38) J. G. Leguía, Ob. cit.

carolino que designara el Virrey Amat, “el de abates, los que se dedicaban a la iglesia; el marcial de espadín a la cinta, los que se dedican al secularismo; bien que unos y otros de paño burato negros”. Vistieron ese uniforme los mozos de la más selecta sociedad colonial que después asumirían las responsabilidades de la función pública en horas críticas y gloriosas para la Patria, entre otros José Joaquín de Olmedo, Sánchez Carrión, Francisco Javier Mariátegui, Manuel Lorenzo Vidaurre, Luis José Orbegoso, José Joaquín de Larriva, Juan Manuel Iturregui, Manuel Pérez de Tudela, Juan de Dios de Olaechea y tantos más.

El ejercicio de la oratoria brillaba en el Convictorio de San Carlos, en tanto que languidecía en la Universidad. Exaltaban al auditorio los debates en latín en los que participaban los alumnos bajo la dirección de sus maestros y a los cuales asistía lo más graneado de la sociedad limeña. En esos actos académicos enardecían sus bríos los futuros directores de la Nación. Presenciándolos, algunos ilustres hombres de ciencia como Haenke, Pineda y Nec, venidos de Europa con la expedición científica Malaspina, “declararon llenos de entusiasmo que podía San Carlos rivalizar con los primeros colegios del Viejo Mundo” (39). El Virrey Abascal rinde homenaje a los profesores carolinos, afirmando que “son de los más aplicados y han hecho profesión de las ciencias que enseñan” (40).

“Ni la Universidad—exclama entusiasmado Jorge Guillermo Leguía—ni el Seminario de Santo Toribio, ni los demás centros de instrucción de Lima, que carecían del

---

(39) Haenke, “Descripción del Perú”.—Polo “El Tiempo”, 22 de octubre, 1864.

(40) Memoria de Abascal.—Documentos históricos de Odriozola.— Tomo II.

número de materias de enseñanza y de un cuerpo docente de las condiciones del que reunía el Convictorio, lograron opacar, ni menos aún igualar el esplendor del plantel más famoso de la América Meridional!" (41).

En las postrimerías del Coloniaje el Convictorio de San Carlos enarboló con bríos el pendón de la reforma pedagógica. Fué el plantel liberal y renovador y tuvo, por ende, que afrontar los embates y las resistencias del tradicionalismo. Algunos inquisidores de Lima solicitaron a propósito de la tesis sustentada por el estudiante carolino Juan Antonio de Vivar en la Universidad de San Marcos el 17 de octubre de 1787, que el Tribunal del Santo Oficio practicara algunas diligencias con el Rector Rodríguez de Mendoza y los maestros de San Carlos "para que se dediquen al estudio de autores de más sana doctrina" "y se les haga ver su mala versación en la dirección literaria de la juventud" (42). Por su parte el Arzobispo de Lima no cesaba de escribir a España condenando las reformas del Convictorio Carolino y a su Rector "maestro doblemente apóstata, por ser escolástico traidor a su escuela, y presbítero indiferente a los intereses de la Iglesia". Obtuvo este prelado, con su recalcitrante insistencia, una real orden prohibiendo en San Carlos la enseñanza del derecho natural y de gentes y que el Tribunal de la Inquisición denunciara en 1791 a Rodríguez de Mendoza "por leer libros prohibidos" (43). Lejos de amedrentarse con esta ofensiva, el Rector implantó el aprendizaje secreto de los Derechos suprimidos.

Las semillas del sembrador habían caído en los surcos

---

(41) J. G. Leguía, ob. cit.

(42) Oficio dirigido al Tribunal por los inquisidores Matienzo y Abarca.—Mendiburu, Tomo II.

(43) R. Palma, "Anales de la Inquisición". Madrid, 1897.

ávidos. El liberalismo prendió en todos los espíritus carolininos y por eso, en el período de efervescencia doctrinaria, tránsito entre el fidelismo colonial y la lucha armada por la independencia, el Convictorio Carolino fué uno de los epifocos de la conjuración. “En San Carlos—había exclamado el Virrey Pezuela—hasta las piedras son insurgentes”. Una investigación ordenada por el Virrey, y practicada por el Oidor Pardo, resultó en extremo comprometedora. Se apeló entonces a un pretexto pecuniario para hostilizar a San Carlos, cuyas rentas fueron incautadas invocando “la penuria fiscal producida por la guerra”. Y a la pobreza siguió casi de inmediato su clausura temporal, so pretexto de refeccionar el local y de implantar un nuevo sistema de estudios. Meses después el Virrey Pezuela reabrió las puertas del Convictorio con un nuevo rector, doctor Carlos Pedemonte, de marcadas tendencias conservadoras. Pero siempre, y a pesar de todo, el Convictorio de San Carlos continuó siendo una de las brías afirmaciones del espíritu nacional.

## Biblioteca de Letras

«Jorge Puccinelli Converso»

De la Universidad de San Marcos se desprendió también, al igual que el de San Carlos, el *Colegio de San Fernando*. Ambos tuvieron orientaciones disímiles. Mientras el primero se orienta hacia la enseñanza del derecho a la que debía dedicarse exclusivamente desde la iniciación de la República en 1822, San Fernando, en cambio, se orientó hacia la medicina a cuya enseñanza se dedicó por entero a partir de 1810.

Tuvo la Escuela de San Fernando su figura prócer en el ariqueño Hipólito Unánue. Allí, bajo la dirección de ese maestro eminente, se agruparon los Chacaltana, Pezet, Paredes, Tafur y algunos más, doblemente próceres de la

Patria y de la Ciencia, que convirtieron a la casa de estudios en uno de los epifocos de la conjuración patriota.

Los Colegios de San Carlos y de San Fernando coadyuvaron, de esta suerte, a forjar en el espíritu de la juventud la devoción irreductible a la causa de la libertad. En sus aulas se conspiró activamente en el período de la efervescencia doctrinaria. Y allí se educaron quienes más tarde morirían por la emancipación de la Patria soterrados en las ergástulas o luchando en los campos de batalla; o forjarían, en el gobierno o en las funciones públicas, la fisonomía política de la naciente República.

De la Universidad cuzqueña de San Martín se desprenden dos colegios: el de San Bernardo Abad y el de la Transfiguración.

El de *San Bernardo Abad* fué fundado por el Padre Provincial de los Jesuitas, Dn. Diego Alvarez de Paz, por provisión del Virrey Príncipe de Esquilache expedida el 1.º de junio de 1619. Fué una de las tantas expresiones del clasismo en la pedagogía colonial ya que a sus aulas solo tuvieron acceso quienes acreditaran la pureza de su linaje y fuesen nobles, descendientes de españoles. Mereció el título de Convictorio Real, otorgado, en nombre del Rey, por la autoridad virreynal el 16 de agosto de 1620. Se dictaban en sus aulas los cursos de Filosofía, Derecho y Gramática. En las postrimerías del Virreynato, a partir de 1819, el Colegio de San Bernardo Abad vive los años de su apogeo, con la fundación de nuevas cátedras en las ciencias y en las artes. En los primeros días de la República, por decreto del Libertador Bolívar, firmado el 8 de julio de 1815, el plantel se transforma en el "Colegio Nacional de Ciencias" que hasta ahora existe.

El *Colegio de la Transfiguración* fué, como ya lo hemos dicho, destinado a la formación de los sacerdotes.

---

Los *Seminarios*, centros de estudios en los que se preparó y capacitó el clero, tuvieron una importante misión en la Colonia. No olvidemos que la cruz y la espada habían sido los símbolos de la Conquista; que el Estado y la Iglesia se aliaron y robustecieron mutuamente, tanto en esa empresa como en la de la colonización; y que, en consecuencia, ambos tuvieron análogo interés en el adiestramiento y selección del personal destinado a la carrera eclesiástica. Con este objetivo el Rey Felipe II, en 1573, impartió órdenes precisas al Virrey Don Francisco de Toledo para la fundación de seminarios en todas las diócesis del Virreynato.

En 1591 se fundó en el Perú, por iniciativa del segundo arzobispo de Lima, don Toribio Alfonso de Mogrovejo (1581-1606), el *Seminario Conciliar de Santo Toribio*, el más antiguo de América, cuya existencia, precaria en un principio por falta de rentas, lo que motivó en repetidas ocasiones su receso, fué cimentándose en épocas posteriores hasta estabilizarse definitivamente.

El 1.º de enero de 1625 se fundó en Trujillo, por iniciativa de su Obispo, Monseñor Carlos Marcelo Corni, el Seminario de *San Carlos y San Marcelo*, así llamado en homenaje a su fundador, quien lo dotó de sus bienes, inclusive el local que era patrimonio de su familia. El propio Obispo redactó el Reglamento que fué perfeccionado por su sucesor Monseñor Baltasar Jaime Martínez de Compañón, prelado ilustre y que debía regir en el Seminario has-

ta 1846, en que fué sustituido por el que entonces redactó el Iltmo. Mons. José Higinio Madalengoitia autorizado por el Gobierno. Durante dos siglos y cuarto—como lo observa acertadamente Gamarra Hernández—el Seminario de San Carlos y de San Marcelo de Trujillo tuvo el mérito de ser el único colegio de instrucción media que tuvo el Perú (44).

Marcados relieves históricos tuvo el *Seminario de San Jerónimo* fundado en Arequipa por el Iltmo. Mons. Perea y radicalmente transformado el 14 de agosto de 1791 por el Obispo Monseñor Pedro José Chávez de la Rosa, el gran reformador de la enseñanza en el sur del Virreynato. Disgusta al Obispo benemérito el retraso en que encuentra al Seminario cuya enseñanza deficiente se reducía a la Filosofía, Teología y Latín; y elabora entonces un nuevo programa de estudios, ampliando las perspectivas del conocimiento, comprendiendo las cátedras de Metafísica, Sicología, Lógica, Etica, Gramática Castellana, Retórica, Lenguas Orientales, Derecho Natural, Civil y de Gentes, Física, Matemáticas e Historia. La reforma tenía un profundo contenido social y político y, enjuiciándola dentro de las perspectivas históricas en que se produce, era—según el acertado decir de Vicuña Mackenna—“eminente revolucionaria”. Dijérase que los espíritus gemelos del Obispo Chávez de la Rosa y del presbítero Rodríguez de Mendoza se hermanaban también en sus obras del Seminario de San Jerónimo y del Convictorio Carolino.

La reforma de Chávez de la Rosa dió al Seminario los relieves de una Facultad académica. Por eso la Real Cédula

---

(44) A. Gamarra Hernández, “Datos Históricos de los Colegios del Perú”.

la del 31 de marzo de 1792 autorizó “el establecimiento de estudios mayores” en ese Seminario Conciliar que resultó así al primer paso hacia la fundación de la Universidad de Arequipa. El anhelo arequipeño de tener una universidad se había cristalizado, años atrás, en las gestiones de Don Antonio de León y don Juan Otárola y Bravo de Laguna para implantar “estudios mayores” en esa diócesis, aprovechando la donación de sesenta mil pesos destinada por el Dr. Juan Núñez Ladrón de Guevara a la fabricación del monasterio de las carmelitas descalzas. Accediendo sobre todo a los infatigables empeños de Otárola, Felipe V expidió la Real Cédula del 22 de enero de 1714, autorizando el funcionamiento de una Universidad “intra-claustro” en el Convento de Santo Domingo, inaugurada cinco años después y recesada luego por no poder sostenerla, por falta de rentas, la Orden dominicana.

En 1765 los mercedarios, reunidos en un Capítulo Provincial, proyectaron fundar un Colegio Real y Universidad Pontificia, con los planes y programas de la Universidad de Alcalá de Henares. Presidido por el Vicario General Fray José de la Fuente, el Capítulo prestó su aprobación al proyecto presentado por el Provincial de la Orden Fr. Pedro Pacheco de la Cuba y el Canónigo Manuel Moscoso y Peralta, Maestro-escuela de la Catedral y posteriormente Obispo de Tucumán y del Cuzco y Arzobispo de Granada. Constaría de siete cátedras, tres de ellas dotadas por la Orden Mercedaria y las restantes por el canónigo Moscoso. Cuatro de ellas debían ser regentadas por doctores mercedarios y las otras tres por eclesiásticos o seglares, todas por oposición. Al traducirse esta iniciativa en la práctica se restringieron sus alcances. Sólo se llegó a crear

el Colegio de la Inmaculada Concepción. La Universidad quedó en proyecto (45).

Sólo en 1792 con el Seminario de San Jerónimo se forja una de las tres bases para la fundación de la Universidad de Arequipa. El Obispo Chávez de la Rosa fué uno de los precursores inmediatos. Y este título bastaría para consagrarlo en la historia de la pedagogía peruana sino tuviera, como las tiene, otras ejecutorias valiosísimas y trascendentales. Fué, como Rodríguez de Mendoza, un sembrador. No trabajó para su época sino para la posteridad, ya que sus discípulos fueron, más tarde, los forjadores de la libertad de la Patria. "Nada importa—afirma Zegarra Ballón—que después la Corona de España hubiera querido cercenarla prohibiendo la enseñanza del Derecho. En las aulas del Seminario se había encendido una antorcha tan poderosa que su luz iba a dirigir no sólo la cultura de Arequipa sino los destinos de la República por varios lustros" (46). "De allí salieron—agrega, completando este pensamiento, el Dr. Federico Ugarte—cultos sacerdotes y eminentes prelados, juristas y legisladores sabios, maestros abnegados, geógrafos e historiadores, oradores y poetas, progenitores de la Patria y de sus instituciones, patriarcas de la democracia y mártires del ideal y de la gloria... Los Villavaso y los García, los Montúfar y los Cornejo, los Cosío y Huerta y los Lafuentes, los Revollar y los Pérez, los La Rosa y los Gómez Sánchez, los Quiroz y los

---

(45) El religioso mercedario Fr. Víctor M. Barriga ha publicado en la Revista Universitaria de Arequipa, No. 17—setiembre de 1942—las actas de la época en la que constan los acuerdos de la Orden, en 1765, para establecer en Arequipa un Colegio Real que sea erigido en Universidad Pontificia; haciendo cesión jurídica de la capilla y sitio para ese objeto; y dotando de cátedras a la proyectada universidad.

(46) Edilberto Zegarra Ballón Valdez, "La Universidad de Arequipa a través de cien años".—Discurso de Orden leído en la sesión solemne para conmemorar el primer centenario de la fundación de la Universidad del Gran Padre San Agustín.—Arequipa, 1930.

Chávez, los Bustamante y los Martínez, los Arce y los Rey de Castro, los Cuadros y Loayza, los Lazo, los Corvacho, los Piérola, y cien más entre los que se yerguen, como las más altas cumbres, el poeta Melgar, el presbítero Arce, los hermanos Paz Soldán. Vigil y Luna Pizarro, honor todos de la Arequipa de antaño, gloria del Perú, precursores de una nueva conciencia americana”.

---

El Ayuntamiento de Arequipa no fué ajeno a las preocupaciones por crear una Universidad mistiana. El 30 de diciembre de 1789 se reunió en pleno, integrado por el Gobernador Intendente de Arequipa Dn. Antonio Alvarez y Jiménez, el Alcalde Dn. Manuel Lorenzo de Bustamante, el Alcalde Ordinario y Regidor perpetuo Coronel Dn. Francisco José de Rivero y Benavente y otras distinguidas personalidades, para tratar sobre el donativo de veinte mil pesos hechos por el ex-Obispo de esa Diócesis Mons. Juan Moscoso y Peralta, quien entonces se encontraba al frente de la Arquidiócesis de Granada. El objeto de la donación era crear cinco cátedras para la futura Universidad de Arequipa. Dilatadas fueron las gestiones administrativas realizadas en las Cortes de España hasta que dos años después el Rey Carlos IV firmó el 7 de diciembre de 1791 dos Cédulas, las que recibidas en el Perú pasaron a sus respectivos antecedentes.

---

Uno de los aspectos del problema universitario era la inasistencia de los alumnos. No sentían los jóvenes atracción hacia las aulas sanmarquinas, tanto por la aridez de sus cátedras, como por la brillante competencia del Convictorio Carolino. El número de estudiantes de San Marcos era mínimo, "a tal punto—dice el Virrey en su Memoria—que son más los maestros que los alumnos, lo que se debe, según parece, a la gran cantidad de grados de indulto" haciendo luego hincapié en la conveniencia de "disminuir el número de doctores que sin estudio alguno llegan a ser tales". Se agravó este problema durante el gobierno virreynal del Conde de Superunda (1745-1762) porque los catedráticos imitaron el pernicioso ejemplo de los discípulos. Escasearon entonces por los viejos claustros universitarios los maestros que dictaran sus clases y los alumnos que las escucharan, a tal punto que el Virrey expidió un decreto instruyendo al Rector para que obligara a los catedráticos a dictar clases los días y horas señaladas y exigiendo la asistencia de los alumnos como condición especial para postular el grado de bachiller. A pesar de su poco adelanto, la Universidad de San Marcos mantiene su importancia porque todos aspiran a recibir en ella los grados de doctor o licenciado (47), con los mismos privilegios de la Universidad de Salamanca. Antes se ordenó al Rector que no se otorgaran los llamados grados de gracia ni que se convocara al claustro con este fin; y que las cátedras se proveyeran por oposición (48).

El gobierno del Virrey Amat (1761-1766) se preocupó en algo de la instrucción pública. Se inició con él un atisbo de la cultura de extensión universitaria, disponien-

---

(47) Memoria del Virrey Dn. Antonio Manso de Velasco, Conde de Superunda.

(48) Memoria de Dn. José Antonio de Mendoza Caamaño y Sotomayor, Marqués de Villagareja, vigésimo nono virrey (1736-1745).

do que a la cátedra de matemáticas, que había sido fundada por el Conde de Santisteban en el siglo XVIII, “concurran los caballeros cadetes así de la plaza y presidio del Callao como de la Marina y fronteras de Jauja y Tarma, que debían venir a esta capital con orden de asistir diariamente a oír las clases”. Se fundó una cátedra de Teología para que se explicara la doctrina de Santo Tomás de Aquino. Se autorizó a los religiosos de San Juan de Dios para que estudiaran medicina, filosofía y cirugía y pudiesen incorporarse a los estudios y grados de la Universidad. Y el Virrey expidió un decreto ordenando que el Rector y el claustro de la Universidad dispusieran que “todos los graduados, catedráticos y maestros hagan juramento al ingresar a sus oficios y grados de observar y enseñar la doctrina contenida en la Sección XV del Concilio de Constanza y que no enseñarán ni oirán, ni aún con título de probabilidad, las del regicidio y tiranicidio contra las legítimas potestades” (49).

## Biblioteca de Letras

«Jorge Puccinelli Converso»

*La educación de los indios*, uno de los capítulos más importantes de la pedagogía peruana, se restringió en la Colonia a las discusiones doctrinarias y a los buenos aunque incumplidos propósitos de los gobernantes lejanos de la Metrópoli.

El descubrimiento del Nuevo Mundo encendió en el siglo XVI una acalorada disputa teológica. Nada habían dicho las sagradas escrituras sobre la existencia de estas tierras y de las razas que la habitaban. El propio Colón murió sin apreciar el portento de su propia obra creyendo

---

(49) Memoria del Virrey don Manuel Amat y Junient, trigésimo primero del Perú.

haber llegado al continente asiático. Y cuando la ciencia comprueba la verdad asombrosa, hay teólogos recalcitrantes, aferrados a los antiguos conceptos, que le niegan el carácter humano a las nuevas razas y que consideran a los indios en una escala zoológica de irracionalidad. Tal fué la tesis sustentada por el teólogo Fr. Juan de Sepúlveda, cronista del Emperador y jurisconsulto de muy arraigado prestigio en su época. En su libro dialogado "Demócrates" trató de demostrar que, a veces, la guerra era necesaria para el triunfo de la Iglesia. Sobre esta premisa, complementó su pensamiento en la obra "De justis belli causis apud indos" tratando de justificar las crueldades españolas en la conquista del Nuevo Mundo y la obligación que tenían los indios de someterse a los españoles "como los menos entendidos se someten a los más prudentes".

Frente a Sepúlveda se irguió la figura apostólica de Fr. Bartolomé de las Casas y como la polémica se apasionara cada vez más, el Rey de España convocó, en 1550, para dirimirla, a un Congreso de Teólogos y Filósofos que se reunió en Valladolid. Apoyándose en las doctrinas aristotélicas, Sepúlveda defendió personalmente su tesis, desnaturalizando el raciocinio del Estagirita quien había afirmado que unos hombres nacen para ser libres y otros para ser esclavos. Sepúlveda sostuvo que los indios eran "servi a natura", es decir esclavos por naturaleza, porque eran bárbaros; "eran bárbaros porque eran hombres sin razón; eran irracionales porque eran infieles; y, por lo mismo, estaban condenados por la naturaleza". Tesis semejantes justificaba que a los indios se les tratara como bestias. Basando sus argumentos contrarios en las mismas fuentes en las que había bebido su contendor, recurriendo como él al aristotelismo en busca de razones y de luces, enriqueciendo sus fundamentos con causales ju-

rídicas, de las Casas demostró la racionalidad de los indios, integrantes de la humanidad con los mismos derechos que las demás razas. Lo ayudaron en este empeño frailes eminentes como Antonio de Córdoba, Domingo Soto, Melchor Cano y otros más cuyos nombres ha recogido la historia. Y su tesis humana triunfó en el Congreso de Valladolid. Pero fué más bien un triunfo simbólico. Una transacción entre la teoría y la práctica. En teoría se otorgó a los aborígenes de América los derechos del hombre condensados en la letra bella pero muerta de las magníficas Leyes de Indias; y en la práctica se les trató como a bestias de carga y en algunos casos peor que aquellas. Recuérdese, en efecto, que en más de una ocasión los conquistadores obligaron a centenares de indios a cargar, como en litera, a los caballos para que estos no se fatigaran en las pesadas marchas.

Disponía la legislación metropolitana que en todo aquello que no se hubiera ordenado precisamente para las Indias Occidentales regía el Código de las Siete Partidas de Alfonso el Sabio. La educación de los indios quedaba incorporada, de esta suerte, en términos generales, en la órbita de ese Código, totalmente inaplicable para los aborígenes.

Preocupación teórica de los Reyes de España fué la educación de las élites indias para manejar y dominar por medio de ellas a las grandes masas. Consecuente con estos propósitos Felipe II, en carta que le dirige el 2 de diciembre de 1573 al Virrey Toledo, le ordena fundar colegios y seminarios en todos los Obisposados de la Colonia "para que se criasen y fuesen adoctrinados los hijos de los caciques". Estas instrucciones quedaron incumplidas. Los encomenderos, a su vez, tenían la obligación de adoctrinar a los indios encomendados y pretendían tranquilizar su conciencia cumpliéndola nominalmente, ordenando que alguno de sus su-

bordinados, o algún clérigo si lo había, les leyera en latín algunos capítulos del Evangelio a los indios que no entendían esa lengua, a las seis de la mañana, antes de que salieran a sus trabajos.

Felipe III, hijo y sucesor de Felipe II, fiel a los designios de su padre, firma en San Lorenzo la Cédula Real del 3 de setiembre de 1616 para atender al sostenimiento de un *Colegio para los hijos de los caciques*, sin gravamen alguno para los aborígenes. Instruye luego al Virrey Príncipe de Esquilache para que se informase e interesase “por entender que es cosa muy importante que los hijos de los caciques que han de venir a gobernar a sus súbditos sean desde pequeños instruídos en buenas costumbres”. Impulsado por estas apremiantes palabras, el Virrey cumple inmediatamente la voluntad del monarca, fundando el Colegio del Príncipe en Lima y el Colegio del Sol en el Cuzco. No en vano Felipe II había advertido a Toledo en 1576 que “estaría bien que en la Compañía del nombre de Jesús se enseñase a los hijos de los caciques y principales (indios)”.

*El Colegio del Príncipe* se instaló en Lima el 1.º de enero de 1619 con doce alumnos y el *Colegio del Sol* o de *San Francisco de Borja* funcionó en el Cuzco en 1628. Ambos eran internados y estuvieron regentados por los jesuitas. Las Constituciones y Ordenanzas expedidas en marzo de 1621 establecieron las condiciones requeridas para el ingreso, a saber: ser hijo mayor de los caciques, sucesor del cacicazgo y, a falta de este, ser sobrino o ser pariente con derecho a sucesión. El período de estudios se iniciaba a los diez años de edad. Terminaba cuando el educando llegaba al estado de matrimonio, o sucedían a su padre o a su pariente en el cacicazgo o cuando los virreyes o gobernadores lo juzgaren conveniente. La finalidad primordial de esta educación era la religiosa. Lo secundario fué la enseñanza de la

lectura y escritura castellanas, el cálculo y la música. Felipe III en 1619 había ordenado que en esos colegios “crien y sustenten y sean doctrinados y enseñados en las cosas de la Santa Fé, ley natural y policía cristiana, y a leer y escribir y las demás cosas que parecieren”. Y exaltando el objetivo religioso dispuso el Virrey Príncipe de Esquilache “que de ellos salgan instruidos en las cosas de nuestra sagrada religión y policía cristiana, y se ocupen y ejerciten en las obras de piedad compatibles con su edad y capacidad” (50).

Aparte de estos dos colegios para los hijos o sucesores de los caciques, los Padres de la Compañía de Jesús se dedicaron también a la *educación elemental* de la masa aborigen, no en las escuelas, sino mediante las *catequesis* donde establecían el centro de sus misiones evangélicas. La *doctrina de Juli*, pueblo en el altiplano de Titicaca, fué una de las más importantes en donde la catequización de las masas se realizó al influjo del esplendor del culto católico. La instrucción jesuítica se impartía de un modo gradual y ordenado en el propio idioma aborigen. Los “doctrineros” trataban a los indios adultos como a niños y los compelián con castigos cuando era necesario. Se revistieron de la autoridad y de la paciencia necesarias para hacer más eficaz su obra. Prefirieron que la instrucción se realizase de modo continuo y estable en pueblo ya formado y no en misiones ambulantes. La población indígena de Juli ascendía a 16,000 habitantes, dividida en cuatro parroquias o parcialidades bajo el cuidado de un religioso cada una. Se les enseñaba a los indios a leer, escribir, contar y a cultivar la música. Se les dió “la instrucción que se da a todo hombre para salvarse”. “De las otras ciencias—ordenada el Padre

---

(50) Provisión virreynal de mayo de 1621.

Superior José de Acosta en 1589—bastaba que supiesen lo conveniente para la vida que habían de llevar y el oficio que habían de ejercer. Es de decir, convertirlos no en hábiles artesanos, sino en hombres hábiles para el trabajo propio de su condición". De esta suerte los jesuitas procuraron que los indios de Juli se perfeccionaran en su oficio de pastores y en la cría del ganado lanar—llamas, alpacas, ovejas—que entonces, como ahora, constituía la primordial actividad de la región. Sólo en casos excepcionales los instruyeron en las artes, en atención a la habilidad especial que para ellas demostraban algunos indios o por la necesidad que tenían de tales artesanos (51).

En el siglo XVIII, gobernando el Perú Don Teodoro de Croix, Caballero de Croix (1785-1790), trigésimo cuarto virrey, proyectó el Obispo de Trujillo Don Baltasar Jaime Martínez Compañón establecer en su Diócesis un Seminario y un Colegio de Enseñanza para indios (52). El diligente prelado realizó su empeño. Consta así en una Carta que la dirigió al Rey de España comunicándole, alborozado, la fundación, en su jurisdicción eclesiástica, de dos seminarios para clérigos, dos casas de educación—una para indios y otro para indias—y de 42 escuelas de primeras letras. Concedor de la sicología aborigen, el Obispo estimuló a los indios más aprovechados, sorteando entre ellos yuntas de bueyes, mulas, instrumentos de labranza y algunas otras cosas de utilidad práctica e inmediata.

Acertada medida de los gobernantes hispanos fué la de ordenar que la *enseñanza a los indios* se realizará en *lengua aborigen*. Así lo dispuso Felipe II en su Real Orden

---

(51) Vargas Ugarte, Rubén, S. J. "El Método de la Compañía de Jesús en la educación del indígena.—La doctrina de Juli".—Mercurio Peruano.—Vol. XXII.—Lima, 1940.

(52) Memoria del Virrey Don Teodoro de la Croix, 1790.

para que aprendiesen el idioma nativo los clérigos de las colonias. Con esa misma finalidad se había fundado la cátedra de quechua en la Universidad de San Marcos. Perseguíase con ello un mayor éxito en la evangelización, a fin de que los aborígenes comprendieran mejor, en su propio idioma y no en un lenguaje extraño, las verdades de nuestra Fé. Sensiblemente durante el transcurso del Coloniaje varió tan laudable criterio. Y en los albores del siglo XVIII, Felipe V, primer rey de la dinastía borbónica, ordenó que “en los Reynos de las Indias, islas adyacentes y de Filipinas se pongan en práctica y abunden los medios que se refieren y ha propuesto el Arzobispo de Méjico a fin de conseguir que se destierren los diferentes idiomas y sólo se use el castellano, con el fin de que pueda administrar la enseñanza a los naturales y éstos puedan ser entendidos por sus superiores”. Al Virrey Marqués de Castelfuerte (1724-1736) le correspondió cumplir en el Perú esta real ordenanza (53). La cátedra de quechua había sido suprimida en la Universidad de San Marcos de Lima.

Tuvo, pues, como lo hemos comprobado, un *triple objetivo la instrucción de los indios en el Virreynato*: convertirlos al cristianismo, asimilarlos a la cultura europea y utilizarlos en la producción industrial del suelo peruano. Sólo este último objetivo se pudo realizar plenamente.

---

El Estado se despreocupó en absoluto de la *instrucción elemental en la Colonia*. Enseñar al que no sabe no era entonces, como lo es hoy, un ineludible deber estadual sino simplemente una de las obras de misericordia, aconsejadas por

---

(53) Memoria del Virrey Dn. José de Armendariz, Marqués de Castelfuerte.

la caridad cristiana. Fué este espíritu piadoso el que inspiró la creación de escuelas para la instrucción elemental en Lima: la de *Santa Cruz de Atoche* para niñas, fundada en 1659 por Mateo Pastor de Velasco y su esposa Dña. Francisca Vélez Michel, quienes le asignaron una renta anual de 15,832 pesos, provenientes de sus bienes; y la de *Desamparados*, para niños, sostenida por los jesuitas. Dos condiciones se exigían para la admisión en ambas escuelas: ser huérfano e hijo de españoles. Escuelas de la misma índole se crearon por iniciativa particular en Cuzco, Arequipa, Tacna, Castrovirreyna y Moquegua. Fácil es comprender las deficiencias de la instrucción en todas ellas.

Las familias acomodadas educaban a sus menores hijos en el seno del hogar. *La educación primaria* fué, por eso, hogareña en el Virreynato del Perú y estuvo, en consecuencia, carente de pautas pedagógicas. Maestros contratados, que eran casi siempre religiosos seculares o regulares, o también personas laicas de moralidad ejemplar, acudían diariamente a las residencias de las familias para atender a la educación de los niños. A los varones se les enseñaba catecismo, moral, historia sagrada, aritmética, geografía y urbanidad. A las mujeres se les instruía en catecismo, urbanidad y labores domésticas. Esta educación femenina se encaminaba a privar a las mujeres de toda actividad extra-hogareña. No se vislumbraba la posibilidad de que una mujer honesta pudiera instruirse, ni enriquecer las perspectivas de su espíritu con la cultura universitaria. Un adagio de la época decía: "Mujer que sabe latín, nunca ha de tener buen fin".

En las porterías de los conventos o en los lugares vecinos a las parroquias, bajo la dirección de los frailes, clérigos o sacristanes, casi siempre estos últimos, se enseñaba a los niños pobres de la vecindad las primeras letras y la

repetición de memoria del catecismo. "Retener es saber" era el lema de esta *instrucción conventual y parroquial* de muy limitados efectos.

---

El clasismo, la religiosidad, el dogmatismo, el memorismo rutinario, la disciplina garantizada por los castigos corporales, la heterogeneidad y la inconexión, he ahí los principales caracteres de la educación en la Colonia.

El *clasismo* tuvo un doble sentido: aristocrático y racista. Fué racista por que sólo los individuos de raza blanca que acreditasen su "pureza de linaje y de sangre" tenían derecho a ser educados en los distintos grados de la cultura. Y entre los blancos, entre los españoles, el clasismo tuvo un signo de aristocracia porque la educación era un privilegio de las clases superiores. Los mestizos no tenían acceso a la cultura. Y sólo nominalmente, en teoría más que en la práctica, se permitió que concurrieran a colegios especiales a los indios nobles, hijos o sobrinos de los caciques y herederos del cacicazgo. Aún entre los indios tuvo también, por eso, la educación el sello aristocrático.

La *religiosidad* fué otro de los caracteres predominantes en la historia de la pedagogía colonial, explicable por el poderío de la Iglesia y por su influencia decisiva en las orientaciones del pensamiento. La Teología absorbía aún hasta las ciencias físicas y naturales que se consideraban partes integrantes de aquella. El ideario de Aristóteles, conocido en el Virreynato a través de las interpretaciones de Santo Tomás, había adquirido los relieves de un dogma. No llegaban entonces al Perú las corrientes del neoplatonismo, las investigaciones geniales de Copérnico, el talento profundo de Galileo, toda esa revolución científica que había destro-

nado al aristotelismo medioeval. Religiosidad, *dogmatismo* y *memorismo* fueron los signos distintivos que se vincularon estrechamente y ejercieron recíproca influencia. El dogmatismo del "magister-dixit" ejerció una indiscutida tiranía intelectual con el doble objetivo de anular la personalidad e iniciativa individuales y garantizar la sumisión incondicional del pensamiento a los intereses del Estado y de la Iglesia. Los jóvenes estudiantes repetían de *memoria*, en sistema que nos hace recordar al de la China Imperial de la Antigüedad, largas páginas de contenido religioso. Confucio era el predilecto de aquel Imperio antiguo. Los santos doctores, que variaban según las congregaciones religiosas, en mérito a sus respectivas predilecciones, fueron los padres espirituales del estudiantado colonial. Los dominicos comentaban con deleite a Santo Tomás. Mercedarios y jesuitas participaban de la corriente tomista. Los franciscanos seguían reverentes las huellas de San Buenaventura y Scote. Los agustinos encumbraban al "Gran Padre", fundador de la Orden y Obispo de Hipona, y a San Gregorio. La Iglesia ejerció un verdadero monopolio en la educación del Virreynato. Memorista y rutinaria, basada en la repetición de lo que se aprendía con dificultad o de lo que no se entendía, la educación colonial se imponía por el temor, bajo el acicate de los castigos corporales, realizando el lema "la letra con sangre entra".

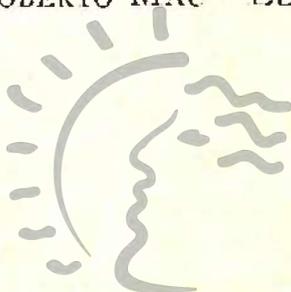
La instrucción en la Colonia era finalmente, *heterogénea e inconexa*. Constatábase la ausencia de coordinación y de unidad en el espíritu, en el contenido y en los métodos de la enseñanza. Existía lamentable confusión entre los distintos grados y las diversas materias de la misma. Los colegios, algunos de ellos brillantes, eran organizaciones híbridas que tenían caracteres simultáneos de planteles de segunda enseñanza y de facultades universitarias. Esca-

seaban las escuelas primarias en contraste con las seis universidades que funcionaban en distintas regiones del Virreynato.

Maestros prestigiosos marcan, siglo tras siglo, los avances de la pedagogía colonial, con un ritmo lento, explicable por las modalidades del espíritu social en un ambiente impregnado de conservadorismo y religiosidad.

Tal es, en síntesis, el legado múltiple que, en la historia de la pedagogía peruana, le deja el Virreynato a la República.

ROBERTO MAC - LEAN Y ESTENÓS.



**Biblioteca de Letras**  
«Jorge Puccinelli Converso»

## Fundamentación de las ciencias espirituales

La fundamentación de las ciencias espirituales, no sólo obedece a la necesidad de captar sus más profundas y sustantivas razones, sino también a la de conferirle el rango de objetividad, más que en cualquier otro sector del conocimiento, indispensable en estas ciencias. Fuera de la tentativa metafísica de Hegel, los esfuerzos más significativos y recientes en este sentido se relacionan con los nombres de Enrique Rickert, Guillermo Dilthey y Eduardo Spranger.

*Teoría de Rickert.*—Vinculado al neo-criticismo en la forma adoptada por la escuela sud-occidental alemana, Rickert afronta el problema de la fundamentación de las ciencias espirituales, tratando de esclarecer, principalmente, el tipo de conocimiento que les corresponde.

En breve expresión esquemática, la filosofía de Rickert reduce el mundo a tres instancias: 1) la realidad; 2) el valor, entidad puramente ideal; 3) la vivencia del sentido, o sea el conjunto de los actos comprensivos del valor. La simple enunciación de estas cuestiones nos advierte que Rickert no es un idealista subjetivista; en efecto, el idealismo de Rickert, al admitir la existencia de una realidad, se debe considerar como trascendental. El problema de la trascendencia es, para él, problema fundamental de la teoría del co-

nocimiento. Pero esta realidad no es la del realismo ingenuo, sino aquello que puede designarse con la expresión kantiana "conciencia en general" (Bewusstsein überhaupt), esto es, una conciencia impersonal, general, innominada, lo único que nunca puede convertirse en objeto o contenido de la conciencia. Esta concepción no niega la existencia del mundo espacio temporal que nos rodea, pero sostiene que todo ser es un ser en la conciencia.

La noción de valor desempeña en la teoría general del conocimiento de Rickert un papel muy principal. Conocer es, según él, juzgar, es decir, un afirmar o negar, un aprobar o desaprobado, un tomar posición frente a un valor. Tal afirmación o negación no se funda en impulsos psicológicos, sino mas bien en un deber, en algo que se nos opone desde fuera. Un juicio es correcto, porque juzga como debe ser juzgado, no porque dice lo que es real. Nuestros juicios no son verdaderos porque enuncian lo real; llamamos real a lo que debe ser reconocido como real por nuestros juicios. De esta manera, Rickert formula un concepto axiológico de la realidad.

Rickert distingue claramente el deber del valor. Valor es lo que vale (aunque no existe) en sí y por sí. El valor se funda en sí mismo; el deber, en cambio, está relacionado con un sujeto, a quien le exige obediencia. Los valores no tienen otro modo de ser que el del valer (Gelten) y forman un reino, que se encuentra más allá del sujeto y del objeto.

También distingue Rickert el valor de las valoraciones, que son actos de aprehensión de los valores. En este tipo de actos, el sujeto toma posición con relación al valor absoluto. Huelga decir que el valor no puede entenderse como hecho psíquico, sino precisamente como un "pasar sobre" lo psíquico, en dirección a los valores. Ni es tampoco un valor, sino un simple apuntar a valores. El ser del valorar es lo que Rickert llama su sentido (Sinn). En esta forma se constitu-



ye el reino del sentido, intermedio entre el reino del valor y la realidad y cuya misión es unir a ambos.

Señalada la importancia que Rickert atribuye a los valores en su filosofía en general y en su teoría del conocimiento en particular, pasamos a exponer sus ideas sobre el tema "Ciencia cultural y ciencia natural", materia de un libro muy conocido entre nosotros por la respectiva versión española.

Rickert distingue las ciencias culturales de las naturales; pero considera que no se refieren realmente a materias distintas, mejor dicho, que no se distinguen por sus objetos. Según la distinción entre las ciencias culturales y naturales se funda propiamente en la lógica, en la manera de elaborar sus conceptos, pero no en la gnoseología, ni mucho menos en la ontología propiamente dicha. Los métodos y procedimientos para la captación de sus objetos son radicalmente distintos; pero sus objetos mismos no lo son. (1)

Esta pura diferencia lógica entre las ciencias culturales y las naturales, reside en la forma de su conceptualización. La realidad, en su fondo, es irracional, pero nosotros tendemos sobre ella una red racional de intelección, y procedemos según sea el punto de vista natural o cultural, de dos maneras completamente distintas. Desde el punto de vista natural, utilizamos la conceptualización generalizadora. Sin parar mientes en las diferencias, dirigimos nuestra atención exclusivamente hacia lo constante. Entonces, con unos cuantos elementos, formulamos un concepto generalizador.

Tal forma de conceptualización es, ciertamente, legítima; pero debe reconocerse que sólo se dirige a la captación de ciertos aspectos de la realidad. Por este medio, toda la realidad puede ser reducida a conceptos generalizadores, tarea a la que se consagra con ahinco (no siempre justificado)

---

(1) Ciencia cultural y ciencia natural, H. Rickert, Espasa-Calpe. Trad. de Manuel G. Morante.

la ciencia natural. Desde luego, este problema no podía plantearse quien, como Rickert, parte de la tesis inadmisible desde todo punto de vista, de que las ciencias naturales no difieren ontológicamente de las culturales; y que la única diferencia entre ellas es la forma especial de su conceptualización.

Las ciencias culturales no se interesan en lo universal; se dirigen exclusivamente hacia lo individual. “A quien quiera reservar el nombre de ciencia—dice Rickert—para los productos de la concepción generalizadora no hay, naturalmente, objeción alguna que oponerle, porque semejantes determinaciones terminológicas caen más allá de la verdad y la falsedad. Pero nadie podrá sostener que sea particularmente feliz y acertada una terminología que no admite el nombre de ciencia para las obras de Ranke y otros grandes historiadores. Mejor fuera, en cambio, esforzarse por elaborar un concepto de la ciencia que comprenda todo lo que generalmente se llama ciencia, y para tal fin sería preciso ante todo tener en cuenta el hecho de que las ciencias no presentan siempre la misma forma del método naturalista, o sea generalizador”. De este modo, reivindica Rickert el derecho de las ciencias culturales o históricas a exigir igual forma de acatamiento que el que merece las ciencias de la naturaleza. Con excepcional claridad, define el carácter individualizador e histórico de las ciencias de la cultura. El que habla de historia—dice—refiérese siempre al transcurso individual y único en el tiempo de una cosa; precisamente en la filosofía es corriente contraponer lo histórico, como particular, a la natural, como universal. El derecho histórico es el derecho singular, el derecho individualmente considerado, en oposición al derecho natural, que es común a todos o que debe ser común a todos. La religión histórica es la religión singular, la religión particular, en opo-

sición a la religión natural, la cual se cree que está dada a todo hombre juntamente con su naturaleza general humana. (2),

Ahora bien, cómo es que las ciencias culturales se dirigen hacia lo individual. Esta pregunta no se puede contestar si no se hace un análisis de los elementos que constituyen lo individual. En el dominio de lo individual encontramos elementos reales y elementos ideales. Los elementos reales son los hechos. El investigador de las ciencias culturales se propone, en efecto, indagar estos hechos. El Renacimiento, la Revolución Francesa, la Guerra Mundial, son hechos de esta especie, y constituyen la materia inmediata y directa que se presenta en el campo de las ciencias culturales.

No bastan, ciertamente, los hechos para la constitución del concepto individualizador científico cultural. Es necesaria, además, la concurrencia de los valores y la respectiva valoración o captación del valor. La concepción de Rickert respecto a los valores está de acuerdo, en principio, con la de todos los modernos axiologistas, en cuanto considera los valores como meras idealidades. Para Rickert, la conceptualización histórico-individual se rige por valores. Si los procesos culturales se distinguen de la naturaleza, esto se debe únicamente al punto de vista de los valores, es decir, al procedimiento avalorativo, característico del método individualizador-histórico, opuesto al procedimiento de la ciencia natural, dirigida al descubrimiento de conceptos universales que, en la forma de conexiones legales, establecen un enlace de constancia entre todos los hechos del mismo tipo, sin ocuparse para nada de la referencia a los valores culturales. Tal referencia a los valores se advierte claramente en la labor del historiador, quien trata sólo de exponer lo signifi-

---

(2) Ciencia Cultural y Ciencia Natural, pág. 74.

cativo, lo importante, lo interesante, lo esencial, sin cuidarse de lo que no reúne estas condiciones. Es evidente, que los hechos que merecen estos calificativos son hechos valiosos y que no pueden comprenderse sin referirlos a valores. La falta de esta referencia convertiría los hechos expuestos en aburridos, insignificantes y triviales. Al perder el relieve que les otorga la referencia al valor, perderían también su importancia histórica, rebajándose y confundándose en el mismo plano de los hechos comunes, donde los destacó la avaloración del historiador.

La selección que el criterio avalorativo introduce en el conjunto de los hechos, se realiza también en el complejo de la misma experiencia histórico-cultural. En la vida de un personaje hay aspectos que son interesantes para el historiador y otros que no lo son. Los interesantes son los que están dotados de sentido histórico; lo cual se debe, sin duda, a que se encuentran enlazados con valores. Admitido este principio, debe concluirse rechazando de la categoría de ciencia histórico-cultural la labor paciente de los eruditos, quienes pierden su tiempo exponiendo infinidad de detalles sin importancia, cuyo descubrimiento no afecta en nada el sentido profundo y esencial de los hechos históricos. Multitud de hechos vulgares, que se toman en consideración exclusivamente porque se refieren a determinado personaje histórico son el tema frecuente de sesudos trabajos de historiografía, sin que aiente en ellos ni la sombra de interés histórico, pues no se refieren a ningún valor cultural ni presuponen en el sujeto ningún talento especial para realizarlos, toda vez que hubieran podido serlo por otro cualquiera y en cualquier tiempo.

La concepción de Rickert, y en particular en cuanto se refiere a las ciencias culturales, tiene el acierto de haber puesto sobre el tapete la cuestión de los valores. Los valores

son efectivamente lo que da sentido a los hechos humanos, el significado permanente de cualquier suceso histórico. Además, los valores constituyen el factor objetivo en el conocimiento histórico. En efecto, un concepto, referido únicamente a hechos, sólo sería capaz de reproducir, manteniendo todos los contenidos históricos en el mismo plano. Lo que permite, en cambio, destacar y dar relieve, individualizando los contenidos históricos, son los valores. Gracias a la captación de los valores, el conocimiento histórico se puede apoyar en bases firmes, captando la realidad objetiva de los hechos, y apreciándola con un criterio igualmente objetivo, superior a la simple opinión personal y al punto de vista relativo en que nos encontramos colocados. En otros términos, el valor es lo que hace posible que la historia sea ciencia y que se pueda hablar con derecho de ciencias culturales particulares.

Es muy discutible la limitación metódica en que se encierra Rickert. Nadie puede negar hoy que entre la ciencia cultural y la natural hay una diferencia metódica, lógica; pero afirmar que esta es la única, que no existe una subyacente diferencia ontológica, es inadmisibile. Justamente, esa diferencia es la que permite la diferenciación de los métodos. La evidencia de que la exposición del desenvolvimiento del huevo, hecha por von Baer, para usar un ejemplo tomado del mismo Rickert, es algo completamente distinto de la historia que hizo Ranke de los Papas romanos en los siglos XVI y XVII es el fundamento de la distinción metódica entre ciencia natural y cultural; y por otra parte, a nadie se le puede ocurrir, aunque aquí se emplea el concepto de desarrollo, identificar un proceso natural evolutivo, como en el que presenta von Baer, con la verdadera historia de la cultura, como caso presentado por Ranke. El mismo Rickert, en el capítulo correspondiente de Ciencia cultural y Cien-

cia natural, reconoce que aquí hay una “diversidad de problemas”, y que de ella se sigue que deben existir diversas formas lógicas de tratarlos. Lo único que queda por dilucidar es, si todos los problemas de las ciencias culturales pueden ser tratados en forma lógica, conceptual, o si se requiere ejercitar alguna facultad especial más en armonía con los objetos de la investigación cultural, asunto que se puede tratar mejor al exponer, en seguida, las ideas de otro gran teórico de las ciencias espirituales: Guillermo Dilthey.

*Teoría de Dilthey.*—La actitud de Dilthey frente a las ciencias espirituales es semejante a la de Kant frente a las naturales. Del mismo modo que Kant fué el gran pensador crítico de las ciencias de la naturaleza, Dilthey lo fué de las ciencias del espíritu. Así como Kant intentó fundar una teoría del conocimiento natural, Dilthey se propuso construir una teoría del conocimiento espiritual.

El punto de partida de este pensador es una nueva concepción de la psicología. Hasta la época de Dilthey, la psicología que prevalecía en todos los campos era el asociacionismo, que concebía el mundo espiritual y psíquico a semejanza del mundo material. En efecto, así como el mundo material está constituido por diversos elementos irreductibles que se enlazan en virtud de determinadas leyes, el mundo espiritual está también formado por elementos simples, vinculados entre sí por las leyes de la asociación, de donde viene el nombre de asociacionismo con que se conoce este estilo de psicología. Tal imagen del mundo es naturalista y falsa, según Dilthey, porque concibe falsamente lo espiritual a imagen y semejanza de la naturaleza de los físicos, trasladando al dominio de la vida anímica la visión atomista y mecánica que prevalece como fundamento de toda noción sobre los hechos naturales y sus relaciones. Además, el asociacionismo es explicativo.

Por asociación se forma la percepción, la imaginación, el juicio, el raciocinio; por asociación se recuerda, se piensa, constituyen las ideas generales; por asociación surgen los estados afectivos y volitivos; por asociación, por último, se erige la personalidad en centro de nuestra vida psíquica, en el que confluyen recuerdos, imágenes, ideales, todo lo cual a su vez ha tenido su base en infinidad de síntesis de sensaciones. De aquí procede la teoría de que todo es síntesis, desde las sencillas que se producen en el plano de los hechos elementales, hasta las complejas que dan origen a los fenómenos superiores de la vida anímica. Se considera la vida espiritual como si fuera un simple mosaico, donde los hechos elementales se componen y descomponen como trozos de madera. Contra esta concepción de lo anímico reaccionó fuertemente Dilthey, reprochándole su naturaleza constructiva y atomística, y haciendo resaltar al mismo tiempo su estéril tendencia explicativa, es decir, su propensión a atender a las circunstancias o razones de los hechos más que a los hechos mismos, a reducir la totalidad a sus elementos simples, a atender a lo formal y a lo legal, antes que al riquísimo contenido de la vida espiritual.

Según Dilthey, la psicología debe buscar su verdadero centro; debe ser ante todo descriptiva y analítica y no explicativa y de elementos. Debe saberse ante todo cómo es la vida espiritual; y esta finalidad solo puede cumplirla una psicología que comprenda la vida espiritual en su totalidad, en su estructura, no en sus elementos. Pues bien, el enfoque del problema desde este punto de vista constituye uno de los más grandes sucesos en la historia de la psicología, tanto por lo que significa en sí mismo como por sus repercusiones en todas las direcciones de la cultura.

La noción de estructura,—que es fundamental para entender la psicología de Dilthey,—puede ser definida des-

de el punto de vista formal y desde el punto de vista material. Formalmente, estructura es el enlace vivencial mutuo de hechos psíquicos diversos. Nuestra experiencia íntima nos muestra, en efecto, cómo se enlazan, se apoyan, se refuerzan y se funden en una unidad estructural los elementos que sólo por el análisis podemos distinguir en la vida psíquica. Materialmente, en la estructura hay enlace recíproco de la aprehensión de lo real, del sentimiento de los valores y de la realización de fines vitales. El sentido material de la conexión estructural muestra el carácter concreto del análisis de Dilthey, su instalación en la vida psíquica real, tal como se presenta en la dimensión histórica.

A la noción de estructura, agrega Dilthey la determinación de dos caracteres propios del complejo anímico: evolución e historicidad. Estos caracteres precisan los contornos del complejo y permiten su adecuada comprensión. Transformarse, cambiar constantemente es rasgo que se advierte en la vida psíquica con evidencia inmediata. Tal transformación se opera gracias a la naturaleza teleológica de lo anímico, según la cual es el todo lo que determina los elementos, y no a la inversa. Pero, como la evolución no es un simple pasar sin dejar huella, sino que, al contrario, implica acumulación, la imagen de lo psíquico se nos presenta en todo momento con la plenitud de su valor, como totalidad coordinada internamente con los momentos precedentes y enlazándose en conexiones cada vez más amplias, a través de todas las edades de la vida, es decir, en la forma de una verdadera historia.

Previa esta sumaria aproximación a la psicología de Dilthey, nos queda por hacer ver la forma en que esta nueva concepción de lo espiritual contribuye a la fundamentación de las ciencias espirituales, es decir, cómo, en el pensamiento de Dilthey, se puede pasar del plano psicológico y

subjetivo al histórico cultural. En realidad, lo que Dilthey llama vivencia se encuentra mucho más acá de las distinciones entre lo objetivo y lo subjetivo, porque vivencia es lo vivido real o mejor dicho lo realmente vivido por el individuo. En este vivir, se nos dan objetos, vivimos un mundo que está frente a nosotros; por lo tanto, la vivencia no es una experiencia subjetiva, interior, abstracta, sino un auténtico vivir, un vivir algo en sí mismo, no un puro discutir solipsista. De esta suerte, en la vivencia se encuentra la clave y la garantía de la interpretación o hermenéutica.

En todas las formas de la vivencia, se observa una transición de lo interno a lo externo, que constituye la expresión. Esta transición no es absoluta, porque siempre queda en la vivencia algo irracional, que no alcanza a asumir la forma de una expresión permanente. Las expresiones son de tres clases: teoréticas, comprendiendo los conceptos, los juicios, los raciocinios, y en general todas las formas del saber científico; expresiones de la sabiduría de la vida, del arte, de la religión, de la filosofía; y expresiones prácticas, relacionadas con la conducta del individuo, es decir, con la posición de fines.

Por la expresión nos instalamos en el reino de lo que llama Dilthey, siguiendo la inspiración de Hegel, el espíritu objetivo, que es objeto de las ciencias espirituales.

Aquí es necesario desprendernos de la psicología, y acudir a otra ciencia, la hermenéutica, cuyo dominio es el reino de las expresiones, y cuyo objeto es interpretarlas científicamente. En el fondo, pues, el problema de la hermenéutica es la comprensión (Verstehen).

Los problemas de la hermenéutica se pueden reducir a tres: 1) contemplar la posibilidad de aprehender algo relativamente extraño a nosotros. En efecto, "la interpretación sería imposible, si las expresiones de la vida fueran total-

mente extrañas; y sería innecesaria, si en ellas no hubiera nada extraño". (3)

2) debe dar reglas para la interpretación. La genialidad del investigador es, realmente, lo que conduce con acierto en la tarea de interpretar las expresiones; pero su manera de actuar se convierte en una técnica y se desarrolla con el desenvolvimiento de la conciencia histórica. De esta suerte, la comprensión se vuelve más segura y se aprovechan las experiencias ajenas. Además, al lado del aspecto positivo, al que no debe darse mucha importancia, se debe valorizar el aspecto negativo de la regulación, representado por la crítica, la cual "nace de las dificultades que presenta la interpretación, y conduce a la limpieza de los textos, a la descalificación de documentos, obras, tradiciones." (4)

3) Por último, la hermenéutica debe asumir la importantísima tarea de determinar las condiciones para obtener conocimientos universalmente válidos. Si el conocimiento histórico debe permanecer encerrado en los límites de lo individual, tenemos que renunciar definitivamente a la constitución de una ciencia histórica; pues lo que permite que el conocimiento de este orden alcance la dignidad científica no es otra cosa que su validez universal. Desde luego, en el campo en que se sitúa Dilthey, es muy difícil resolver este problema; y sin embargo, se tiene que plantear. En efecto, determinar categorías para el conocimiento racional, en el sentido de Kant, es comprensible y factible. Pero Dilthey pretende realizar este propósito en el dominio de la vida espiritual, considerada en su totalidad, lo que equivale a alcanzar fines que son propios de la razón en el dominio de lo irracional y con medios irracionales, toda vez que

---

(3) Dilthey, *Gesammelte Schriften*, 7 pág. 225.

(4) *Ibid.* pág. 217.

la comprensión exige la colaboración de "todas" las fuerzas del ánimo, no exclusivamente de las intelectuales.

Las categorías del conocimiento espiritual objetivo señaladas por Dilthey, se dividen en formales y materiales. Las primeras surgen de las formas elementales del pensamiento y son atributos de toda la realidad. Ellas son: unidad, multiplicidad, igualdad, diferencia, diferencia de grado, relación. (5) "Las categorías formales son expresiones abstractas para las modalidades lógicas del distinguir, identificar, concebir los grados de la diferencia, vincular, separar. Constituyen, por decirlo así, una aprehensión de más alto grado, que solamente constata, pero que no construye a priori. Se presentan ya en nuestro pensamiento primario y luego se hacen valer en nuestro pensamiento discursivo, en un grado más elevado. Estas categorías son las condiciones formales tanto del comprender (Verstehen) como del conocer (Erkennen), de las ciencias espirituales como de las naturales." (6)

Las categorías materiales se refieren a los contenidos mismos; por lo tanto, no pueden aspirar al mismo grado de generalidad que las formales. Dilthey no establece una clasificación completa de estas categorías, pero consigna las de realidad, cosa, causalidad, valor, fin, medio, significación, desarrollo, formación, sentido, etc. (7) Naturalmente, en las ciencias espirituales no rigen las mismas categorías que en las naturales, por lo menos en cuanto a su forma de validez. La transposición abstracta de las categorías naturales al dominio de las ciencias del espíritu da origen a una verdadera transgresión, tan inaceptable como la contraria, es decir, la que consiste en aplicar las categorías espirituales al

(5) Ibid. pág. 196.

(6) Ibid. pág. 197.

(7) Ibid. pág. 302.

campo de las ciencias naturales (Filosofía Natural de Schelling y de Hegel). Así, por ejemplo, no existe causalidad natural en el mundo histórico, no hay causas que produzcan efectos necesariamente y de acuerdo con una ley. En la historia, dice Dilthey, sólo hay acción y pasión, acción y reacción. Aunque formalmente se apliquen algunas categorías, tanto al mundo histórico como al mundo natural, su significación es distinta en ambos casos; así la categoría formal de la relación del todo a la parte, empleada también en la ciencia natural, recibe un sentido propio en el campo de las ciencias espirituales, que procede de la esencia de la vida y que tiene su realización o cumplimiento no sólo en la vida orgánica, grado intermedio entre lo inorgánico y el mundo espiritual, sino también en forma estrictamente individual, en la formación de los seres espirituales singulares. Por ilustración, transcribimos algunos fragmentos de Dilthey, relacionados con la determinación de categorías individuales en el estudio de autobiografías, "las formas supremas y más instructivas en las que se nos presenta la comprensión (Verstehen) de la vida".

Agustín, Rousseau, Goethe muestran sus típicas formas históricas. ¿Cómo captan estos escritores la conexión de su propio transcurso vital? Agustín está dirigido completamente al enlace de su existencia con Dios. Su obra es al mismo tiempo meditación religiosa, plegaria y narración. Esta narración tiene su meta en el suceso de su conversión y todo acontecimiento anterior es sólo una estación en el camino a esta meta, en la que se decide la intención de la Providencia con este hombre. Ningún goce sensible, ningún entusiasmo filosófico, ninguna alegría de retórico por el brillo del discurso y ninguna otra relación vital tiene para él un valor en sí. En todo, siente el contenido vital positivo raramente mezclado con el anhelo de aquella relación trascendente; todo es pasajero y recién en la conversión nace una relación eterna y feliz. Así, comprende su vida en la relación de las partes

de la misma a la realización de un valor absoluto, de un bien supremo incondicionado, y en esta relación mira retrospectivamente la significación de todo momento vital anterior. No encuentra en su vida desenvolvimiento, sino preparación para la desviación de todos los pasajeros contenidos de la misma hacia su fin.—Rousseau. En las Confesiones, la relación a su vida puede ser captada solamente en las mismas categorías de significación, valor, sentido, fin. Toda Francia estaba llena de murmuraciones sobre su matrimonio, su pasado. En horrible soledad contemplaba la acción incesante de sus enemigos contra él, misántropo hasta el delirio de persecución. Si atendía a sus recuerdos, se veía educado en el estricto orden calvinista de la casa; luego, surgiendo difícilmente de una oscura vida de aventurero a la actividad del grande que vivía en él, enlodado en su camino por todo el fango de la calle, mal alimentado, impotente frente al dominio del mundo distinguido y de los espíritus selectos a su alrededor. Pero, de todos modos, apesar de lo que hubiera hecho y sufrido y de la corrupción que hubiera en él, se sintió como una alma distinguida, generosa, con sentimientos de humanidad, en lo que consistía el ideal de su tiempo. Eso era lo que él quería poner al mundo ante los otros: quería dar valor al derecho de su existencia espiritual, mostrándola tan completa como era. También aquí se interpreta el curso de los sucesos de una vida. Se busca una conexión que no existe en la mera relación de causas y efectos. Si se quiere expresar, hay que hacerlo con palabras, como valor, fin, sentido, significación. Si miramos más de cerca, hay una relación característica y jerárquica de estas categorías, en la cual se realiza la interpretación. Rousseau quiere ante todo que se reconozca el derecho de su propia existencia individual. En esta se contiene una nueva visión de infinitas posibilidades de realización de los valores de la vida. Partiendo de esta visión se forma la relación de las categorías bajo las cuales es comprendida su vida.—Goethe. En Poesía y Verdad se manifiesta como un hombre universal histórico, con relación a su propia existencia. Se le ve en relación con el movimiento literario de su época. Tiene el tranquilo y orgulloso senti-

miento de su posición en ella. Así, para el anciano, que mira retrospectivamente, es significativo todo momento de su existencia en doble sentido: como plenitud de vida gozada y como fuerza que actúa en la conexión de la vida. Toda presencia en Leipzig, en Strassburgo, en Frankfurt es sentida por él como colmada y determinada por el pasado y como extendiéndose para la formación del futuro, es decir, como desenvolvimiento. Aquí podemos calar más hondamente en las relaciones que existen entre las categorías de captación de la vida. El sentido de la vida se encuentra en la formación (Gestaltung), en el desenvolvimiento; desde aquí, se determina la significación de los momentos de la vida de una manera propia; ella es al mismo tiempo valor del momento vivido y su fuerza eficiente.

Toda vida tiene un sentido propio, en el cual toda presencia que se recuerda tiene un valor propio; y sin embargo, al mismo tiempo tiene en la conexión del recuerdo relación a un sentido del todo. Este sentido de la existencia individual es completamente singular, insoluble al conocimiento (Erkennen) y sin embargo representa, como una mónada de Leibniz, el universo histórico. (8)

### Biblioteca de Letras

La teoría de la comprensión histórica reposa, ciertamente, sobre algunos supuestos, tales como la historicidad de la naturaleza humana, la posibilidad de que el individuo se emancipe de la limitación histórica, por el conocimiento y sobre todo la doctrina ya sostenida por Schleiermacher, según la cual entre los seres intelectuales sólo hay diferencias cuantitativas, pero no cualitativas. Entre el actor y el intérprete hay una mera diferencia cuantitativa, porque los actos espirituales de que el actor histórico o personaje es capaz, somos capaces nosotros. El tiene representaciones, sentimientos y realiza actos de voluntad. Nosotros nos diferenciamos de él, únicamente, en la fuerza de nuestras representaciones,

---

(8) Ibid. pág. 198.

sentimientos y voliciones. Dilthey cree que todos los procesos psíquicos se desarrollan sobre un fondo estructural común. Acaso, frente a esta tesis, surge de nuevo el problema si consideramos que no es lo común lo que interesa al objeto del conocimiento histórico, sino precisamente lo que se destaca como singular dentro de lo común, tanto en las conexiones individuales como en las más amplias conexiones representadas por los sucesos históricos. Se advierte, pues, la necesidad de superar esta limitación concediendo al conocimiento histórico los mismos atributos que al conocimiento natural, es decir, reconociéndole aptitud para la captación y elaboración objetiva del mundo cultural; para lo cual, es preciso eliminar la premisa psicologista implícita en la teoría de la comprensión de Dilthey. En efecto, la llamada autognosis (*Selbstbesinnung*), conocimiento de sí mismo o percatación de sí mismo, como propone Ortega y Gasset, no llega a colmar, por más entusiasmo que pongan en ello fervientes expositores de Dilthey, el abismo que media entre la "percatación de sí mismo" y la percatación de lo que no es "sí mismo", o de lo que ya, por lo menos en parte, ha dejado de ser "sí mismo". A lo que parece, el conocimiento histórico, en cuanto comprensión, se nos da realmente en forma mucho más sencilla y directa, que la que requeriría el rodeo del conocimiento de sí mismo. Además, las objetivaciones del espíritu depositadas en el mundo histórico cultural tienen una vida propia, que no puede agotarse en el retroceso interpretativo a los elementos vivenciales. El mismo Dilthey ofrece en sus interpretaciones históricas ejemplos alucinantes de lo que puede hacer la fuerza interpretativa, en las que la referencia psicológica es un simple aditamento sin importancia de la captación genial.

*Teoría de Spranger.*—Bajo el fuerte influjo de Dilthey, se desarrolla el pensamiento de Spranger en torno a la teoría

de las ciencias espirituales y desde luego al método comprensivo. Su punto de partida es también la psicología. Desde luego, rechaza en esta ciencia el atomismo y la tendencia a construir la vida psíquica a base de elementos simples, usual en el asocianismo, cuyo estilo es denominado por Spranger precisamente psicología de elementos. "La psicología de elementos trata de distinguir los procesos de la conciencia individual hasta sus últimos componentes irreductibles." (9)

Frente a esta psicología de elementos, Spranger se decide por una psicología estructural, que comprenda el alma en su totalidad o con relación a totalidades; y la define diciendo, que es toda psicología que comprende los fenómenos psíquicos parciales por la situación que los valores les deparan en el todo unitario y por su significación para estos complejo funcionales totales. (10) Tal psicología estructural, se funda en el supuesto de que existe un reino de valores, al que se refieren las vivencias de los individuos. El análisis y la descripción de esas vivencias constituye uno de los capítulos más interesantes de las Formas de Vida de Spranger.

Otra de las nociones fundamentales del pensamiento de Spranger es lo que llama "sentido". Tiene sentido, según Spranger, lo que es miembro constitutivo de un conjunto valioso. El todo de valor es lo que da sentido a las partes; por consiguiente, las partes no pueden entenderse por sí mismas, sino por relación al todo. El sentido expresa, pues, la relación de algo a un valor. "En una proposición gramatical, tiene cada palabra su sentido determinado, y la proposición entera tiene a su vez su sentido en el complejo de un conocimiento o de una declaración, esto es, desde el punto de vista de un valor teórico. En una máquina tienen las par-

---

(9) Eduard Spranger, *Lebensformen*, pág. 9.

(10) *Psicología de la edad juvenil*, pág. 28.

tes un sentido, que está determinado por el trabajo total de la máquina. Una acción tiene sentido cuando es el resultado del propósito de realizar un valor y puede comprenderse por un complejo de valores. Los productos y las instituciones de una cultura tienen sentido, cuando contribuyen en algo al todo de la vida de esa cultura; y pierden su sentido, cuando desaparece esta dependencia respecto del valor del todo". (11).

La comprensión de un todo de sentido no siempre se agota en él; a veces un todo de sentido se encuentra incorporado a otro, y éste a su vez a otro u otros. Así se constituye una escala en la comprensión de los todos de sentido, hasta que llegamos a la comprensión absoluta. La estructura de sentido de un individuo, por ejemplo, puede ser incorporada a la totalidad de su cultura, de su tiempo, a la naturaleza humana, a su posición frente al mundo, etc. A medida que se recorren estos grados, la comprensión de los todos de sentido es más adecuada y más esencial.

Con los conceptos de sentido, estructura y estructura de sentido, emprende Spranger la tarea de discriminar los tipos humanos fundamentales, lo que supone la captación comprensiva de las diversas direcciones que puede seguir la formación espiritual del individuo con relación a la constelación de los valores. Distingue los seis tipos siguientes: teórico, estético, económico, social, político y religioso. El tipo teórico está orientado hacia la objetividad; su ley formativa es la de la verdad. El tipo estético se dirige hacia la formación de valores artísticos; su ley es la de la forma. El hombre económico se orienta hacia fines utilitarios; su ley es la de obtener medios para conseguir sus fines. El tipo social está dirigido hacia los valores de la caridad, la

---

(11) Psicología de la Edad Juvenil, E. Spranger, pág. 22.

justicia, el amor; su ley es la del amor. El tipo político se orienta hacia el poder; su forma legal es la voluntad de poder. El tipo ético-religioso se dirige hacia el valor total de la vida; su ley es la sumisión, la devoción, la inclinación a la ley suprema y total de la vida.

La simple descripción de estos tipos nos hace ver claro la conexión que existe entre el orden subjetivo y el objetivo, en otros términos entre el alma individual o espíritu subjetivo y las objetivaciones espirituales, designadas por Spranger como espíritu objetivo, siguiendo la tradición de Hegel y Dilthey. En buena cuenta, pues, esta psicología científico-espiritual constituye un elemento interpretativo muy valioso para las ciencias espirituales; puesto que toda ciencia espiritual, para comprender su objeto, tiene que retroceder hasta estas estructuras de sentido fundamentales descritas por Spranger, las que a su vez, como ya se ha dicho significan algo por su relación con los valores.

La determinación de los tipos de vida espiritual, así como la determinación de las estructuras objetivas culturales a las que estos tipos se refieren, implican una teoría de la comprensión. Spranger distingue expresamente psicología descriptiva de explicativa, la primera fundada solamente en el revivir. La psicología comprensiva necesita además reposar en formas categoriales, en nexos de sentido, que el pensamiento imprime al material empírico de las vivencias íntimas. La mera reproducción intuitiva de la serie de los estados internos de otro, no es comprender; como tampoco tener excitaciones retinianas es ya ver, en el sentido de percibir. (12) En efecto, la mera reproducción implica una limitación, y conduciría al caos, sin un criterio regulativo, sin una elaboración selectiva capaz de adherir a lo

---

(12) Psicología de la Edad Juvenil, pág. 25.

esencial, adscribiéndola en totalidades de sentido cada vez más amplias. La comprensión debe tener, pues, un valor gnoseológico, es decir, debe ser mucho más que una simple resonancia interior o un simpatizar. “Comprensión es un acto teórico muy complejo, en el que concebimos, con pretensión de objetividad, la conexión interior plena de sentido, en el ser y en el hacer, en el vivir y en el conducirse de un hombre, de un grupo humano, o en el sentido de una objetivación espiritual”. (13) No es un mero transportarse dentro de una totalidad espiritual (Sichhineinversetzen); implica la captación de objetividades reales, lo cual sólo puede tener lugar en actos teóricos efectivos. Para que se realice esta transición a la objetividad, no es necesario que exista una afinidad personal entre el que comprende y el objeto de la comprensión. En este sentido, no es apropiada la teoría de Dilthey de la homogeneidad cualitativa. Si lo fuera, estaríamos condenados a comprender solamente lo homogéneo, o a comprendernos solo a nosotros mismos. Precisamente lo contrario parece verdad: comprendemos mejor lo que nos es distinto o ajeno y tenemos gran dificultad para comprendernos a nosotros mismos. Los extraños son los que mejor nos comprenden; y más fácil que comprender la situación actual, nos es comprender situaciones y personajes históricos. Es frecuente que la proximidad a los individuos o a los sucesos que nos son afines por razón de tiempo, sea un obstáculo para la recta comprensión objetiva, la cual se produce con más eficacia, cuando adoptamos un punto de vista distante y elevado. Spranger ha apreciado muy bien esta situación, y en vez de la afinidad cualitativa, propone la afinidad legal. Según él, es la unidad legal o uniformidad la que aclara el enigma de la comprensión. Así como en Kant—

---

(13) *Lebensformen*, pág. 410.

dice—las leyes de la conciencia que conoce, coinciden con el esquema fundamental de la legalidad natural objetiva, la legalidad en la comprensión del espíritu sería idéntica con la legalidad del espíritu mismo. (14)

La comprensión puede ser de dos clases: actual e histórica. La primera puede comprender objetos materiales en los que se dan valores, como los económicos; signos o símbolos, cuya significación es espiritual, como el lenguaje; situaciones espirituales, estados de ánimo, relaciones de pensamiento y personalidades, objetivaciones espirituales, como un manuscrito, una obra de arte, una disposición legal.

La comprensión histórica es la más compleja; porque aquí no sólo se trata de comprender el sentido de un objeto, o de una persona, o de una institución, sino además sus conexiones estructurales con la cultura de un tiempo determinado, su relación con un ambiente y su ubicación en el proceso general de la cultura. La enajenación que requiere el historiador es mucho mayor que cualquier otra, pues necesita transportarse a otras épocas, comprender a otros hombres que no son los de su tiempo y establecer relaciones con la mayor objetividad posible. Spranger da idea de este proceso en el detenido examen de la comprensión histórica que nos brinda, en sus Formas de Vida, con relación al caso especial de Sócrates. Un investigador que quisiera comprender a Sócrates histórico, tendría que pasar por las siguientes etapas: 1) Recolección de datos (lectura de Jenofonte y Platón). 2) El material examinado tiende a constituir una imagen total en la que se incluyen noticias sobre la vida, doctrina y muerte de Sócrates. 3) Dentro de esta imagen total histórico-concreta, pone líneas que son interiores a la estructura de su espíritu. Conformar el material a través de

---

(14) Lebensformen, pág. 412.

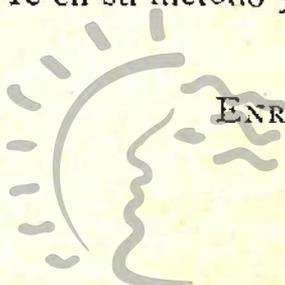
una red de categorías comunes al que comprende y al comprendido. Y realiza toda esta labor desde el punto de vista unitario y estable, desde el cual es comprensible para él la multiplicidad de las expresiones de la vida socrática. 4) Por último, hay un momento crítico en el cual se corrigen las visiones inapropiadas. El enlace de lo actual con lo presente y lo futuro, constituye el proceso en el cual se mueven las realidades históricas.

La comprensión histórica, tal como la concibe Spranger, no alcanza a tocar, a pesar de la voluntad de objetivación, la absolutez de sus objetos. "Nosotros no llevamos en nosotros mismos jamás la estructura pura y absoluta del espíritu, sino siempre un alma condicionada, personal e históricamente, la que está al mismo tiempo bajo la influencia de objetivaciones históricas-espirituales". (15) Tal conclusión es inevitable, desde que se sostiene que la comprensión tiene que hacerse partiendo del espíritu subjetivo, del individuo histórica y concretamente constituido. Además, la ley misma del objeto lo mantiene, en el acto teórico, en incommovible condición de heterogeneidad. Si queremos captar esa heterogeneidad desde nuestro propio punto de vista subjetivo, o más bien dicho a través de nuestra subjetividad, el conocimiento histórico estará siempre condenado al relativismo, y en el mejor de los casos se creará con derecho a captar únicamente la epidermis, lo fenoménico, lo que puede aprehenderse a través de la red categorial. Hace falta, pues, una teoría de la comprensión histórica, y de cualquier otro tipo de comprensión que, poniendo un poco de lado las precauciones críticas, el objetivismo y el psicologismo, afronte el conocimiento del mundo histórico-cultural, sin la debilidad y el recelo implícitos en las doctrinas que hemos examinado,

---

(15) *Lebensformen*, pág. 429.

en las mismas que se encuentra ya en germen, como en Dilthey, y claramente como en Rickert y Spranger, una tendencia a considerar la comprensión en su significación objetiva y con referencia a los valores. No se puede admitir la situación teórica de media ciencia, que algunos asignan todavía a las ciencias espirituales, mientras las naturales reciben el homenaje correspondiente a su dignidad. Ni son motivo suficiente para mantener esta situación, las múltiples dificultades con que tropieza la teoría de la comprensión. Estas mismas dificultades, y aun mayores, tienen que vencer las ciencias de la naturaleza; y sin embargo, sus cultivadores mantienen la fe en su método y en su poder de objetividad.



ENRIQUE BARBOZA.

**Biblioteca de Letras**  
«Jorge Puccinelli Converso»

---

## La poesía de Ricardo Peña.

Hoy, Ricardo Peña, prosigue su carrera poética, en los mundos que le son propios. Con apacible serenidad, podemos decirle desde la tierra, algo de lo que pensábamos cuando lo veíamos discurrir entre nosotros, con ese ademán ausente con que nos persuadía de su predestinado destino poético. Todos estábamos convencidos de que Ricardo Peña, era dueño de la materia divina, que manejaba como tesoro que no se fuera a extinguir nunca. Sin límite y sin cronología, nos exhibía este maravilloso caudal, como desprendido de algún poema nórdico orlado de anchurosas flores de leyenda. Por eso su vida transcurrió fuera de toda pena. En ella los minutos se consumían como ambrosía grata a los dioses, para retornar transformados en notas impalpables, en discretos interludios y en páginas poéticas que tapizarán con magnificencia rutilante, todo un anchísimo aposento de nuestra poesía.

Nunca comprendió el apresuramiento, como razón de existir. Todavía lo recuerdo, cuando entre sus palabras fluentes como páginas de Heráclito, hablada con tranquila pasión—la más sabia, la superior—de la vida, y de la forma necesaria de salvarla *fugándose en el éxtasis*. Se ausentaba frecuentemente de entre nosotros: envidiábamos su capacidad para abandonar el mundo con ufanía tan impaciente. Pero de su viaje regresaba, siempre, con alguna preciosa vianda espiritual. Y por ello, casi sin proponérselo,

fué en realidad, el lírico más fecundo de la joven poesía peruana. Nacido en 1896, nadie podría reparar en la distancia física que lo separaba de la última generación literaria. Ricardo Peña era *poeta joven*, y lo habría sido hasta hoy día, si la muerte no hubiera formulado su objeción definitiva, en un neblinoso día del mes de Julio del año de 1939.

Vario y novedoso en su acento, Ricardo Peña, sorprende de palabra en palabra y de semilla en flor. Nos place, por ejemplo, recordar su libro primigenio, como uno de esos admirables telones, con paisajes *fin de siglo*, con frondas que se entreabren para hacer surgir glorietas literarias de un primor incalculable. A través de los surtidores antiguos, vemos avanzar la figura poética de Ricardo Peña, el año de 1924. "Floración" se llama su primer libro. "Estas poesías representan en síntesis, los instantes más bellos, los más puros de mi juventud", confesaba en su primera página. Las había escrito, años atrás, en 1918 y 1919, cuando entre ese mundo alborotado y pujante de la vida universitaria, llegaba a su alma la llamada definitiva del amor. Su voz gozaba del acento juvenil presto a llegar al madrigal con fragancia de flores despiertas. Los compases que marcan esta etapa de su vida, incluyen un ramillete de nocturnos en su *bouquet* sentimental:

"Noche honda y callada  
matizada de estrellas  
noche plena de rosas  
bellas

Los jardines dormidos  
en un silencio grave;  
y el corazón ya listo para el vuelo  
con las alas tendidas como un ave".

Pero estas estrofas son a la manera de dibujos primitivos, con que se borrarían las horas alternas de los estudios. El artista enamorado de los verdaderos y misteriosos remanentes de la poesía, se sumerge bajo esta superficie encantada, para reaparecer cargado de riquezas, sólo ocho años después. "Eclipse de una Tarde Gongorina y Burla de Don Luis de Góngora" tiene ciudadanía bibliográfica el año de 1932. El lapso intermedio es ¿de negación? ¿de abulia? ¿de trabajo intenso? El conocimiento de muchas páginas inéditas del poeta, nos dará la clave de su derrotero espiritual. En persona había ordenado estos papeles, como preveyendo que cualquiera irsuta circunstancia, podría truncar la fragilidad inestable de su vida. Allí se encuentran más de una docena de poemarios como una biografía sangrante de su pasión. En el primero de estos libros, "Gracia y Diseño de las Horas" se adivina el esfuerzo hecho por el poeta, para librarse de la perspectiva romántica, e ingresar hacia una estancia de serenidad:

"Yo llevo a Dios, me veo en tu alma  
Y escucho a Dios en mí, lágrima y calma".

Son versos de una materia profundamente enamorada. La mujer, en estos días, es altísima y, al mismo tiempo, cercana. Dialoga con ella en una metafísica, llena de sencillez:

"¿Conoces lo insondable  
mi pequeña adorable?"

Insondable es el mar  
el campo  
el cielo.

Insondable el anhelo de amor  
que me domina.

Insondable la luz de tu sonrisa”.

Vive en las calles de La Punta, la playa pedregosa y el mar juvenil; luego, Chorrillos. Una idea religiosa, lo rodea con sabor a página de devocionario:

“Virgen del Aire. Virgen del Aire  
Los ojos graves, los pies alados.  
Todas las tardes, descalza, bajas  
en un concierto de enamorados....”

En la segunda parte de “Gracia y Diseño de las Horas”, se acentúa un *tono de ingenuidad*, que después se haría escuela poética en el Perú, con suerte diversa. Las filigranas de una infantil alegría son trazadas pulcramente:

“Como una cabrita de oro  
se pone el mar a brincar,  
cuando te mira pasar.”

Las flores alzan el vuelo  
de puntillas sobre el mar.

El campo  
es un torbellino  
de margaritas azules  
y luceros verde mar....”

Más breve es “Camino de Sal”, escrito entre 1924 y 1926. Lo planea el poeta, en días en que alterna sus expectativas líricas, con el ejercicio de su profesión jurídica. El

ambiente literario limeño había evolucionado bastante. En 1922, Enrique Peña, el hermano del poeta, había obtenido la Rosa de Oro en unos Juegos Florales que significaron un cambio de frente en nuestro mundo lírico. Nuestro profesorado de San Marcos se renovaba con la incorporación de inquietos elementos de la generación reciente. El legado de “Colónida”, iba a recogerse con ventaja en las rotundas páginas de “Amauta”. El bullicio de las escuelas renovadoras de la vieja Europa, ya se percibía con perfecta claridad. En este ambiente, la poesía de Ricardo Peña se torna imaginista, y así lo acusan los acentos de “Camino de Sal”. Leves rezagos *egurenianos* son superados, inmediatamente, por notas estridentistas, aunque de un estridentismo limitado por la natural sobriedad del autor:

“La pobrecita  
cayó de bruces en el estanque  
tamborileando con sus patitas  
bajo las ondas.

Soñaba ser como los gansos  
—lobos de mar y tierra firme  
almirantes sin espadines,  
ni charreteras.

—La tortuguita!

Todavía recuerdo la algazara  
de los viejos nautas,

qué carcajadas. . . .”

Aparece, un poco, la sonrisa irónica de Jules Renard, entremezclada a esguinces vanguardistas. Sin embargo, el

poeta reconoce la inestabilidad de esta técnica, y los últimos poemas de este libro son de una virilidad desgarradora:

“Cuando todo se va por la pendiente oscura  
y el cielo que anduvimos se ha perdido  
y el campo es mar inmóvil  
y la luna y el sol, marfiles muertos  
entonces, ¿qué es lo que esperamos?....

Y más adelante:

“Angustia de las olas  
Todo el dolor del hombre  
lo trasudo, yo solo.....”

Esta muralla de pesimismo tiene, por virtud, las alegres puertas de luz, que invitan la brillantez de sus umbrales, al atormentado viajero. Una es “El Alba en los Ojos” (1926), y la otra “La Torre del Mar y la Higuera” (1924-1925). En la primera de estas dos muestras poéticas, Ricardo Peña, logra sin proponérselo una manifestación primigenia, en el Perú, del Hai-Kai, que más tarde ensayaría, con éxito, Alberto Guillén:

“El camaleón  
en el jardín de la mañana  
arbola  
los siete velos del iris en la cola.”

En otras ocasiones, está más cerca de la íntima ternura del poema japonés, como en esta obra maestra de sintetismo expresivo:

“Cómo te aman los pájaros!  
Si yo pudiera ser como ellos!  
—Niños que de puntillas cuchichean  
en las granjas rosadas de tus pechos!”

La jugosa mateperrada de los versos del Alberti de “Marinero en Tierra” está trasladada por artes maravillosas a “La Torre del Mar y la Higuerita”. Se inicia bullicioso:

“Embajador del aire quiero ser  
de la higuerita ante el sol.

—Embajador.

A dónde vas, niño desnudo  
de prisa por el mar?

—Parto a ser condecorado  
por el sol—¡Embajadooooooooor!

pero, como el mismo dice, es “meditativo y silencioso” y pasa, rápidamente, como en disonancia melódica, a una canción en voz baja, plena de intimidad:

“Un cielo de primavera  
se abría como un rosal.

En un rincón, la higuerita,  
soñaba, ya, con el mar.  
En la plaza  
los chiquillos  
cantaban la soledad”.

En los años de 1927 a 1929, dentro del clima ideológico

que creó "Amauta", Ricardo Peña se dejó ganar por esta emoción aunque, su temperamento romántico, lo llevaba a la proclama literaria:

"Me escupen los ojos  
vilipendian los otros  
mi soledad vencida.

Alegre, alegre como un niño.

En mi pecho se agolpan  
los pájaros que no han tenido nidos.

Los ríos  
que no tuvieron cauces.

Los hombres  
que no han tenido madres.

Llevo los dedos llenos de cantos y  
luciérnagas.  
No he nacido, Oh amigos en la selva.  
He venido del alba y soy como una flor  
abierta a la tristeza."

"Instancia de la Angustia" (1931), contiene poemas de madurez en la forma y en el dolor. Habla de la "amarga sangre de la sal del cielo" y, más adelante, añade esta idea breve como un *rubay*:

"No tiene el día libertad más pura  
que la que nace de tus ojos muertos.

Por ella, tierra, mar, la misma rosa  
hacen interminable su lamento"

También, descubre la materia del elogio, con una elegancia bizantina, de un bizantinismo recluso y aromoso:

“Pequeño sol se hacía cuando hablaba  
pequeño río cuando sonreía,  
pequeño mundo cuando no cantaba...”

El Canto II de este libro, acusa lecturas clásicas españolas, interferidas con pinceladas de pintura francesa de comienzos de siglo. Allí se descubren unas líneas perdurables, de valor extraordinariamente autobiográfico:

“Tengo el sueño alegre,  
la mirada triste.

Bienhaya el que no se abaja.

Bien hayas  
desgracia, espanto  
fiebre, mentiras.

Bienhaya  
el que tendido vive  
en callado señorío”.

Después de un silencio que lanzaba su curva desde el año de 1924, “Eclipse de una tarde Gongorina” hace su ingreso a nuestra bibliografía, en los primeros meses del año de 1932. El magistral dominio de la técnica que se aprecia en sus tercetos; la capacidad de poseer a Góngora dentro de moldes antiguos y modernísimos; la inesperada sensualidad verbal albergada en sus páginas atrajo la atención de inmediato. Alfonso Reyes, el gran maestro mejicano en cuestiones gongorinas, acogió con excepcional cordialidad

esta sorpresa literaria. Ricardo Peña abría la puerta de su silencio con llave enjoyada. Mal año para la publicación de poesías, 1932 presenciaba intranquilidades políticas, y la crítica no tuvo oportunidad de pronunciarse sobre su mensaje, como hubiera correspondido. Acababan de ausentarse las tres revistas de cultura: "Amauta", "La Nueva Revista Peruana" y "Mercurio Peruano", hoy resurrecto.

Sobre "Eclipse de una Tarde Gongorina" se podría escribir un tratado de Anatomía Poética, y también otro de Fisiología. Ricardo se nos presenta como un *neo-gongorino*, impregnado de sensualidad de todo límite: sensualidad de color, de línea, de tacto, de música, de sexo:

"En malva azul tendida niña  
geranio de ojos de gacela  
sobre el cristal de la campiña.

La pierna corre por la arena  
—lebril de espuma que despide  
la nalga limpia azul morena.

Es negro el pelo que le encinta  
desde la nuca hasta el ombligo  
—azul morena y verde en pinta.

Fulgor de aristas y querubes  
jugando a solas con el sexo  
se van los ojos por las nubes".

Es un momento crucial en el derrotero del poeta. Entre diversos caminos seguirá el soleado y cantarino sendero del romance. Antes de ingresar a él, dirá todavía algunas frases en "Lucimiento y Desvelo". El poeta viaja ha-

cia Río de Janeiro y vive en la *ciudad maravillosa*, algunos meses, desempeñando un cargo diplomático. El rutilante mar de las costas del Brasil, queda en su canto:

“Buscaba la alegría del mar  
en mis cabellos.  
La noche transparente de sus ojos  
el mar.

Buscaba lo escondido del mar.  
en mi sonrisa;  
el alba luminosa de sus dientes  
el mar”.

Cuando el poeta regresó de Río de Janeiro, trajo de regalo para su hijita, entre otros juguetes, un romancero de nubes. Su “Discurso de los Amantes que vuelven” abría un abanico de siete romances. Corría el año de 1934, y Ricardo escribía a la niña ausente:

“Damita mía que vienes  
a despertar mi silencio.  
Damita de un cielo blanco,  
rubia como un largo beso.

Naciste un día de júbilo  
cuando el sol era una lámpara  
que alumbraba mi camino  
todo velado de lágrimas....”

y así continuaban las estrofas. José Jiménez Borja, desde las columnas de “La Prensa”, reconoció que Ricardo Peña había remozado el romance. Hacía, verdaderamente, *flor*

*nueva de romances viejos*, como hubiera dicho Menéndez Pidal. Sin haber vacilado en otros campos, es en el romance donde encuentra su plenitud. Es una flor tenue, pero de vida altísima, destinada a perfumar el más amplio patio de la poesía peruana.

El poeta se desespera, cuando encuentra la palabra limitada para expresar su intención estética. Entonces se entrega a su obra pictórica de acentuada tendencia literaria, donde hace gala de magníficas imprecisiones de fuga, y prósperos documentos psicoanalíticos. Años en que ensaya la crítica, ordena su producción poética y prepara una exposición. El teatro lo llama, y en un medio sin resonancias, como el nuestro, deja para estrenarse, una vasta labor. Podemos recordar: "Bandolero Niño", "Pétalo Narciso", "La Primera Imagen", "La Virgen del Mar", "Campos de Hermosura", "Canción del Atardecer" y "El Angel y la Tierra".

Así llegamos al año 1938, en que circunstancias de la vida llevan al poeta a parajes inhóspitos. Su fibra bohemia enfrenta con naturalidad la nueva aventura, y con ironía muy suya, Ricardo Peña nos sorprende con la publicación de un nuevo libro impreso en el Amazonas. Este "Romancero de las Sierras" es como una ofrenda múltiple de amistad. Hay colorido y emoción del paisaje:

"Jaquita blanca que hube  
alquilado esta mañana,  
tu asciendes de nube en nube,  
yo de campana en campana...."

Intimamente el poeta se siente cada vez más solo, en su distancia irremisible. Por eso sus últimos versos que integran "El Cántico Lineal" o "Eco de la Luz", son de an-

gustia furibunda. Toda la experiencia de una larguísima ternura se vierte en ellos. Ya no es materia en mudanza, sino dolor mortal:

“Quien eres tú  
que hoy trenzas este cielo con mis manos?

Recien abiertas hoy, casi muertas?  
Cuándo dijo la fuente que volvías?  
Cuándo la flor habló que moriríamos?...”

O cuando con dulce privanza, expresa una ternura domañada, que pone entre sus dientes elogios primitivos y dulces:

“Soledad pequeña en que me envuelvo.  
Suena la voz de Dios en esta hora  
que dilata el silencio de tu voz.

Gozoso me arrancaría de los ojos  
una lágrima, para cubrir tu desnudez.

Tan lejos del centro de mi vida....”

A medio diálogo, en la iniciación de una pausa, Ricardo Peña abandonó de improviso el aposento terrenal. Su paso fué natural, ignorado, urgentísimo. Cuando sus amigos quisieron despedirlo, había ya franqueado ese lindero fugaz, sobre cuya materia descansa la estabilidad de la vida. Gran poeta, no traicionó, en ningún instante su vocación alucinada, y su muerte fué un bello sacrificio a la idea que no terminará nunca.

1943

LUIS FABIO XAMMAR.

## Rasgos fundamentales de la Filosofía Contemporánea.

La Filosofía actual, no sólo se distingue por el enorme acopio de su producción, que hace de nuestra época, una de las más ilustres de la historia del pensamiento, sino también porque a pesar de la multiplicidad de los pensadores y de los sistemas posee caracteres uniformes que la diferencian de todas las épocas anteriores.

A primera vista pudiera parecer nuestra aserción, arbitraria y hasta dogmática. Pero si se analiza debidamente las principales corrientes de la época y las investigaciones más significativas, se ve con evidencia que no se pueden reducir a meros agregados, productos de la sólo iniciativa individual, sino que corresponden a ciertas tendencias generales, características de nuestro tiempo. Y esto puede verse sobre todo, si no se considera a las diversas producciones filosóficas, según los autores o los países o las escuelas, sino según los problemas ante los cuales se enfrentan. Una producción filosófica no se puede comprender sino según el problema que trata de resolver o en último caso, de precisar. Y es esta tal vez la razón, por la que la mayor parte de las historias de la Filosofía, dan una erradísima visión de las épocas diversas del pensar humano, porque no abordan

las grandes producciones filosóficas, desde el punto de vista problemático —único que permite captar su sentido y su ubicación dentro de la cultura humana —sino desde vulgares puntos de vista de escuela y hasta de nacionalidad. Esto ha pasado sobre todo con la Filosofía contemporánea que por propia naturaleza es la que menos se presta a clasificaciones artificiales y forzadas. Por eso, casi todos aquellos que han tratado de obtener una visión de conjunto sobre ella, a través de historias de la Filosofía y de textos universitarios, han creído que el pensar contemporáneo es una abigarrada colección de producciones sin dirección de ninguna clase, en la que prima la habilidad personal y el “virtuosismo” filosófico. Nada más errado que esta creencia.

La Filosofía contemporánea, es verdad, presenta una serie de escuelas, y una gran multiplicidad de pensadores. Es además una Filosofía en la que el genio personal y el virtuosismo han brillado con mayor intensidad que nunca. Pero en su esencia está orientada hacia el tratamiento de una genuina problemática, que comparada con las anteriores sobresale por su autenticidad filosófica, por su originalidad y por su alto significado humano. Tres son los grandes problemas que dan sentido y uniformidad a la Filosofía contemporánea y que han hecho que sea tal vez la más interesante de todas las filosofías: el problema del conocimiento, el problema del espíritu y el problema del ser. Es pues, desde este punto de vista que vamos a abordar el pensar contemporáneo.

De todos estos problemas el primero que se plantearon los pensadores actuales fué el del conocimiento. El estudio del conocimiento es por esta razón lo primero que hay que considerar para comprender el sentido íntimo del presente pensamiento filosófico. Y además hay que tener en cuenta

que todos los demás problemas hacia los cuales está orientado, han sido entrevistos y planteados, gracias al problema del conocimiento. De manera que en el fondo, tanto el problema del espíritu como el del ser, están determinados a través del problema del conocimiento y todas las ramas de la Filosofía actual están teñidas con su resplandor. La Filosofía contemporánea es una Filosofía eminentemente noseológica.

El problema noseológico, aunque planteado ya por Descartes, y desarrollado por Locke, sólo adquiere relieves precisos con Kant. Tres son sus caracteres esenciales: la determinación de los límites del conocimiento en general (el aspecto eminentemente crítico del problema) la explicación de la objetividad, el estudio del apriori.

Con esta triple finalidad, que se puede reconocer con facilidad en la enmarañada selva de la "Crítica de la Razón pura" Kant abre el camino a la gloriosa tradición crítica. Estos tres puntos son los que han dado la pauta a investigaciones posteriores, sin que esto quiera decir que no se hayan considerado nuevos puntos.

Después de Kant surgen una serie de escuelas, cada una de las cuales trata de ampliar y de perfeccionar la obra del maestro. Pero estas escuelas sólo se constituyen después de algunos años de maduración, pues la obra de Kant, no fué comprendida apenas vió la luz. El romanticismo alemán forma una especie de interregno. Fichte, Schelling, y Hegel aunque en su Filosofía se nota una enorme influencia kantiana, pertenecen sin embargo a una época anterior a Kant. Se sirvieron constantemente de las enseñanzas del maestro sin comprenderlo. Esto no es una negación de su genio personal. Hegel sobre todo, aunque no logró jamás posesionarse del espíritu crítico que debe caracterizar a todo teórico

del conocimiento, realizó descubrimientos fundamentales en lo referente a la Filosofía del espíritu como veremos más adelante.

La primera escuela poderosa, que proviene directamente de Kant, es el positivismo. Los positivistas parten sobre todo de la negación que Kant hace de la posibilidad de la Metafísica. Además, como aporte propio sostienen que la esencia del conocimiento es la descripción. Pero la descripción sólo puede hacerse si se tiene conciencia de contenidos concretos e individuales. Surge así, la tan famosa y ya tan criticada doctrina positivista, con todas sus virtudes y sus defectos. Su principal virtud consiste en haber convencido a nuestra civilización actual de que ya no es posible producir filosofías especulativas. El positivismo ha servido para reforzar y perfeccionar las conclusiones de la "Dialéctica trascendental" de Kant. Sus dos grandes defectos son: el no haber aplicado su propio punto de vista descriptivo, pues si se describe la Ciencia debidamente, se ve con plena evidencia que el espíritu de la Ciencia no sólo es descriptivo sino que también es explicativo; y el haber querido simplificar todos los problemas, cayendo con esto en un racionalismo ingenuo. Además como otro defecto secundario puede mencionarse su concepto demasiado estrecho de descripción y de experiencia.

El positivismo—originado únicamente a base de una concepción sobre el conocimiento — tuvo una enorme influencia. Duró en Francia hasta fines del siglo XIX, y en Inglaterra hasta ya entrada la presente centuria. En Alemania sólo llega hasta el 1870 en que empieza a surgir el neokantismo, una de las escuelas epistemológicas más importantes de la actual época.

Contra poniéndose al positivismo, el neokantismo insiste en el aspecto explicativo de la Ciencia, y llega hasta la

exageración de afirmar que la descripción no tiene lugar en el conocimiento científico. Sin embargo a pesar de este radicalismo, y a pesar de haber caído muchas veces en un idealismo que contradecía su posición abiertamente ametafísica, el neokantismo puede considerarse como uno de los movimientos filosóficos más serios de todos los tiempos. Sus análisis sobre el conocimiento científico son de una exactitud y de una penetración sorprendentes. Son los primeros que llegan a un esclarecimiento verdaderamente esencial de lo que significa la objetividad dentro del conocimiento científico. Gracias al neokantismo la Filosofía actual cuenta con análisis filosóficos de las Ciencias particulares, sobre todo de las naturales, y además ha acentuado enormemente su sentido crítico.

Dentro del neokantismo surgen una serie de sub-escuelas. La principal de ellas es la de Marburgo, que se distingue por su idealismo y por su orientación hacia las Ciencias naturales. Tenemos además a la escuela de Baden orientada hacia las Ciencias culturales. La escuela ficcionista de Vaihinger también tiene importancia. Uno de los últimos neokantianos notables ha sido Cassirer, que es seguramente el único filósofo que ha logrado dar una interpretación epistemológica brillante de la Teoría de la relatividad de Einstein, demostrando que la importancia de esta teoría es haber logrado una mayor objetividad para los conocimientos físicos.

La reacción contra el radicalismo constructivo de los neokantianos no se dejó esperar mucho tiempo. El conocimiento no sólo es explicación, mediante la elaboración apriorística de conceptos, es también descripción. Y más aún es auténticamente descripción. Surge así la hoy universalmente conocida corriente fenomenológica. El mérito fundamental de este movimiento es haber ampliado el concepto de des-

cripción, el de intuición y el de experiencia. Además los fenomenólogos son los primeros que se han dado cuenta del significado esencial de la Conciencia como campo de investigación filosófica. Por otra parte, con su teoría de la intencionalidad, han renovado la antigua teoría del concepto, y han demostrado la autenticidad del conocimiento esencial. Tienen el defecto sin embargo de haber caído en tesis metafísicas, después de haberlas rechazado por principio. Además han vuelto a cometer el error de los positivistas: el radicalismo de la descripción, aunque de manera menos ingenua y simplista. Y lo que es más, muchos de los análisis que han realizado, y a los cuales dan suma importancia, se basan más que en verdaderos datos, descriptivamente puros, en hipótesis explicativas.

Paralelamente a la Fenomenología, se ha desarrollado el Neopositivismo, el cual trata de coordinar el verdadero sentido de la crítica kantiana con el positivismo. Desear evitar las ingenuidades del antiguo positivismo, como por ejm., querer derivarlo todo de la experiencia sensorial. Aceptan la autonomía del conocimiento apriori, aunque sólo del apriori analítico. Noseológicamente — fuera del análisis del conocimiento apriori no tienen gran importancia. Pero lo que les da interés es su contribución al desarrollo de la Lógica simbólica, desarrollo que con algunas excepciones, ha sido producido exclusivamente por dicha escuela.

Después del movimiento fenomenológico, han surgido pensadores independientes, que han tratado de coordinar a la Fenomenología con el Neokantismo. El más importante de ellos es Nicolai Hartmann, que pertenece al movimiento de los realistas críticos. Hay que mencionar también el movimiento realista, que ha tenido lugar tanto en Inglaterra como en Estados Unidos, y que también tiene honda raigam-

bre noseológica. Su principal interés estriba en corregir los errores del positivismo y del neokantismo, y dentro de una orientación crítica general, llegar a una Teoría del conocimiento, sin radicalismos unilaterales.

En las últimas décadas del siglo pasado, la Teoría del conocimiento logra un desarrollo tan enorme que se extiende de las Ciencias de la Naturaleza, único lugar que se había investigado, a otra clase de Ciencias que unos como Rickert llaman Ciencias culturales, y otros como Dilthey llaman Ciencias espirituales. Los teóricos del conocimiento se dieron cuenta que las leyes específicas que regían el conocimiento de los acontecimientos históricos, y de las grandes producciones culturales del hombre eran diferentes a las que regían el conocimiento de la naturaleza. Windelband y Rickert descubren que todo conocimiento cultural presupone una selección de valor, y Dilthey demuestra que el conocimiento histórico no puede basarse en explicaciones deductivas sino en comprensiones de situaciones espirituales.

Se ve así, como de una mejor determinación del problema del conocimiento va surgiendo el problema del espíritu. En efecto, si el conocimiento de todo aquello que tiene que ver con la cultura y con la Historia es distintito del conocimiento orientado hacia la naturaleza, es porque el objeto de la intención cognoscitiva debe tener caracteres especiales. Y seguramente la estructura de estos caracteres es la que imponen al conocimiento formas específicas. Estudiando pues esta realidad habrá de comprenderse, el porqué de aquella especificidad cognoscitiva. Empieza de esta manera el estudio del espíritu. Al principio de manera vaga, casi secundaria, con Rickert y con Dilthey. Luego Bergson, en su genial crítica a la sicofísica y a la Noseología positivista, realiza magníficos logros en la teoría del espíritu. Hasta que por último se estudia el tema por sí mismo, y el espíritu como realidad

humana se transforma en un importante tema de la investigación filosófica actual.

Debido a que el problema se precisó a través de la Teoría del conocimiento, el actual estudio del espíritu no tiene nada de metafísico ni de especulativo. Por espíritu no se debe entender aquel concepto atávico que tuvieron los medievales. El espíritu críticamente considerado, es sencillamente aquella "realidad" que exige del conocimiento formas especiales para ser captado. Es aquella realidad que sólo puede comprenderse y no explicarse. El espíritu no es una sustancia inmortal que se halla "encerrado" en el cuerpo. Es sencillamente una manifestación de lo real con caracteres propios, y que exige actos cognoscitivos especiales.

Esto es lo que brillantemente establece Spranger en su obra "Formas de vida". Demuestra la existencia de un a-priori sintético con modalidades propias, para el conocimiento de lo espiritual y estudia la naturaleza de la referencia de la personalidad a los valores, referencia que constituye la esencia de la espiritualidad.

Max Scheler, en su obra "El puesto del hombre en el cosmos" supera las investigaciones de Spranger, demostrando que la referencia al valor es sólo uno de los tantos caracteres de lo espiritual, y lo reduce a un caso particular del trascenderse.

Por último Nicolai Hartmann en su obra "El problema del ser espiritual" completa la investigación haciendo ver como el estudio del espíritu es incompleto si no se toman en cuenta el "espíritu objetivo" y el "espíritu objetivado". El concepto de "espíritu objetivo" según el mismo Hartmann fué descubierto por vez primera por Hegel. A pesar de los absurdos metafísicos que pululan en todas sus obras, Hegel tuvo intuiciones geniales. Una de estas ha sido la del espíritu objetivo, es decir la del espíritu supraindividual, concep-

to que despojado de su abstruso ropaje metafísico es uno de los formidables pilares de la nueva teoría del espíritu.

La esencia del espíritu objetivo según Hartmann estriba en la “desligabilidad de los contenidos de conciencia”, es decir en la posibilidad de que estos tienen de pasar de una conciencia a otra y de ser posesión común de un gran número de conciencias.

El concepto del espíritu objetivo es en último término el más importante en la teoría del espíritu, porque el espíritu personal, no se puede comprender esencialmente si no se le ubica dentro del espíritu objetivo, que es el que le brinda la base para su propio desarrollo.

El espíritu objetivado es la fijación de contenidos de conciencia (y por lo tanto de contenidos espirituales) en objetos no espirituales, y constituye la base de la investigación histórica. Es también de suma importancia para la teoría general del espíritu.

Después de esta obra fundamental la doctrina del espíritu ha entrado en un período de sistematización, similar al de cualquier rama de la investigación filosófica. Su problemática se ha precisado y su campo se ha evidenciado como uno de los más fructíferos del temario filosófico.

Pero el problema del espíritu no es el único que se ha derivado del problema del conocimiento. Hay otro problema, aún más importante desde el punto de vista filosófico, que debido al enorme desarrollo de la Teoría del conocimiento, ha podido precisarse y abordarse: el problema del Ser.

En este punto sin embargo hay que tener sumo cuidado de no interpretar inadecuadamente este interesante aspecto de la Filosofía actual, que aunque parezca paradójico, es el más reciente de todos.

Muchos han creído que el presente tratamiento del problema del Ser es un retorno a la Metafísica antigua, y que

las actuales teorías ontológicas no son sino perfeccionamientos de la doctrina aristotélico-tomista. Nada más erróneo que este punto de vista. La Metafísica actual no es un "retorno", es una "llegada". La investigación no ha regresado sobre sus pasos. Ha seguido en línea ascendente, desde que Kant rompió el fuego con la "Crítica de la Razón pura". La vía que ha seguido, se ha presentado llena de alternativas y de desniveles. Pero siempre ha permanecido dirigida hacia adelante. Y avanzando sobre ella, los filósofos han llegado a una región a la que jamás pensaron llegar: la región del Ser. Y una vez allí siguieron animosamente hasta llegar a contemplar uno de los panoramas más sorprendentes en toda la historia del pensamiento.

La vía a través de la cual los actuales filósofos han llegado al Ser, ha sido la Teoría del conocimiento; Kant, los positivistas, los neokantianos, los fenomenólogos, son las cuatro etapas del camino. Esto parece a primera vista imposible. La crítica del conocimiento, siempre ha negado a la Metafísica. Si, pero la ha negado por los resultados, no por la esencia del problema que se plantea. El problema fundamental de la crítica del conocimiento es la extensión del conocimiento. De manera que una de las preguntas fundamentales de toda Noseología es: ¿se puede conocer el Ser? Si se considera este aspecto de la Teoría del conocimiento, se ve que es no contraria a la Metafísica sino indiferente hacia ella. Ni la niega ni la afirma. Sólo pregunta por su posibilidad.

Pues bien al principio, la respuesta a la pregunta, fué negativa. Pero poco a poco, la Noseología se fué desarrollando, fué cambiando, pudo disponer de nuevos elementos, y hoy la respuesta es positiva.

Por supuesto que la positividad de la respuesta se halla encuadrada dentro de múltiples restricciones críticas. Na-

da de dogmatismos, nada de apriorismos especulativos. Aunque para un ontologista clásico, esta afirmación podría sonarle como una blasfemia, hoy se hace Ontología a posteriori.

A causa del origen noseológico, del problema ontológico actualmente considerado, la actual Metafísica es, como ha de suponerse, completamente distinta a la clásica. Debido a la falta de espacio y de tiempo, sólo enunciaremos algunas de sus diferencias más importantes.

En primer lugar la Metafísica presente ya no es racionalista. Esta es una de las adquisiciones más formidables del pensar contemporáneo. Los griegos y los medioevales creyeron que las categorías de la razón coincidían por completo con las categorías del Ser. Y por esa causa construyeron una Metafísica racionalista. Creyeron que bastaba que una cosa fuera lógica y racional para que tuviera existencia ontológica. Por eso llegaron a construir sistemas de maravillosa armonía, pero que no tenía nada que ver con el Ser. Y fueron destruidos por la crítica de la manera más cruel y aplastante.

La Metafísica actual acepta sólo una coincidencia parcial entre las categorías de la Razón y las del Ser. Por eso, el Ser es sólo parcialmente sistematizable. Hay un aspecto del Ser, que no sólo no es racional, sino que es irracional; Hay contradicciones ontológicas! Esta es la afirmación más audaz y sin embargo más real que se ha hecho en todos los tiempos. Estas contradicciones sólo pueden describirse, pero no comprenderse, ni mucho menos resolverse.

Otra diferencia fundamental entre las dos Metafísicas, es que la antigua tenía el prejuicio de la unidad, del cual carece por completo la actual. Para los antiguos siempre debía de existir un principio supremo, que era Dios, o la Naturaleza, o la materia, o la vida, etc. La Ontología actual reco-

noce la pluralidad de los principios. El Ser se divide en una serie de estratos, que aunque se relacionan unos con otros son irreductibles. No hay principio supremo. La creencia en él es un prejuicio místico-religioso, pero no una realidad metafísica.

Otra conquista de la nueva Metafísica es el convencimiento de que la primacía ontológica le corresponde al Ser real y no al ideal. El ser ideal, debido a que es el más fácilmente cognoscible, había recibido desde los tiempos de Platón, una especie de halo místico, y se había considerado como la única región con verdadera consistencia ontológica. Hoy se ha demostrado sin lugar a dudas, que el Ser real, el ser individual y espaciotemporal es tan Ser como el ideal, y aún más, porque es cualitativamente muchísimo más rico.

La inclusión del tiempo en la problemática Metafísica es también otra de las diferencias dignas de mención. La antigua Metafísica no lo tomaba en cuenta para nada. Sólo se refería a él, como principio separador de las esferas del Ser. El Ser real era temporal, el Ser ideal era intemporal. Hoy se ha descubierto que el tiempo no se puede reducir a mero principio separador. Es demasiado importante para ello. La esencia del Ser no se puede comprender sin un adentramiento en la esencia de la temporalidad. Desde luego, hay algunas escuelas que profesan un radicalismo de la temporalidad, y creen que la Ontología se reduce a un estudio de ella.

Este punto de vista es exagerado. Pero esto no quiere decir que el tiempo no tenga importancia fundamental para todo sistema ontológico que pretenda efectuar un estudio no especulativo del Ser.

No cabe duda que a pesar de estas diferencias, que crean un abismo entre las dos Metafísicas, ambas, la antigua y la nueva pretenden estudiar el Ser. Además muchas de las ad-

quisiciones de la antigua Ontología aristotélica-tomista, han sido reconocidas como válidas por la Ontología actual. Pero de todas maneras no puede hablarse de un retorno. El siguiente símil hará comprender que clase de relación existe entre ambas Metafísicas. Cuando no se sabía que el mundo era redondo, hubo un grupo de hombres que salió de un lugar de la tierra, y avanzando, siempre avanzando, a través de una vía llena de alternativas, llegó al punto de partida.

¿Se puede decir que regresaron a su base? ¡No! Regresar hubiera sido volver por el mismo camino. En cambio para ellos el camino siempre fué variado y regocijaron sus ojos con el sabor de lo nuevo. Y fué nuevo para ellos aún el lugar del que partieron, porque después de haberse convencido de que la tierra era redonda ya no podían verlo con los mismos ojos.

Así ha pasado con la Metafísica. Se ha llegado al Ser. Y este Ser es evidentemente el mismo Ser que conocieron los antiguos. Pero se ha llegado por caminos completamente nuevos, completamente insospechados para la antigüedad. Y este camino ha sido la vía de la Noseología. Por eso la visión que hoy tenemos del Ser, es más amplia, más segura, más libre.

Y en él fondo, gracias a la orientación fundamental de la Filosofía contemporánea hacia el problema del conocimiento, todos sus logros y todas sus conquistas son como la nueva Ontología: más amplias, más seguras, más libres.

Se ve pues, como enfocada problemáticamente, la Filosofía actual, no se revela cual una colección abigarrada de pensamientos individuales, sino como un progreso constante y unitario, y cómo todos sus temas se hallan orgánicamente engarzados dentro de una orientación común. Desde

el punto de vista de los problemas, no sería demasiado arriesgado a firmar, que la Filosofía contemporánea es tal vez la más unitaria de todas las filosofías.

FRANCISCO MIRÓ QUESADA.



**Biblioteca de Letras**  
«Jorge Puccinelli Converso»

# SEMINARIO DE LETRAS

## INFLUENCIA MITICA EN LA CEREMONIA EDUCATIVA DEL GUARACHICO.

---

### I

Nada hubo en el Imperio Teocrático de los Incas que no se conformara dentro del molde religioso en que se plasmaban tanto las pomposas fiestas oficiales como las ceremonias privadas y sencillas de regocijo familiar, desde la política expansiva de conquista hasta la pacífica faena de laboreo agrícola; admirable molde religioso del cual surgieron todas las creaciones del arte y de la economía de esta cultura.

No hallamos aspecto social de la existencia incaica que no sea un trasunto de la concepción religiosa que del mundo y de la vida tenía ese joven pueblo místico.

La educación, formación espiritual y física del ser aún no maduro, hubo de tender, consecuentemente, a encauzar a éste dentro de aquélla sabia canalización de todas las fuerzas nacionales y vino a constituir así un reflejo de la política religiosa imperial.

Entre las instituciones educativas que existieron en el Tawantinsuyo se destaca la del Guarachico, comparable a la Caballería medioeval por su finalidad y sentido.

La ceremonia de la armadura de los Caballeros, consistente en la imposición de las guaras o pañetes y en el horadado de las orejas, era el último grado de la formación que los nobles habían recibido, cuidadosamente vigilados en los palacios. Instruídos en la religión y en la ciencia incaicas y después de cumplir la larga serie de pruebas de orden espiritual y físico a que se les sometía, eran admitidos los aspirantes a recibir la investidura de las guaras y al acto de horadarles las orejas.

El Guarachico venía a constituir la postrera etapa educativa de la nobleza y, mediante él, ingresaba el adolescente en la vida política incaica.

Desde el momento en que era consagrado y que recibía las insignias de la virilidad, llevaba sobre sí la responsabilidad de la defensa y del engrandecimiento del Imperio y adquiría la convicción de que había sido elegido por los dioses para desempeñar esa gran misión. Dos meses de duro ejercicio y de oraciones y sacrificios a las divinidades y a los antepasados venían a constituir la última y definitiva prueba a que eran sometidos los mancebos y por la cual el Inca y el sacerdocio conocían la capacidad espiritual y física de la juventud.

Esta ceremonia poseía un alto valor formativo y era la corona de la educación de la nobleza.

Sarmiento de Gamboa escribe al respecto: "Y como era ya viejo "(Pachacutec)" y deseaba perpetuar su nombre, parecióle que autorizando a su hijo sucesor llamado Topa Inga, alcanzaba el efecto de su desco, y así lo crió encerrado en la Casa del Sol, mas de diez y seis años, que no lo dejaba ver a nadie sino era a sus ayos y maestros, hasta que lo sacó a presentar al Sol, para lo nombrar, como se ha dicho. Y para le autorizar a su guarachico, ordenó nuevo modo de dar orden de caballería. Y para esto hizo al derredor de la ciudad otras cuatro casas advocaciones del Sol con mucho aparato de ídolos de oro y guacas y servicios, para que su hijo anduviese las estaciones, cuando le armasen caballero.... Y luego Inga Yupanqui mandó aderezar lo necesario para dar a su hijo la orden de caballería. Y puesto a punto todo, Pachacuti Inga con los demás principales deudos y criados fue a la Casa del Sol, de donde sacaron a Topa Inga con grande solemnidad y aparato, porque sacaron juntamente todos los ídolos del Sol, Viracocha y los demás guacas y figuras de los ingas pasados y la gran maroma *moro urco*.

Y puesto todo por orden con nunca vista pompa, fueron todos a la plaza del pueblo, en medio de la cual hicieron una muy grande hoguera. Y muertos muchos animales por todos sus deudos y amigos, le hicieron sacrificio dellos echándolos en el fuego... Lo cual así hecho, se comenzó la fiesta que llaman capac raymi, que es fiesta de reyes y por esto la más solemne que entrellos se hacía. Y hecha la fiesta y ceremonias della, horadaron las orejas Topa

Inga Yupanqui, que le orden de caballería y nobleza entrellos, y trajeronle por las estaciones de las casas del Sol dándole las armas y demás insignias de guerra" Sarmiento de Gamboa: "Historia Indica" págs: 130, 131 y 132.

Una vez escogido por los dioses, aceptados sus sacrificios y admitido a la consagración, el elegido se hallaba en una situación de

privilegio y de responsabilidad como se lo hacían notar sus parientes y los sacerdotes por medio de amonestaciones "Acabado el cual los tíos y parientes tornaban a azotar a los armados caballeros... diciéndoles que mirasen a sus antepasados, que fuesen valientes guerreros, que jamás volviesen pie atrás. "Cristóbal de Molina: "Fábulas y ritos de los Incas" pág. 73.

...cada uno de los que ofrecía le daba un azote y le hacía una plática diciéndole que fuese valiente y que jamás fuese traidor... Molina Ob. cit. pág. 76.

Les decían " vivid siempre como honradas gentes" Molina Ob. Cit. p. 63.

El deber de conservar la gloria del Imperio hacía gravitar una enorme responsabilidad sobre los hombros del joven y lo requería moralmente para que respondiera al llamado de la divinidad, de los manes de los antepasados, del monarca y de sus mayores.

Las tres etapas del ceremonial del Guarachico.—Valiéndonos de los datos de los Cronistas podemos establecer tres etapas claramente definidas en el ceremonial del guarachico.

#### Primera etapa: Preparación.

La primera y más larga era aquella que comprendía la *preparación*. Se iniciaba en el mes de Octubre con la peregrinación de los aspirantes a Guanacauri a fin de "pedirle licencia para armarse caballeros". Molina Ob. cit. Pág. 58.

Durante este mes y el de noviembre se practicaba la serie de pruebas físicas y de ayunos y sacrificios a que se sometía a los postulantes: "Mas de que los tales mancebos... dormían aquella noche en el cerro... ese día ayunaban los dichos mancebos" Id. id. p. 59.

"Cada uno de los que se habían de armar caballeros tenía aparejado un carnero para hacer sacrificio y iban ellos y los de su linaje al cerro llamado Guanacaure. Y este día dormían al pie del cerro". "Y otro día siguiente, al salir del Sol, que es el décimo día todos en ayunas, porque ayunaban ese día, subían el cerro arriba hasta llegar a la guaca Guanacauri" Id. Id. págs. 62 y 63.

"...y allí los dichos tíos y padres y curacas con las huaracas que les habían dado en nombre de las guacas les azotaban en los brazos y piernas diciéndoles: sea valiente como yo lo he sido" id. id. p. 64.

"...habiéndolos antes de esto azotado en los brazos y piernas

diciéndoles que siempre fuesen valientes y tuviesen gran cuenta con el servicio de las guacas y el inca... e iban a dormir a un des poblado que se llamaba Rauranamque será una legua del Cusco". "Iban caminando hasta llegar a un cerro llamado Anahuarque... La razón porque iban de esta guaca a hacer este sacrificio era porque este día se había de poner a correr quien más corriese... Y dicen que esta guaca desde el tiempo del diluvio quedó tan ligera, que corría tanto como un halcón volaba" Id. id. págs. 67 y 68.

Dice Molina que para la prueba de la carrera un indio "daba una voz y en oyéndole comenzaban todos a correr con gran furia... La causa deste correr era por probar cual era más de todos los que se armaban caballeros... y a los veintiún días de dicho mes todos los que se habían armado caballeros se iban a bañar a una fuente llambada calixpuquio" Id. Id. págs. 71 y 75.

"...acabado lo cual los sacerdotes traían gran cantidad de leña hecha manojos y los manojos vestidos con ropa de hombre y mujer... la cual ofrecían al Hacedor y Sol y Inca, y la quemaban con aquellas vestiduras, juntamente con un carnero... quemaban también unos pájaros... el cual sacrificio se hacía por los que se habían armado caballeros id. id. pág. 76.

### Segunda etapa: Consagración.

A esta prolongada serie de sacrificios sucedía la segunda etapa que consistía en la ceremonia de la *consagración*.

"Al mes de Noviembre llaman Capac Raymi... en aquel dicho mes armaban caballeros, y les horadaban las orejas y daban bragas que en su lengua ellos llaman guaras" Id. id. pág. 60.

"Y hechas las fiestas y cerimonias della, horadaron las orejas a Topa Inga Yupanqui, que es la orden de caballería y nobleza entrellos" Sarmiento de Gamboa Ob. cit. pág. 132.

"Aquí armaron caballero al hijo de Manco Capac y Mama Oello llamado Sinchi Roca y le horadaron los orejas". Id. id. pág. 68.

A los veintidós días del mes de Noviembre les horadaban las orejas "que era la postrera cerimonia que hacían en armarlos caballeros" Molina Ob. cit., pág. 76.

A juzgar por estos datos de Sarmiento de Gamboa y de Molina, la imposición de los pendientes y de las guaras equivaldría al espaldarazo de la caballería meidoeval y sería el acto definitivo y el que constituiría propiamente la consagración.

### Tercera etapa: Chocano (1).

Sin embargo no terminaba con esto el Guarachico. Una vez consagrados los jóvenes continuaban observando el ayuno iniciado en el mes de Octubre y que se prolongaba hasta Diciembre.

“Llamaban al mes de Diciembre Camay Quilla... los que se habían armado caballeros así de la parcialidad de Anancusco como de Hurincusco, salían a la plaza con unas hondas en las manos... y los de Anancusco con los de Hurincusco se tiraban hondazos... y venían unas veces a los brazos a probar a las fuerzas, hasta que el Inca que estaba ya en la plaza se levantaba y los ponía en paz. Llamaban a esto chocano, hacían esto para que fuesen conocidos los de más fuerza y más valientes concluido lo cual se sentaban todos por sus parcialidades”. Pág. 78.

Comenzaba así la tercera etapa de la fiesta. En esta fase los caballeros probaban su valor y su pericia en el manejo de las armas en un torneo: y si observamos la continuación del ayuno, podemos considerar también este tiempo como un período de acción de gracias, en el cual, por medio de la mortificación corporal, los jóvenes testimoniaban su gratitud a los dioses y a las huacas por el título que les había sido conferido.

Esta etapa terminaba con la conclusión del ayuno en una comida que seguramente era un festín amenizado con cantos y bailes y “que duraba dos días”... Ese día comían sal y las demás comidas, porque cuando se armaban caballeros siempre ayunaban, comían con mucho regocijo por haber acabado su ayuno” Molina Ob. cit. pág. 78.

El ceremonial de la armadura de los Caballeros finalizaba con esta fiesta. Los adolescentes habían entrado ya en la virilidad.

### REZAGOS TOTEMICOS EN EL GUARACHICO

El concepto religioso que es el que norma la unidad del grupo en los pueblos primitivos; el pensamiento de que todos sus miembros poseen la sangre de un común antepasado divino, que forma el primer ligamen de lo que ha de ser la sociedad futura más perfecta, constituye el germen de la nación incaica, que se estructura sobre esta base religiosa a la manera de los demás pueblos.

“La primera fiesta y mas principal de todas era la que llamaban Capac Raymi que se hacía en el primer mes del año que era Diciembre que se llama raymi. En esta fiesta se ofrecían grande

---

(1) Lid, torneo.

suma de carneros y de corderos en sacrificio y se quemaban con leña labrada olorosa. Y traían carneros y oro y plata y se ponían las tres estatuas del Sol y las tres del Trueno, padre, hijo y hermano que decían tenía el Sol y el Trueno. En estas fiestas se deducaban los muchachos Incas, y les ponían las guaracas o pañetes, y les horadaban las orejas. . . Ningún extranjero podía estar este mes y fiesta en el Cusco y al cabo de las fiestas entraban todos los de fuera y les daban ciertos bollos de maíz con sangre de sacrificio que comían en señal de confederación con el Inca” Polo de Ondegardo: “Los errores y supersticiones de los Indios” pág. 18.

Si recordamos que la institución del Guarachico se remontá, por lo menos, a los principios de la cultura incaica, nos explicaremos esta severa medida de exclusión de los extranjeros por la reminiscencia de la organización totémica de estos primeros grupos.

El Dr. Luis E. Valcárcel al referirse al totemismo en el pueblo quechua, escribe: “El totemismo, cuyo sentido religioso es puesto en duda, existió en el Perú, como lo comprueban numerosos indicios y en forma definitiva la onomástica indígena (quechua y aymara) en que aparecen multitud de apelativos que son nombres de animales y plantas. La idea de tabú no es extraña a la mentalidad peruano-antigua” Luis E. Valcárcel: “La Religión de los Antiguos Peruanos” pág. 79.

Este concepto religioso derivó luego hacia un concepto social y lo que había sido en la iniciación, sólo tabú, consistente en prohibir que los individuos de otra sangre se mezclaran en las ceremonias de consagración de la nobleza se transformó en prohibición de trascendencia estatal pues los jóvenes que se consagraban serían los que, más tarde, manejarían los hilos de la política imperial.

Dice Cristóbal de Molina “Es de saber que toda esta gente que se armaba o se había de armar caballeros, era o había de ser por línea directa de varón descendiente y deudo de los incas señores, gente principal, porque de otra manera no se admitía a ninguno” Molina. Ob. cit. pág. 65.

La prohibición de que adolescentes de otras familias recibieran la sagrada investidura se basaba en el concepto totémico de que sólo aquéllos que poseyeran la sangre del antepasado sagrado podían ser participantes de la gracia divina que se infundía en esta ceremonia.

La idea de tabú originaba la exclusión de toda persona que no perteneciera al grupo cuya formación había sido de origen totémico. Existe otra clara reminiscencia del culto al totem en la siguiente ceremonia que describe Molina: “Concluído lo cual se asentaban todos por sus parcialidades, los Hanancusco y Hurincusco, tenían ya aparejados unos leones desollados, y las cabezas vacías teníanlas

puestas en las orejas unas orejeras de oro, y en las cabezas unas patenas de oro, y en lugar de los dientes, que los habían sacado, les ponían dientes de oro y en las manos unas ajoreas de oro que llaman chipana. Llamaban estos leones hillacunya chuquicunya, poníanselos en las cabezas de suerte que todo el pescuezo y cabeza sobrepujaba sobre el que se vestía y el cuerpo del león le quedaba en las espaldas; y vestíanselos que habían de entrar al taquí, unas camisetas coloradas hasta en pies, con unos rapacejos blancos y colorados". pág. 74.

Los bailarines vestían la piel de su antepasado totémico con el fin de que, durante el baile ritual, el puma sagrado les infundiese las virtudes de valor y fortaleza que le eran propias. El aspirante que llevaba sobre sí esta vestidura se iba penetrando durante la danza, que es una de las tantas formas de la oración primitiva, de estas cualidades indispensables al joven que iban a recibir las insignias de la virilidad. (1).

A través del ceremonial del Guarachico cruza una marcada huella totémica. (2)

Seguramente en esta fase de la evolución mítica existía ya un ideal educativo que, paso a paso, fué desarrollándose parejamente a la organización de la sociedad incaica, hasta configurarse en la forma llena de riqueza y contenido, en que la encontramos en la época imperial.

Esta institución, tan influenciada por el totemismo, fué haciendo su culto cada vez más complejo conforme aparecían nuevos conceptos trascendentales en el alma quechua y fué relacionándose, así con la mocha al antepasado convertido en piedra, o momificado; más tarde con la veneración a la diosa Tierra, con el culto astral y, finalmente, con la adoración a Viracocha.

## INFLUENCIA DEL MANISMO EN EL CEREMONIAL DEL GUARACHICO

### I.º Culto al antepasado heroico

Una nueva etapa, el manismo, aparece en la evolución religiosa quechua. Según la tradición, este ciclo se origina en un estadio antiguo de la cultura incaica.

Sarmiento de Gamboa ha recogido una leyenda al respecto: "Partieron de este pueblo los siete Incas con sus compañías y llegaron a un pueblo llamado Quiriranta, al pie de un cerro, que después llamaron Guanacauri. Y en este pueblo consultaron, como dividirían entre sí los oficios de su viaje para que entre ellos hubiese distinción.

(1) Ver Molina Ob. citada: Nota 206 Horacio H. Urteaga.

(2) Ver Recaredo Pérez Palma: "La Evolución Mítica Incaica" Pág. 50.

Y acordaron que Ayar Uchu quedase por guaca para su religión... Y partiendo de aquí, llegaron a un cerro que está a dos leguas, más o menos del asiento del Cusco, y subidos a la cumbre, vieron en ella al arco iris del cielo... Y teniéndolo por buena señal dijo Manco Capac:... lleguemos allá y desde allí escogeremos donde habemos de fundar nuestro pueblo"... "Antes que llegasen a lo alto... vieron una guaca que es oratorio de bulto de persona, junto al arco. Y determinando entrellos ir a prendella y quitalla de ahí, ofrecióse Ayar Ucho... Llegado Ayar Ucho a la estatua o guaca, con grande ánimo se asentó sobre ella preguntándole que hacía allí... Ayar Ucho luego queriéndose desviar no pudo, porque se halló pegadas las plantas de los pies a las espaldas de la guaca. Ayar Ucho, viéndose así transformado y que los hermanos no eran a librarle parte les dijo:... id, id, hermanos felices que yo os anuncio que seréis grandes señores. Por tanto, hermanos, yo os ruego que en pago de mi voluntad que de agradaos siempre tuve, que en todas vuestras fiestas y ceremonias os acordeis de honrarme y venerarme, y que sea yo el primero a quien ofrendéis, pues aquí quedo por vosotros, y cuando hicieredes guarachico (que es armar a los hijos caballeros), a mí como a su padre, que aquí por todos queda, me adoréis.

Y Manco Cápac respondió que si harían, pues aquella era su voluntad y se lo mandaba". Sarmiento de Gamboa: Historia de los Incas, págs. 66, 67 y 68.

Los ayillos de los Ayar se hallaban aún buscando tierras donde fijar su asiento, cuando se establece el culto al héroe Ayar Uchu. La adoración a la guaca Guanacauri, en la cual ven los Ayar a su hermano sacrificado por voluntad de los dioses y para ventura de su pueblo, es una de las primeras manifestaciones del culto manista en este grupo. Otra muestra del manismo incaico es la leyenda de la aparición de Ayar Cachi en forma de pájaro, quien llega hasta sus hermanos a fin de aconsejarles sobre la elección del lugar para la fundación del Imperio.

*Origen del Guarachico.*—La ceremonia del Guarachico se establece por orden de Guanacauri "... y cuando hicieredes Guarachico (que es armar a los hijos caballeros) a mí, como a su padre, que acá por todos queda, me adoréis. Y Manco Cápac respondió que sí harían, pues aquella era su voluntad y se lo mandaba. Y Ayar Uchu les prometió por aquello, que les daría dones y valor de nobleza y caballería, y con estas últimas palabras quedó convertido en piedra... Y allí se iban a armar caballeros los Incas hasta hará como veinte años, poco más o menos, que los cristianos les quitaron esta ceremonia...."

La institución del Guarachico se produce, así, según la crónica,

en una época en la cual ya había aparecido la fase del manismo, pero en la cual subsistía, como perduró durante todo el ineario, la creencia totémica.

Guanacauri, uno de los cuatro Ayar, aconseja a sus hermanos que funden la Caballería.

El relato tradicional respecto a las circunstancias en que se instituye esta fiesta, la estrecha relación entre ella y el culto a los manes de los Ayar y el lugar central que corresponde a Guanacauri durante todo el largo ceremonial del Guarachico permiten determinar con claridad la fase religiosa de su aparición.

La armadura de los Caballeros es, de acuerdo con estos datos, una forma religioso-educativa que se configura en la época en que domina ya el concepto manista, pero en la cual se mezclan rasgos del círculo totémico.

“Tristes los seis hermanos por la dejada de Ayar Ucho... bajaron al pie del cerro donde comenzaron a entrar en el valle del Cusco, y llegaron a un sitio llamado Matagua, donde asentaron e hicieron chozas para estar algún tiempo. Aquí armaron caballero al hijo de Manco Cápac y de Mama Oello, llamado Sinchi Roca y le horadaron las orejas, al cual acto llaman Guarachico, que es la insignia de su caballería y nobleza, como privilegio o solar conocido entre nosotros.

Por esto se regocijaron mucho, bebiendo muchos días arreo y llorando a vueltas la dejada de su hermano Ayar Ucho. Y allí inventaron el llorar los muertos imitando el crocitar de las palomas. Entonces hicieron las danzas llamadas Cápac Raymis que es fiesta de los señores ricos o reales” Sarmiento de Gamboa. Ob. cit. pág. 68 y 69.

Sinchi Roca es el primer anqui que recibe la imposición de la guara en los orígenes de la organización incaica. La ceremonia queda constituida desde aquella época con todos los caracteres y la solemnidad de una de las fiestas más grandes. Se realiza en el mes de Cápac Raimy y permanece a través de los siglos, como una de las fiestas principales del calendario quechua.

Ayar Uchu había cumplido ya la etapa de la vida terrena. Su consejo procedía de una zona sobrehumana y tenía el carácter de una exhortación divina.

Petrificado por voluntad de los dioses, velaba por sus hermanos y por todos aquéllos a quienes se hallaba unido por el vínculo totémico, poniendo su poder de Guaca al servicio del grupo que llevaba su sangre. El era el protector de la juventud incaica, y su culto exclusivamente quechua, íntimamente ligado a la vida de la familia imperial, adquiría gran auge en las ceremonias de la arma-

dura de los Caballeros, en la cual se acrecentaba la virtud física y espiritual de los hombres salidos de Tampu-Tocco.

Guanacauri era el centro de la fiesta y la primera ceremonia que realizaban los jóvenes aspirantes era dirigirse a la Guaca a solicitar su licencia para armarse caballeros.

“Y los mozos que se iban a armar caballeros iban a la Guaca llamada Guanacauri a ofrecerle sacrificios y pedirle licencia para armarse caballeros, como a su guaca principal, hermano que decían ser de Manco Cápac, de donde ellos dicen proceder” Molina Ob. cit. pág. 59.

Esta divinidad escogía, entre el gran número de pretendientes, a aquéllos a quienes consideraba dignos de recibir la sagrada investidura. Reparemos en que no era a Viracocha ni al Sol a quienes se dirigía la nobleza en demanda de este consentimiento, sino a la Guaca Guanacauri. Ella había sido la inspiradora de esta institución en los orígenes del Imperio; suya era, pues, la primacía en esta festividad, primacía que conservaba a través de todo el largo ceremonial del Guarachico.

El joven no se hacía merecedor a la imposición de la guara únicamente por su capacidad física ni intelectual; precisaba poseer, al mismo tiempo, cierta preparación espiritual. Conseguir esta era la finalidad de la prolongada etapa de sacrificio por que pasaba el aspirante, y en la que se sucedían oraciones, ofrendas a las divinidades y mortificaciones corporales como el ayunar y el dormir a la intemperie. “Ese día ayunaban los dichos mancebos” Molina. Ob. cit. pág. 59 “los tales mancebos que se habían de armar caballeros dormían esa noche en el cerro Huanacaure” Molina Ob. cit. pág. 59.

Nulas eran la fortaleza física y la ciencia poseídas por el adolescente, si la guaca no lo hallaba espiritualmente digno de unirse a las filas sagradas y gloriosas de la Caballería. Sin embargo, nada nos dice Molina acerca de posibles rechazos sufridos por algunos pretendientes.

“Mas de que los tales mancebos que se habían de armar caballeros dormían aquella noche en el cerro Guanacaure donde estaba la dicha guaca a imitación de la peregrinación que sus antepasados por allí hicieron... Ese día ayunaban los dichos mancebos” Molina Ob. cit. pág. 59.

Después de este severo ayuno y de dormir a la intemperie al pie de la guaca, partían en simbólica marcha hacia la conquista del título que era, no sólo la culminación de la educación esmerada de la nobleza, sino también la consagración que la divinidad hacía de sus hijos por manos del monarca.

Este recorrido que los aspirantes realizaban poseía el mismo

sentido de unión con los dioses y los héroes que el acto de la peregrinación posee en todas las religiones. La juventud quechua hacía este peregrinaje hasta el cerro Guanacaure, donde se hallaba el santuario, siguiendo las huellas de los Ayar que de ahí partieron a la fundación de la ciudad sagrada, con la intención de lograr, mediante la oración y el recorrido de la misma senda, la comunicación de las virtudes que los hermanos divinos poseyeron.

Todo creyente, de cualquiera religión que sea, piensa que el solo hecho de que alguna persona santa haya frecuentado un lugar, presta a éste algo de su espíritu y lo santifica. El peregrino no busca sólo rendir culto a un dios o a un santo; anhela, no menos, imitar un modelo. Esta creencia hacía que los jóvenes durmieran a campo raso al pie del santuario y que luego, cumpliendo el ayuno que su rito prescribía, emprendieran la marcha por la senda santificada por sus antepasados divinos, hacia la cumbre del cerro.

“...concluído el cual sacrificio... les ponían unas guaracas y unos manojos de paja llamados chuspas en las manos y en acabando de darle las guaracas les decían: Ya nuestro padre os ha dado guaracas de valientes, y salvos, vivid siempre como honradas gentes. Las huaracas les daban diciendo las dichas razones el sacerdote principal de la dicha guaca” Molina Ob. cit. pág. 63.

El primer instrumento de combate que se ponía en manos de los mancebos era la guaraca que Guanacaure les daba por intermedio de su ministro.

Esta arma que recibía el Caballero para luchar por el engrandecimiento del Imperio, era proporcionada por Ayar Uchu. El joven guerrero debía triunfar con ella forzosamente, y los demás hombres no podían competir con él, pues la honda se hallaba penetrada de las virtudes de la guaca. Este instrumento era, pues, no sólo un símbolo, sino un medio de transmisión del valor del antepasado, valor que éste quería infundir a sus hijos.

## 2.º CULTO A LOS MUERTOS

Apesar de que la religión incaica se había elevado ya al culto astral con la adoración al sol, a la luna y a las estrellas y a la concepción de un supremo principio generador: Viracocha, el manismo permanecía adherido al alma de la raza, manifestándose en la veneración al antepasado heroico y en la mocha a los muertos.

Aparece, en esta etapa manista, la preocupación por la vida de ultratumba y el anhelo de sobrevivir eternamente triunfando de la disgregación física. Esta preocupación y este anhelo se traducen en la conservación de los cadáveres por medio de la momificación y en el efectivo culto rendido a los mallquis.



Surge entonces la necesidad espiritual de poner bajo la protección de los difuntos ilustres, que se hallan en una región sobrenatural y que han alcanzado la comunicación inmediata con la divinidad, a la nueva generación de amantes, de guerreros, de gobernadores que acrecentarán la gloria y el poder del Tawantinsuyo.

El alma de los antepasados vela en esta ocasión muy especialmente por sus hijos.

“...y también hacían reverencia por su orden a todos los cuerpos embalsamados de los señores y señoras muertos, que los que a su cargo los tenían los habían sacado a la plaza para beber con ellos, como si estuvieran vivos, y para que los que se habían armado caballeros les pedían los hiciesen tan venturosos y valientes como ellos habían sido” Molina Ob. cit. pág. 73. Los jóvenes tenían ante su vista, presidiendo el brillante ceremonial, las momias de los príncipes y de las princesas imperiales.

La sangre solar que otrora animara a los que ya se hallaban en espíritu cerca del Inti era la misma que corría por sus venas. Un aliento de eternidad animaba a las figuras que, solemnes y mudas, veían y bendecían a los mancebos creyentes que, inclinados ante ellos y confiados en su poder y en el amor que profesaban a su pueblo “les pedían les hiciesen tan venturosos y valientes como ellos habían sido”.

El culto a los héroes y el culto a las momias, manifestaciones manistas, viven unidos en forma de profunda devoción a las más elevadas e importantes expresiones de la vida incaica.

## Biblioteca de Letras

La festividad de la armadura de los Caballeros nos brinda ocasión par observar a través de su desarrollo ciertas etapas de la evolución del pensamiento religioso quechua.

En su largo y complicado ceremonial se mezclan indistintamente rezagos del círculo totémico con manifestaciones correspondientes a la fase del manismo (en el que se distinguen claramente la veneración al espíritu del antepasado heroico y la mocha a los muertos) con la adoración a las divinidades astrales y con el culto supremo rendido a Viracocha: “creador del Sol, la Luna y las estrellas... ser divino que tiene el señorío soberano sobre los tres elementos fundamentales: agua, tierra y fuego” Luis E. Valcarcel: “La Religión de los Antiguos Peruanos” pág. 78.

En estas páginas hemos tratado de ver el influjo que dos fases de la evolución mítica quechua: el totemismo y el manismo, tuvieron tanto en el origen como en el desenvolvimiento de la Caballería Incaica.

ENRIQUETA HERRERA GRAY.

## BIBLIOTECA DEL SEMINARIO DE LETRAS Y PEDAGOGIA.

### LIBROS Y FOLLETOS RECIBIDOS

- Pimentel Carty, Augusta.**—“Mariano Melgar en la Literatura Peruana” (tesis de Bachillerato).
- Sanabria Santibáñez, Eliseo.**—Los textos de Historia Nacional para la Educación Secundaria (Prólogo de Jorge Basadre).—Lima, 1942.
- Valle, M. M.**—Observaciones sobre Geografía.—Lima, s/a.
- Medina, Pío Max.**—Monumentos Coloniales de Huamanga (Ayacucho).—Ayacucho, 1942.
- Flores y Caamaño, Alfredo.**—La Primera Figura Científica de la Colonia.—Quito, 1942.
- Imbelloni, J.**—Los vocablos “Pachaenti” y “Pachacutec” de los cronistas del Perú y sus determinantes gramaticales y semánticas.—Buenos Aires, 1939.
- Imbelloni, J.**—“El Génesis” de los pueblos Proto-históricos de América.—Buenos Aires, 1941.
- Documentos para la Historia Argentina; Tomos XV, XVI, XVII, XVIII y XIX.**—Buenos Aires, 1922.
- Brentano, Francisco.**—Psicología.—Buenos Aires, 1942.
- Buyse, Raymond.**—La Experimentación en Pedagogía.—Ed. Labor.—Barcelona, 1937.
- Strauss, Alfred.**—Pedagogía Terapéutica.—Ed. Labor.—Barcelona, 1936.
- KOFFKA, K.**—Bases de la Evolución Psíquica.—Buenos Aires.—México, 1941.
- Stubbs, Ricardo Walter.**—Laureles de la Patria.—Lima, 1942.
- Stubbs, Ricardo Walter.**—Ronda de los Recuerdos.—Lima, 1942.
- Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología; Tomo III.**—Buenos Aires, 1942.
- Mac Lean y Estenós, Roberto.**—Discursos Parlamentarios.—Lima, 1943.
- Pessoa Cavalcanti, Avelino.**—Páginas de Americanismo.—Río de Janeiro, 1942.

- Dávila Garibi, José Ignacio.—Toponimias Nahuas.—México, D. F., 1942.
- Libro Primero de Cabildos de la Villa de San Miguel de Ibarra (1606 - 1617).—Volumen XV.—Quito, 1937.
- Libro de Cabildos de la Ciudad de Quito (1597 - 1603).—Tomo I, Vol. XIII.—Quito 1937.
- Torre Revello, José.—La Casa Cabildo de la Villa de Luján.—Buenos Aires, 1942.
- Goodspeed, Thomas H.—(Profesor de Botánica y Director del Jardín Botánico de la Universidad de California U. S. A.).—Primer Informe como Director Honorario del Jardín Botánico.—Lima, 1943.
- Dulanto Pinillos, Jorge.—“El Gran Mariscal Don Ramón Castilla”.—(Tesis para el Doctorado en Letras).—Lima, 1943.

#### REVISTAS, BOLETINES Y PERIODICOS RECIBIDOS:

- 1.—Revista de la Universidad Católica del Perú, Tomo X.—Lima.
- 2.—Sur, Nos. 99 y 100.—Buenos Aires.
- 3.—Selección Contable.—Tomo 12, No. 5.—Buenos Aires, 1942.
- 4.—Instrucción Pública.—Organo de Educación y Cultura General.—Año XI, No. 116.—Mendoza, 1943.
- 5.—Boletín del Museo de Historia Natural “Javier Prado”, Nos. 22 y 23.—Lima, 1942.
- 6.—Boletín Estadístico Municipal de la Ciudad de Lima.—Abril, Mayo y Junio de 1942.
- 7.—Hero.—Revista Latinoamericana.—Cuba, 1942.
- 8.—Revista de Economía y Finanzas, Nos. 113, 114, 115, 116.—Lima, 1942.
- 9.—Revista de Filología Hispánica, No. 2.—Abril-Junio, 1942.
- 10.—Revista de la Biblioteca Nacional, No. 23.—Buenos Aires, 1942.
- 11.—Revista das Academia de Letras, No. 41.—Río de Janeiro, 1942.
- 12.—Boletín de la Academia Nacional de la Historia.—Tomo XXV, No. 38.—Caracas, Venezuela, 1942.
- 13.—Philosophy and Phenomenological Research, Vol. III, No. 1.—University of Buffalo, 1942.
- 14.—Biblos.—Organo Oficial de la Cámara Argentina del Libro.—Año 1, No. 5.—Buenos Aires, 1942.
- 15.—Hispania, Vol. XXV, No. 3.—Washington, D. C.
- 16.—Revista de Historia de América, No. 14.—México, 1942.

## NOTAS BIBLIOGRAFICAS

“MAL DE GENTE”, por Arturo Burga Freitas.—Lima, 1943.

Libro de revelación y libro de emoción es el que Arturo Burga Freitas nos ofrece en un tomo de elegante y moderno formato. Un mundo, una sensibilidad y una problemática poco conocidos surgen de las buidas páginas de sobria literatura de “Mal de Gente”, libro de motivos del Amazonas Peruano. Un mundo, el de la Selva, lleno de impresionantes escenas, con amplios y desembozados límites para la acción, la aventura y la fantasía, en el que campean las aguas inquietas, la vegetación pertinaz y los hombres temerarios y resignados. Una sensibilidad, la del trópico, llena de improntos e intermitencias, que marcan el compás y la desharmonía, la tónica y la debilidad del carácter selvático. Una problemática, la incomprendida y abstrusa problemática oriental peruana, es la que, en algunas páginas, se plantea con agudez y apasionamiento de artista y de hijo reconocido de la selva; allí no son solo las cosas las que pugnan y claman; son también, y principalmente, los hombres los que discurren y dialogan buscando comprensión y defensa de sus energías, abiertas a la succión impiadosa del medio agreste y a las iniquidades del otro medio.

La obra, densa en riquezas de forma, tiene sobre todo un profundo sentido social. Tras la riqueza del estilo, que en Burga Freitas va adquiriendo consistencia y perfil definidos, está la vibración inconfundible del alma oriental peruana. Hay en ella un formidable afán de ser y de hacer, de configurar un mundo bajo las directivas de una forma de vida típica, inspirada en una naturaleza exuberante y omnipotente.

Burga Freitas realiza con su obra un notable aporte reintegrador de la sensibilidad peruana. La totaliza con el agregado de una emoción que casi siempre pasa desapercibida, con la presentación del cuadro de una vida que pocas veces se considera y con el perfilamiento de un tipo de hombre que frecuentemente se pierde y se desconoce.

V. M. D.

# ACTIVIDADES DEL CLAUSTRO

## ELECCION DE CATEDRATICOS PRINCIPALES INTERINOS

La Facultad, en sesión de 19 de abril último, eligió el siguiente personal de Catedráticos Principales interinos, para los cursos que carecen de titular o cuyo titular goza de licencia:

- Dr. Elías Ponce Rodríguez, de Filosofía de la Educación.
- Dr. Enrique Barboza, de Estética.
- Dr. Julio A. Chiriboga, de Metodología General.
- Dr. Elías Ponce Rodríguez, de Legislación y Administración Escolar.
- Dr. Francisco Cadenillas, de Pedagogía General.
- Dr. Luis F. Xammar, de Autores Selectos de la Literatura Universal.
- Dr. Teodosio Cabada, de Historia Moderna y Contemporánea.
- Dr. Raúl Porras Barrenechea, de Literatura Americana y del Perú.
- Dr. Manuel Beltroy, de Historia de la Literatura Antigua.
- Dr. Augusto Tamayo Vargas, de Historia de la Literatura Moderna.
- Dr. Francisco Miró Quesada C., de Filósofos Contemporáneos.
- Dr. Ricardo Mariátegui Oliva, de Historia General del Arte.
- Dr. José Jiménez Borja, de Castellano (curso superior).
- Dr. Nicandro Pareja, de Metodología de las Ciencias.

---

## ELECCION DE CATEDRATICOS AUXILIARES INTERINOS

En la misma sesión, la Facultad eligió al siguiente personal de Catedráticos Auxiliares interinos:

- Dr. Francisco Cadenillas, de Historia Antigua y Media.
  - Dr. Carlos Cueto Fernandini, de Psicología General.
  - Dr. Napoleón Burga, de Historia Moderna y Contemporánea.
-

## GRADOS DE DOCTOR

La Junta de Catedráticos, en sesión de 11 de marzo último, confirió el grado de Doctor en Filosofía al Bachiller Sr. Guillermo Descalzi Picasso, quien presentó con este objeto una tesis intitulada “Algunas ideas acerca de dos iinvestigaciines con refererencia al platonismo”.

Con fecha 24 de marzo, la Junta de Catedráticos otorgó el grado de Doctor en Literatura al Bachiller señor Jorge Dulanto Piniillos, quien sustentó como tesis un trabajo intitulado: “Ramón Castilla”.

El Bachiller, señor Lucio Catro Pineda optó el grado de Doctor en Literatura, en sesión de 7 de abril último, habiendo sustentado en este acto, una tesis titulada: “La importancia del quechua dentro de nuestra cultura colonial”.

La Facultad, en sesión de 28 de abril, confirió el grado de Doctor en Pedagogía, especialidad de Filosofía y Ciencias sociales, al Profesor de Segunda Enseñanza señor Esteban Hidalgo Santillán, quien sustentó como tesis, un trabajo intitulado: “Principios de la nueva educación y métodos nuevos aplicables al Perú”.

---

## TITULO DE PROFESORA DE SEGUNDA ENSEÑANZA

La Junta de Catedráticos, en sesión de 17 de marzo, confirió el título de Profesora de Segunda Enseñanza, en la especialidad de Ciencias Matemáticas, a la señorita Teresa Espinoza Rodríguez, quien sustentó como tesis, un trabajo intitulado: “Metodología de las Ciencias Matemáticas en la Educación Secundaria”.

---

## AMANUENSE DE LA SECRETARIA

Con fecha 3 abril, fué nombrado Amanuense de la Oficina de la Secretaría de la Facultad, el señor Bernardo Tarazona Orsini.

---

### **AMANUENSE DE LA OFICINA DEL SEMINARIO**

El señor Arturo Zumarán fué nombrado el 3 de abril último, Amanuense de la Oficina del Seminario de Letras.

---

### **VIAJE DE UN CATEDRÁTICO**

El Dr. Teodosio Cabada, Catedrático Principal Titular de Historia de la Cultura, se ha dirigido a la República Argentina.

El Dr. Cabada, es portador de un mensaje del claustro de Letras a las universidades argentinas.

---

### **FALLECIMIENTO**

El 14 de febrero último, dejó de existir el Sr. Dr. Dn. Constantino Salazar, Catedrático jubilado de Historia Moderna y Contemporánea.

Nuestro claustro se enluta con tan sensible pérdida de quién en vida consagró todas sus energías a la docencia universitaria.

En el sepelio, hizo uso de la palabra en nombre de la Facultad de Letras y Pedagogía, el Dr. Teodosio Cabada, Catedrático Principal Interino del curso.

---

«Jorge Puccinelli Converso»

# REVISTA DE REVISTAS

## CIENCIAS SOCIALES

- LUIS MILIAN LAFINUR.**—Una visión de Estados Unidos en 1907 y 1908.—Revista Nacional de Arte, Literatura y ciencias.—No. 59, pág. 275.—Noviembre de 1942.—Montevideo.
- JAVIER HURTADO LAOS.**—“Aspectos del Problema de la Descentralización en el Perú” (Tesis para el Bachillerato en Jurisprudencia).—Revista de Economía y Finanzas Nos. 113-114. Mayo-Junio de 1942.—Pág. 132. Lima.
- M. MONTEVERDE.**—Vinculaciones entre la Moneda, la Riqueza, la Renta y los Impuestos.—Revista Nacional de Literatura, Arte y Ciencia, No. 58. pág. 86.—Montevideo, Uruguay, 1942.
- EDMUNDO FELIX BELMONTE.**—“El Oro, metal perfecto”. El Economista, No. 94, pág. 19. Enero de 1943.—México, D. F.

## ARTE

- ERWIN, WALTER PALM.**—“Ecos de la Arquitectura Clásica en el Nuevo Mundo”, Anales de la Universidad de Santo Domingo, Enero-Junio de 1941.—Vol. V. Pág. 129.

## FILOSOFIA

- LEOPOLDO ZEA.**—“Sobre la Posibilidad de una Filosofía Americana”. Revista de la Universidad de la Habana, Nos. 40-41 y 42. Pág. 100, Enero-Febrero de 1942.
- GUILLERMO FRANCOVICH.**—“Dos Filósofos Bolivianos”.—Revista del Ateneo Paraguayo, No. 7, pág. 7. Enero de 1943.

## HISTORIA

- EMILIANO JOS.**—“La Génesis Colombiana del Descubrimiento”, Revista de Historia de América, No. 14, pág. 1, Junio de 1942. México.

- FELIPE BARREDA LAOS.**—“El Virrey Amat da cuenta al Rey de los defectos y vicios de organización del Virreynato del Perú”.—Revista de la Biblioteca Nacional de Buenos Aires. Tomo VII, pág. 345, cuarto Trimestre de 1942.
- SAMUEL ELIOT MORISON.**—“La Política Colonial de Colón, Primera en América”.—Boletín de la Unión Panamericana, pág. 543, Octubre de 1942.
- “Cinco Cartas de Higgins”.—Boletín de la Unión Panamericana, pág. 11. Enero de 1943.
- VICENTE LECUNA.**—“El Congreso de Cúcuta”.—Boletín de la Academia Nacional de la Historia, Tomo XXV, Abril-Junio, No. 98, pág. 162.—Año 1942.—Caracas, Venezuela.
- ALFREDO MORA REYES.**—“La Nueva Ecuatorianidad”.—Revista “América”.—No. 74, pág. 109; Diciembre de 1942.—Quito, Ecuador.

#### LITERATURA

- GABRIELA MISTRAL.**—“Manos de Obreros”.—Revista “SUR” No. 100, pág. 41. Enero de 1943.—Buenos Aires.
- OVIDIO FERNANDEZ RIOS.**—“El Uruguay Intelectual de Principios del siglo”.—Revista “Mentor”, pág. 12. Setiembre de 1941.
- JOSE A. MORENO GONZALEZ.**—“Stephan Sweig”.—Revista del Ateneo Paraguayo, No. 7, pág. 44.—Enero 1943.

#### PEDAGOGIA

- CRISTOBAL DE LOSADA Y PUGA.**—“La Educación Científica”.—Revista de la Universidad Católica del Perú.—No. 8-9, pág. 1, Noviembre-Diciembre de 1942. “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 ENVIAMOS 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 Puccinelli Converso»**